



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Tesi di dottorato

preparata nel quadro di una co-tutela tra

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

FISPPA - Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata

Corso di Dottorato di ricerca in Filosofia, ciclo XXX

PSL - PARIS SCIENCES ET LETTRES

ENS - ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE PARIS / Centre Jean Pépin (UMR 8230)

École Doctorale Transdisciplinaire Lettres / Sciences n° 540 - Spécialité : *philosophie*

Inno e filosofia nel mondo antico

Coordinatore Ch.ma Prof. ssa Francesca MENEGONI

Commissione Ch.mo Prof. Giovanni CATAPANO (Università di Padova) - *supervisore*

Ch.ma Prof. ssa Frédérique ILDEFONSE (CNRS / ENS) - *supervisore*

Ch.mo Prof. Thomas BÉNATOUÏL (Université de Lille)

Ch.mo Prof. Emidio SPINELLI (Sapienza Università di Roma)

Dottoranda Nicoletta DI VITA

Indice

<i>Résumé de la thèse en langue française</i>	I-LVII
INTRODUZIONE – La questione della forma della filosofia	7
PARTE PRIMA – L’esigenza dell’inno per la filosofia	
<i>Premessa</i>	23
Capitolo I - Platone, la parola che manca	25
Capitolo II - Cleante, un inno all’inno	33
Capitolo III - Epitteto, <i>ethos</i> e <i>logos</i> dell’inno.....	55
<i>Nota. Il canto del cigno</i>	69
Capitolo IV - La filosofia e gli dèi.....	73
PARTE SECONDA – Al di là di encomio e preghiera	
<i>Premessa</i>	91
Capitolo V – Critica della preghiera	93
1. La preghiera dell’Ateniese	99
2. La preghiera del Lacedemone	105
<i>Appendici</i>	117
Capitolo VI – Critica dell’encomio.....	125
1. Lode poetica.....	130
2. Lode filosofica	145
<i>Nota. Rühmen, das ists!</i>	159
PARTE TERZA – La parola dell’inno	
<i>Premessa</i>	163
Capitolo VII – Oltre i generi.....	165
<i>Nota. Etimologia del termine ὕμνος</i>	179
Capitolo VIII – Polionimia: nominazione senza nome	187
1. «Un secondo modo della correttezza».....	207
<i>Nota. Teologia negativa</i>	233
2. Esibire il linguaggio	237
<i>Appendice. Ancora inni filosofici</i>	243
Capitolo IX – Vocativo: invocazione e voce	251
<i>Epilogo. Eco e lo scrivano</i>	259
CONCLUSIONI.....	269
BIBLIOGRAFIA	275
ABSTRACT.....	295

Résumé de la thèse en langue française

Hymnes et philosophie dans l'Antiquité grecque

INTRODUCTION

1. Dans les pages introductives du travail, on déclare immédiatement et succinctement l'exigence qui soutient la recherche. Il s'agit de deux constatations et d'une hypothèse qui a déjà été formulée dans le monde ancien. La première constatation est que dans la philosophie demeure depuis sa naissance une latente attraction pour les hymnes ; la seconde est que cette attraction ne semble reposer sur un intérêt de la pensée ni pour les cultes, ni pour la littérature. L'hypothèse formulée par les Anciens est que cette attraction répond plutôt à des exigences philosophiques, qui ont affaire avec la conception philosophique du langage. On retrace donc brièvement l'histoire de cette conjecture, qui retrouve ses moments exemplaires chez Platon et chez Cléanthe et Épictète, deux Stoïciens du III^e siècle av. J.-C. et du I^{er} siècle apr. J.-C.

Une reconstruction de la présence de cette exigence « hymnique » dans la pensée contemporaine (Hegel, Heidegger, Adorno, Agamben, Bailly, *etc.*) et dans la poésie contemporaine (Hölderlin, Rilke, Campana, *etc.*) est également esquissée, suggérant que l'hypothèse d'un lien essentiel des hymnes et de la philosophie ne semble pas se borner à l'expérience philosophique des Anciens, mais concerne aussi bien notre temps.

On donne donc un aperçu de l'enjeu de cette question : il s'agit de reconsidérer le rapport entre philosophie, poésie et pensée du divin que la pensée philosophique même, dès ses débuts, avait cru trancher, et à travers cela de poser à nouveau la question sur la forme du langage philosophique. L'hymne comme expérience de la parole philosophique suggère qu'une tension complémentaire à sa vocation apophantique demeure secrètement et irréductiblement dans la pensée.

L'objet déclaré de la recherche est donc l'hymne ancien et sa valeur philosophique, qu'on estime oubliée, mais essentielle. Il s'agit d'un travail inédit sur un objet qui n'a jamais été considéré dans une perspective philosophique et qui exige, avant d'être abordé, qu'on se libère des ambiguïtés de la tradition qui ont condamné l'hymne à son inintelligibilité, en le reléguant exclusivement aux sphères du culte ou de la poésie.

2. et 3. On dresse ainsi un inventaire des lieux qui ont mené à la formulation de l'hypothèse. Après avoir signalé les démarches possibles, on rend compte des travaux précédents sur les « hymnes philosophiques » et on discute leur insuffisance méthodologique et théorique. Ensuite, on donne un aperçu des hymnes anciens adressés à des entités « abstraites », voire à leurs personnifications (2). Puis, on rassemble un catalogue des hymnes composés par les philosophes anciens (3) – en considérant aussi bien les hymnes qui nous sont parvenus (composés par Cléanthe, Aristote, Lucrèce,

Proclus, *etc.*) que les témoignages (cités et commentés) sur des hymnes philosophiques perdus (attribués à Empédocle, Aristote, le philosophe platonicien Ophellius Laetus).

On insiste sur l'insuffisance de ces deux démarches pour qui veut soutenir une vocation hymnique de la philosophie et éclaircir ses raisons. Ni les hymnes composés par les philosophes (ce qu'on appelle hâtivement « hymnes philosophiques »), ni les hymnes poétiques ayant un contenu « spéculatif » ne peuvent constituer le critère et le véritable point de départ du travail.

Il s'agira plutôt d'analyser les réflexions des philosophes eux-mêmes sur l'exigence hymnique : des passages extraits des textes de Platon, Cléanthe et Épictète concernant la tâche hymnique de la philosophie feront l'objet de la première partie du travail. L'absence d'une analyse spécifique de l'œuvre hymnique de Proclus et de ses réflexions sur les hymnes est ici expliquée par la volonté de limiter l'ampleur du travail, mais aussi par des raisons d'ordre chronologique et conceptuel. Le statut de la théurgie, qui caractérise la production hymnique de Proclus, semble cacher définitivement le rapport que l'hymne noue originellement avec la pensée philosophique.

Enfin, on donne un premier aperçu de l'importance de l'hymne pour la question de la « forme » de la philosophie : la recherche montrera que l'hymne remet en question le statut du genre littéraire dans l'Antiquité et qu'il est ainsi le lieu privilégié au sein duquel la pensée philosophique revient sur le problème intemporel de sa « *Darstellung* ».

PREMIÈRE PARTIE : *L'exigence de l'hymne pour la philosophie*

Le but de cette première partie est de présenter la question d'une exigence philosophique des hymnes – et donc indirectement du travail de recherche –, à travers une analyse des réflexions et des déclarations de philosophes au sujet de cette exigence. Chez Platon, Cléanthe et Épictète, en particulier, l'attraction philosophique pour les hymnes devient peu à peu plus visible. En l'exprimant, ils donnent aussi des indications fondamentales sur les fondements de cette attraction : elle est toujours motivée par des raisons d'ordre philosophique et vise le rapport entre divinité et langage.

Un dernier chapitre est consacré à la relation entre religion, statut poétique-mythologique des dieux et philosophie dans le monde ancien, afin de vérifier la conception du divin chez les philosophes considérés et son rôle dans la réflexion philosophique générale, avant d'aborder la question de la nature propre de la parole hymnique.

CHAPITRE I : *Platon, la parole qui manque*

1. 1. Un passage tiré du *De Plantatione* de Philon d'Alexandrie (I^{er} siècle apr. J.-C.) raconte un ancien mythe sur la création du monde. Le mythe, cité dans son intégralité au début du chapitre, raconte qu'un prophète, répondant à la question du dieu sur ce qui manquait dans la création, avait affirmé que toutes les choses étaient absolument parfaites et complètes, et qu'il n'en manquait qu'une : « la parole laudative ». Le dieu, ayant écouté et approuvé ce discours, « produisit sans tarder la lignée des chanteuses d'hymnes ».

En effet, cette conception de l'hymne comme parole qui manque semble traverser les dialogues platoniciens (des commentateurs ont en outre montré que Philon, en mentionnant le mythe, avait sous les yeux l'œuvre de Platon). On cite donc les nombreux passages où Platon évoque l'hymne dans les termes d'une parole « qui manque ». Dans le *Banquet*, Phèdre affirme que personne n'a jamais chanté un hymne à Éros : mais une rapide reconstruction de la tradition des hymnes poétiques à Éros, que Platon a vraisemblablement connue, signale que l'expression n'est qu'un prétexte.

Dans le *Phèdre* on retrouve une formulation analogue, comportant toutefois un ajout essentiel sur la valeur des hymnes, liés au « courage de dire la vérité lorsqu'on parle de la vérité » (*Phaedr.* 247 c 3-6). La parole de l'hymne est donc avant tout, chez Platon, la parole qui, dès qu'elle manque, devient une tâche pour le philosophe.

1. 2. Mais les passages dans lesquels la parole hymnique est ancrée dans la vérité ou, plus généralement, dans la philosophie, sont plus nombreux dans les dialogues. On les indique ici soigneusement. Dans le *Phèdre*, le philosophe doit chanter un hymne à l'*ousia ontōs oūsa*, l'objet suprême de la philosophie. Dans la *République*, les hymnes aux dieux constituent expressément une exception parmi les genres poétiques : ils sont les seuls, avec les éloges, à être admis dans la *polis* (X, 604 a 4).

On retrace donc la polémique platonicienne contre les poètes, qui précisément trouve son lieu dans ce livre. Dans cette perspective (dont on esquisse ici une reconstruction historiographique), l'exception des hymnes qui chantent les dieux est d'autant plus évidente et déterminante. On pose la question du rapport entre hymne et « poésie », qui sera abordée plus en détail dans la troisième partie du travail.

Dans les *Lois*, on retrouve à nouveau l'affirmation d'un statut exceptionnel des hymnes, qui chantent « κατ'ἀλήθειαν », « conformément à la vérité » (III, 682 a 1-5). Dans le *Théétète*, le long passage célèbre dans lequel le philosophe est opposé à l'orateur s'achève avec l'image éloquente des philosophes qui « chantent des hymnes véridiques », alors que l'orateur n'en est pas capable (*Theaet.* 175 d 8 - 176 a 2). Le discours proprement philosophique y est indiqué par une expression particulière, c'est-à-dire le

fait de « passer d'un *logos* à l'autre », qui dans la troisième partie du travail se révélera une indication précieuse pour la parole de l'hymne et pour la vocation hymnique de la philosophie de Platon.

1. 3. Ayant observé dans les dialogues une tendance constante à considérer les hymnes comme la parole qui « manque » et qui est pourtant la tâche de la philosophie, c'est-à-dire le lieu où elle vise à exprimer la « vérité lorsqu'on parle de la vérité », on se demande ensuite si Platon a effectivement composé lui-même des hymnes.

Dans son traité sur l'épidictique ancienne, le rhéteur Ménandre avait désigné Platon comme « le plus excellent auteur d'hymnes de l'Antiquité », en indiquant plusieurs exemples tirés de ses dialogues. On mentionne ces exemples : il s'agit de passages courts et surtout d'invocations internes aux dialogues. D'ailleurs, il ne semble pas y avoir eu d'hymnes traditionnels, de forme canonique, qui aient été attribués à Platon.

Néanmoins, on remarque que la tradition, à plusieurs reprises (et même à notre époque), a défini certains dialogues ou certains discours présents dans les dialogues platoniciens comme des « hymnes », même s'ils apparaissent comme étrangers à la forme traditionnelle de l'hymne. Le *Timée* a été qualifié d'« hymne à l'univers » (par Ménandre, mais aussi par Pierre Hadot et d'autres commentateurs modernes, qu'on cite ici) ; dans le *Phèdre*, Socrate qualifie son propre discours comme un « hymne mythique (μυθικόν τινα ὕμνον) » ; dans le *Banquet*, après les tentatives manquées des autres participants, Socrate chante enfin le seul éloge digne du dieu Éros, en présentant un discours philosophique dialogué ; le *Cratyle* a été défini par Proclus, dans son commentaire, comme un « hymne aux attributs divins » ; enfin, dans le *Clitophon*, l'interlocuteur de Socrate lui dit que ses discours philosophiques – c'est-à-dire son activité dialogique – ont toujours été « des hymnes ».

On en conclut que Platon a retracé pour l'hymne une image bien définie et qui est essentielle pour notre recherche : il a précisé que l'hymne était parmi les formes poétiques un lieu exceptionnel ; il l'a noué à la parole qui « manque » mais que le philosophe doit avoir le « courage » de prononcer ; dans ses dialogues, les hymnes sont toujours liés à la « vérité », à la substance suprême de la pensée ; ils sont le moment où le philosophe se distingue de l'orateur, où il demeure dans son langage en passant d'un *logos* à l'autre ; surtout, les témoignages comme les formulations de Socrate lui-même suggèrent que l'hymne ne se limite pas à la forme canonique que nous connaissons, mais qu'il a recours aux mots les plus communs et aux discours les plus fréquents de la philosophie.

CHAPITRE II : *Cléanthe, un hymne à l'hymne*

2. 1. Le chapitre vise à introduire et discuter le caractère extraordinaire – et incompréhensiblement négligé – du fait que Cléanthe écrivit, au III^e siècle av. J.-C., un hymne à Zeus. L'hymne de Cléanthe est le seul texte de la tradition stoïcienne ancienne qui nous soit parvenu dans son intégralité, comme le montre l'histoire de la tradition manuscrite, ici retracée ; en outre, il contient tous les aspects thématiques de la pensée du philosophe ; enfin, il ne s'agit pas d'un simple poème, à l'image par exemple de la philosophie présocratique, également en hexamètres, mais il est conçu précisément comme un « hymne », et cela aussi bien par la tradition que par Cléanthe lui-même.

Une des questions principales est énoncée : s'agit-il, en effet, simplement d'un dispositif culturel ? L'objectif du chapitre est de montrer comment le texte même s'oppose précisément à cette interprétation hâtive. L'hymne de Cléanthe est, comme on le verra en détail, un abrégé de la philosophie stoïcienne et, en même temps, une réflexion sur sa forme propre. L'hymne est présenté dans l'hymne même comme une exigence philosophique fondamentale. L'hypothèse qu'on propose et qu'il faudra vérifier est qu'il est possible de lire dans l'hymne à Zeus de Cléanthe une sorte d'hymne à l'hymne, une sorte d'exposition festive du *logos* et de ses puissances divines.

2. 2. Une analyse en détail du texte de l'hymne est donc proposée, en présentant le texte en grec avec notre traduction en italien. Dans une petite introduction, on montre comment on y distingue facilement trois grands moments thématiques : deux moments semblent correspondre parfaitement aux principes philosophiques du Stoïcisme à l'époque de Cléanthe : la description de Zeus comme principe de gouvernement du cosmos (vv. 7-11) et comme principe vivifiant et immanent (vv. 12-16). La concordance de ces aspects avec la conception générale stoïcienne est montrée par le biais des témoignages tirés du recueil *SVF (Stoicorum Veterum Fragmenta)*. Un second moment retrace la question éthique : dans les strophes principales (vv. 17-31), Cléanthe expose le problème des hommes méchants, qui ont défié le *logos* commun.

Mais l'hymne contient aussi des vers qui ne semblent pas immédiatement attribuables à cette exposition succincte de la doctrine du Portique. Il s'agit de la première strophe (vv. 1-6) et des deux strophes conclusives (vv. 32-39). C'est exactement dans ces vers que l'hymne rend compte de lui-même. Ce faisant, il s'avère être beaucoup plus qu'une simple mise en vers de la pensée philosophique du Stoïcien. Les trois moments sont alors à retrouver dans le texte même.

2. 3. L'analyse textuelle débute avec une réflexion sur le vers 3 : « il est *thémis* pour tous les mortels de s'adresser à toi avec la parole (*prosaudan*) ». On se concentre sur le mot grec « *thémis* ». Les traductions courantes (en italien, français, allemand et anglais, ici citées) transposent généralement le mot en « permis », « Recht », « Privileg », c'est-à-dire en l'entendant comme une « possibilité » ou un « droit ». En refusant cette interprétation, on se penche sur certaines études de ce mot, en ayant recours surtout au linguiste Émile Benveniste (*Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*), au *Lexikon des frühgriechischen Epos* (éd. B. Snell), à un texte de Vos (*Themis*), et à l'article « *Themis* » dans l'encyclopédie *Pauly-Wissowa*. Tous ces textes semblent indiquer qu'il s'agit plutôt de la sphère (pour l'instant encore très générique) de ce qu'il « faut » faire. En particulier, ces études montrent que le mot *thémis* (Thémis est aussi la femme de Zeus) révèle de la concordance nécessaire entre la vie du « *genos* », avec ses usages et pratiques, et les desseins divins.

Il faut donc examiner la possibilité d'interpréter « *thémis* » dans le vers de Cléanthe dans le sens de « ce qu'il faut » ou « qu'il convient ». Certains chercheurs (Neustadt, 1931, dans « *Hermes* », et Dirkzwanger, 1980, dans « *Rheinisches Museum* ») ont déjà signalé cette possibilité, en proposant « *Pflicht* » et « *die höchste Pflicht* » ou « *Auftrag* ». D'autres ont refusé radicalement cette proposition, pour la raison – plutôt fragile – qu'elle serait « *befremdend* », ou « *ein christlicher Gedanke* ».

Le paragraphe se clôt par une suggestion sur la portée de *thémis* entendue comme « nécessité » dans le vers de l'*Hymne à Zeus*. Chanter un hymne ne serait pas ce qu'il est permis ou possible de faire, mais serait le signe de la participation de l'homme à l'ordre divin du monde. Nous sommes évidemment face à un moment déterminant, dans lequel l'hymne rend compte pour la première fois de lui-même et de son exigence pour le *genos* humain. Les paragraphes qui suivent visent à discuter plus en détail cette proposition.

2. 4. À l'exception de deux occurrences du mot « *thémis* » chez Chrysippe (dans un témoignage de Galien) et chez Épictète, toujours dans un contexte théoriquement négligeable (il s'agit d'une citation tirée de la *Théogonie* d'Hésiode et d'un passage de l'*Odyssée*), l'expression « *thémis* » n'est pas du tout présente dans le corpus stoïcien ancien.

Même chez Cléanthe, qui avait montré un intérêt spécifique pour la question de la « nécessité » – comme le montre un témoignage de Calcidius, selon lequel Chrysippe avait défendu une position différente de celle de son prédécesseur Cléanthe à propos de la spécificité du destin et de la providence –, il n'y a pas d'autres attestations du vocable. On mène à ce point un court examen de la réflexion stoïcienne sur des notions similaires (*heimarmene*, *pronoia*, *kathekon*) afin de vérifier si ces notions contiennent implicitement

le sens du mot *themis*. On dirait que ce sens précis y est absent, et que la tradition selon laquelle les Stoïciens ont généralement accepté les dispositions civiles et religieuses ne paraît pas rendre compte de la sémantique complexe de *thémis*. Il faut donc aller chercher ailleurs.

2. 5. Une trace de l'expression de Cléanthe semble en effet demeurer dans une source ancienne, étrangère au lexique stoïcien. Il s'agit de l'un des *Hymnes Homériques*, composés à partir du VII^e siècle av. J.-C. Les *Hymnes Homériques* sont la source principale de tous les hymnes de l'Antiquité. L'hymne où l'on retrouve l'expression « *thémis* » dans un contexte comparable à celui de l'hymne de Cléanthe est précisément, là encore, l'hymne adressé à Zeus. Étonnamment, il semble que ces deux textes n'aient jamais été comparés.

Il s'agit d'un hymne bref (de quatre vers), particulièrement intéressant : Homère, en parlant de Zeus, parle lui aussi de *Thémis* : « il [=Zeus] échange des mots de sagesse avec Thémis, qui est assise inclinée vers lui ». On propose la lecture suivante : *Thémis* ne signifie pas simplement l'ordre voulu par Zeus (Köstler et Schmidt, ici cités, comprennent le mot dans ce sens) ; elle est certainement ce qui est établi (Thémis est dite « assise », *ezomenē*), mais elle est aussi, en même temps, ce qui s'adresse à, se tourne vers Zeus (« *enklidon* », c'est-à-dire « obliquement, se pliant vers, inclinée »). En outre, elle « parle » avec Zeus. Il ne s'agit donc pas simplement d'un commandement, mais de ce moment essentiel du retour, du regard en arrière vers le commandement même.

Si notre hypothèse est correcte, chanter un hymne, alors, en tant que *thémis*, n'est peut-être pas simplement « ce qu'il faut » faire, mais coïncide avec le regard que l'homme jette vers ce commandement.

2. 6. On pourrait se demander si l'expression « *thémis* » par laquelle Cléanthe a exprimé la motivation du chant des hymnes n'est que la reprise d'un *topos* des invocations traditionnelles dans les hymnes anciens. Les chercheurs ont montré que Cléanthe a très bien connu la tradition hymnique, et notre parallèle avec l'hymne homérique à Zeus paraît évidemment le suggérer. Cela serait aussi une objection adressée à la manière dont nous portons l'insistance sur ce mot.

En fait, selon des études récentes consacrées aux invocations traditionnelles, il existe des formules spécifiques. Il s'agit, comme le montrent ces études, d'une forme de « performatif » : les hymnes débutent toujours avec l'annonce qu'ils vont chanter, qu'ils « commencent à chanter », ou qu'ils vont « se souvenir ». Plusieurs de ces études sont ici citées et plusieurs exemples de formules d'ouverture dans les hymnes homériques sont donnés. Cependant, on voit clairement que ni l'expression « *thémis* », ni d'autres

expressions similaires n’y apparaissent. On en conclut que « *thémis prosaudân* », l’expression avec laquelle Cléanthe ouvre son hymne, n’est pas un simple *topos* de la tradition, mais une expression propre et significative, et qu’elle se situe entre ce sens traditionnel d’annonce et celui d’une explication (« je chante l’hymne parce qu’il est *thémis* de le chanter »).

En conclusion, on résume en quelques mots le résultat de cette recherche sur le vers 3 de l’hymne à Zeus. Dans son hymne, Cléanthe a jusqu’ici suggéré qu’il faut, pour les mortels, chanter un hymne ; que cela n’est pas une simple obligation culturelle, mais révèle de la concordance nécessaire entre l’ordre humain et le dessein divin ; enfin, chanter un hymne ne semble pas signifier une simple obédience à un ordre, mais relève plutôt du regard de l’homme vers cet ordre.

2. 7. Des parties ultérieures de l’hymne de Cléanthe semblent donner des renseignements supplémentaires sur l’acte même de chanter un hymne. Dans une courte introduction, on raconte des anecdotes sur notre philosophe : il est présenté comme un homme laborieux, mais doté d’un extraordinaire talent poétique et expressif. On peut donc faire confiance à sa disposition et son choix des mots, comme le dit Varron dans un passage cité.

C’est dans l’esprit de cette confiance que sont analysés les vers suivants (vv. 4-6) : il est *thémis* de chanter l’hymne, y est-il dit, parce que les hommes sont « les seuls, parmi tous les mortels sur la terre » qui « descendent » de Zeus, « en recevant un *ēchou mimēma* (une image de son) ».

Les vers sont décisifs à plusieurs égards : 1) ils renforcent l’expression de *thémis*, en la liant à des raisons de « nature » – les hommes sont les seuls êtres vivants qui chantent l’hymne aux dieux, et c’est en raison de leur nature que ce chant est pour eux *thémis* ; 2) ce qu’il faut souligner, c’est que cette nature ne porte pas sur une attitude pieuse de l’homme à l’égard des dieux, mais qu’elle semble avant tout être ramenée par Cléanthe au langage. L’homme doit chanter l’hymne à Zeus pour des raisons liées à son usage du langage. On le montre avant tout à travers l’analyse des verbes utilisés : « *prosaudân* », « *kathymnesō* » et « *aeisō* » se correspondent dans le texte, en indiquant, tous, le chant de l’hymne. *Pros-audan* signifie « s’adresser avec la parole », ou avec la « voix ». Par le biais d’études philologiques récentes, les différences entre la voix dite *audé* (archaïque, humaine et non pas divine ; solennelle) et la voix dite *phōné* (plus récente, prosaïque) sont précisées. Chanter un hymne signifie adresser la « voix » au dieu, dans un sens qu’il faudra mieux comprendre.

Le renvoi au langage semble avoir lieu aussi dans une autre expression du texte, tout à fait problématique, c’est-à-dire « *ēchou mimēma* ». Dans le vers 4, elle est chargée

d'indiquer ce que les hommes ont « reçu (*lachontes*) », et elle est désignée comme leur spécificité par rapport aux autres vivants : c'est précisément parce que les hommes « ont reçu des dieux l'*ēchou mimēma* », qu'ils chantent l'hymne (= ils leur adressent la voix).

Mais qu'est-ce qu'un « *ēchou mimēma* », une « image de son » ? Cette question essentielle est abordée plus en détail dans les deux paragraphes qui suivent, toujours dans l'esprit introductif de ce premier chapitre.

2. 8. On cherche à renforcer l'hypothèse selon laquelle l'homme chanterait l'hymne à dieu parce qu'il est doté de langage. Dans le seul manuscrit que nous possédons de l'hymne à Zeus de Cléanthe, on trouve en marge de la page une annotation du scribe. Il s'agit de la citation d'un vers célèbre d'Aratus : « *toû gar kai genos eimen* », qui aurait été repris aussi par saint Paul dans le discours à l'Aéropage (17, 28). L'expression correspond évidemment à l'expression de Cléanthe « nous venons tous de toi » (v. 4) – ce qui a été souligné par plusieurs chercheurs. En confrontant les deux parties textuelles, on voit clairement que seul le texte de l'hymne à Zeus place l'hymne entre dieu et homme, en le référant à l'*audé*. Si l'affirmation d'une nature « divine » de l'homme est plutôt répandue parmi les Stoïciens (des travaux qui le confirment sont ici cités), il semble que ce soit une spécificité de l'hymne de Cléanthe d'y voir explicitement ce medium hymnique et ce recours à l'*audé* et à l'*ēchou mimēma*. Cela paraît être une indication pour l'instant aussi obscure que précieuse pour la suite de la recherche.

2. 9. Il n'y a pas de consensus parmi les chercheurs sur la signification de l'expression « *ēchou mimēma* », qui est sans doute corrompue. S'il est plutôt admis qu'il s'agit d'une expression qui désigne le langage humain, il n'est pas cependant possible (pour des raisons de cohérence métrique) de la remplacer par le seul mot « *logou* ». Aucune des tentatives d'émendation – plus de trente preuves proposées par les philologues au fil du temps – n'a d'ailleurs été accueillie unanimement. Cependant, « *ēchou mimēma* » est le fondement ultime que Cléanthe a donné à l'exigence de l'hymne (il a dit : « il nous faut chanter l'hymne, parce que nous venons de toi en recevant un *ēchou mimēma* »). Il faudra la prendre en compte, en essayant de la déchiffrer par la suite.

2. 10. Enfin, les derniers passages autoréférentiels de l'hymne sont analysés. Il s'agit des deux dernières strophes du poème. Le but est de montrer que l'hymne, que l'homme doit chanter en raison de la faculté reçue de l'« *ēchou mimēma* », semble intimement lié à la philosophie.

Dans les dernières strophes (vv. 34-39), Cléanthe réaffirme la tâche hymnique (« *hos epeoike* ») pour les mortels. Cette fois-ci, il indique une condition nécessaire pour chanter : il faut « éloigner l'ignorance », « rencontrer la *gnômē* ». Dans les vers

précédents, il avait en outre considéré le cas des hommes qui « repoussent le *logos* commun ».

À travers plusieurs témoignages, on montre que connaissance et bonne conduite morale correspondent précisément aux caractéristiques que les Stoïciens attribuaient au sage, ou en général au philosophe. À l'appui de cela, un passage de Victor Goldschmidt renforce l'idée qu'être philosophe n'est autre qu'accomplir la nature humaine : Goldschmidt parle d'un « passage du même au même », du fait que « le point de départ coïncide avec le point d'arrivée », ce qui ressemble à ce que nous avons découvert quant à l'expression « *thémis* ». L'hymne à Zeus est en train de dire que le philosophe accomplit la nature laudative (« chanteuse d'hymnes ») des hommes.

Les deux derniers vers paraissent le confirmer : chanter un hymne équivaut à « retourner un honneur ». Majier a soutenu que cet honneur reçu n'est que l'« *ēchou mimēma* » ; Festugière a fait valoir qu'il s'agit de la « *gnômē* ». À notre avis, ce sont les deux ensembles : si la nature de l'homme par rapport aux dieux chantés est exprimée par Cléanthe dans l'expression « *ēchou mimēma* » et si la philosophie, qui coïncide avec la *gnômē*, est l'accomplissement de la nature humaine, alors il faut comprendre ce qui lie effectivement *ēchou mimēma* à *gnômē* – la « voix » (ou bien ce que « *ēchou mimēma* » peut réellement signifier) à la « connaissance » philosophique.

2. 11. *Conclusion*. La conclusion principale qu'on tire de ce second chapitre est que l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, loin d'être un dispositif cultuel dépourvu de valeur spéculative, est pour nous un texte extraordinaire qui ouvre plusieurs questions essentielles pour une étude sur le rapport entre philosophie et hymnes. Surtout, il se comprend lui-même comme l'accomplissement de la philosophie. Ce caractère exceptionnel, bien reconnu au fil des époques, a toujours été mal interprété : pour Wilamowitz et Pohlenz (je cite des passages de leurs commentaires), il s'agit d'un texte excellent pour sa valeur religieuse ; pour Furley, il est exceptionnel en tant qu'abrégé de la doctrine philosophique stoïcienne ; de l'avis de Kern, il est extraordinaire pour sa qualité littéraire. Mais tout cela ne suffit pas à apaiser les questions que l'hymne même nous pose : pourquoi un hymne ? Pourquoi est-il lié à la *thémis*, à la nature humaine, au langage humain, à la philosophie ? Pourquoi cette référence étrange à la voix ?

Après avoir retracé en quelques mots les lieux où Cléanthe a laissé l'hymne parler de lui-même, on conclut qu'il s'agit, en ce sens, d'une sorte d'hymne à l'hymne (qui fait l'éloge des hymnes, montre et souligne leur importance). Ce faisant, l'hymne de Cléanthe, exemple extraordinaire de philosophie, se révèle être en même temps la plus efficace mise en question de la forme de la philosophie.

CHAPITRE III : *Épictète, ethos et logos de l'hymne*

3. 1. *Eusebeia* – Le but de ce chapitre est de montrer que le philosophe stoïcien Épictète a exprimé lui aussi cette exigence philosophique de l'hymne, en en spécifiant des aspects de détail importants. Cette découverte est d'autant plus intéressante qu'Épictète notamment ne semble avoir manifesté un intérêt spécifique ni pour la forme de la philosophie ni pour les questions de langage (les études le présentent toujours comme un philosophe intéressé essentiellement par l'éthique, comme plusieurs références le montrent). Après avoir exposé succinctement ce sujet, on présente donc le passage textuel le plus éloquent concernant cette exigence hymnique, en grec et en italien (*Diss.* I, 16, 15-21).

Une première analyse est présentée : il s'agit évidemment, en premier lieu, d'une confirmation de notre lecture de Cléanthe : *hymneîn* est dit nécessaire (« *édei* ») pour ceux qui ont un « *noûs* » ; l'hymne est la « *taxis* », l'« *ergon* » propre de l'homme ; et cela, parce que l'homme est « *logikos* ». Épictète exprime lui aussi une différenciation entre l'homme et les autres êtres vivants, en attribuant aux êtres humains, à nouveau, la tâche de chanter les hymnes.

Ne s'agit-il ici – comment on pourrait le penser tout de suite – que d'un besoin cultuel ? Trois indices semblent avant tout le démentir : le texte parle du chant de l'hymne « pendant toute la journée », à l'occasion des travaux quotidiens communs ; l'hymne peut être chanté aussi par un homme seul, à la place de tous les autres, jugés « aveugles » ; enfin, les devoirs des hommes envers les dieux, énumérés par les Stoïciens dans des listes spécifiques, ne semblent pas comprendre les hymnes (on cite Sénèque et le *Manuel* d'Épictète). Le véritable « cultuel » semble plutôt être pour eux – comme d'ailleurs Pierre Hadot le confirme – la *connaissance* de la divinité. Il faut donc aller retrouver cet élément hymnique dans la conception du connaître propre à Épictète.

3. 2. *Ethos* – Si chez Cléanthe il n'y a pas d'hymnes sans philosophie, Épictète paraît suggérer qu'il n'y a pas de philosophie sans hymnes. On aborde donc plus en détail le sujet de la connaissance et de la philosophie chez Épictète, en y recherchant des traces de l'exigence hymnique.

Selon la conception exposée dans les *Entretiens*, l'objet de connaissance philosophique serait la divinité même du monde (plusieurs passages du texte, tirés du livre I et II, sont évoqués ici). Mais cet objet est aussi la « divinité » de l'homme, la *syngeneia* de l'homme et des dieux, au sens où cette connaissance est la condition pour la connaissance de la divinité du monde. Aussi, selon M. Foucault, le *gnôthi seauton* est notamment la « condition d'accès à la vie philosophique » ; cela peut être un héritage

platonicien, comme le montrent certains passages, ici évoqués, de l'*Alcibiade I* et du *Théétète*. Mais connaître sa propre « divinité » ne revient qu'à agir *divinement* (θείως, *Diatr.* II) : connaître est reconnaître sa propre *syngeneia* avec le divin.

Il ne s'agit donc pas simplement d'apprendre le fait que l'homme vient *hypo tou theou*, mais de « *sympathesai* » cette connaissance (dans le même sens où connaître le cosmos équivaut, selon un passage des *Entretiens*, à devenir soi-même « *kosmion* »). Épictète a recours pour cet aspect au terme « *parakoloutheîn* » : suivre, accompagner ses propres représentations.

Dans la conception philosophique d'Épictète, la condition pour cette connaissance est (conformément au stoïcisme plus ancien) une démarche critique à l'égard de ce qui arrive à la *phantasia*, comme le montrent des passages tirés des *Entretiens* relatifs à la tâche critique de la philosophie. Après avoir jugé et mis en question ses représentations, le philosophe peut éventuellement et finalement avoir accès à la connaissance du *kosmos* et le suivre (*parakoloutheîn*) : il peut l'accueillir et (comme le dit Épictète et comme plusieurs chercheurs l'ont entrevu) le « fêter ». Mais reconnaître la divinité du tout, la fêter, signifie immédiatement reconnaître sa *louabilité* : dans plusieurs passages, Épictète définit enfin explicitement cette connaissance « *enkomiazein* », « *epeuphēmeîn* », voire explicitement « *hymneîn* » (IV, 1 ; I, 6 ; III, 26 ; etc.).

Le « *hymneîn* » qu'Épictète avait élevé, dans notre passage initial, en « *ergon* » de l'homme se situe entre cette critique toujours nécessaire de ce qui ressemble au vrai, sans l'être, et la reconnaissance festive de la vraie connaissance, qui représente immédiatement le bon comportement éthique (vivre « divinement »). Dans ce sens, l'*éthos hymnique*, cet accueil festif de la vraie connaissance, paraît être chez Épictète le fondement de la philosophie même et de tout accès à la vérité du monde.

Si on lit à nouveau le passage du début qui avait ouvert la question d'une tâche hymnique, les expressions d'Épictète paraissent maintenant plus compréhensibles : on comprend l'allusion au *noûs*, l'indication de la louange « continue », surtout la coïncidence entre « *hymneîn* » et « *parakolouthetiké dynamis* », et enfin, le fait qu'Épictète avait parlé de l'homme qui chante l'hymne parce qu'il est « *logikos* ».

3. 3. *Logos* - Après avoir retrouvé chez Épictète une attitude hymnique essentielle à la connaissance du philosophe, on se demande si la suggestion de Cléanthe, selon laquelle l'attraction philosophique pour les hymnes serait à retrouver dans des questions de langage, est présente aussi dans les *Entretiens*. Un exergue d'Heidegger nous mène aux questions qui suivent : « *Das Freudige* – dit Heidegger en analysant les hymnes d'Hölderlin – *ist das Gedichtete* ».

On prévient immédiatement que l'hypothèse se heurte à des obstacles évidents : l'image d'Épictète que l'historiographie nous expose généralement est celle d'un déni résolu de tout intérêt pour le langage. Ainsi, selon Pierre Hadot, exemplaire pour cette conception, Épictète avait opposé discours philosophique et vie philosophique ; pour Colardeau, sa philosophie se réduisait entièrement à une éthique ; et même lorsqu'on a reconnu un intérêt pour la logique (c'est encore le cas d'Hadot, dont on cite et discute plusieurs passages tirés de plusieurs travaux), c'est toujours à des fins pratiques voire éthiques, c'est-à-dire dans une considération toujours méfiante des pouvoirs redoutables du langage. Cependant, une interprétation différente paraît également pouvoir être admise.

3. 4. C'est une fois de plus dans le passage du début que cet aspect paraît se manifester clairement. Épictète se demande : « *tis logos* ? » – quel est le langage apte à louer ? Quelle sorte de *logos* est capable de dire le devenir le divin, c'est-à-dire le devenir *kosmios* de l'homme ? On constate que, dans la conclusion du passage, Épictète a parlé en outre d'un « chant » (*ōidēn*) : il n'est pas possible de réduire la faculté *logiké* ici considérée (l'être humain, il a dit, est « *logikos* ») au seul usage du *noûs*.

Afin de renforcer cette interprétation, on mentionne d'autres commentateurs : ils ont souligné eux aussi que non seulement la « raison », mais aussi bien évidemment la « parole » est en question dans ces passages. Un texte de Cicéron paraît confirmer cet élément nécessaire de « parole » dans la louange adressée aux dieux. Épictète atteste donc dans ce passage sur les hymnes et la philosophie une attention imprévue pour la parole.

On peut se demander si cette aptitude d'Épictète n'est qu'une exception étrange dans son système philosophique, ou s'il est possible de retrouver une cohérence entre cette aptitude et la conception philosophique générale exposée dans les *Entretiens*. En fait, il s'avère avantageux de relire certains passages du texte : dans le livre I et le livre III, Épictète définit le philosophe comme un messenger (*aggelos*) des dieux – mieux encore, un *porte-parole* (le seul qui puisse rendre compte, « donner expression » à la valeur des choses), ou encore un « exégète ». Le cynique doit non seulement « chercher avec précision », mais aussi « aller annoncer la vérité » (des travaux récents paraissent en outre confirmer cette lecture). Enfin, il n'est peut-être sans signification qu'Épictète, dans un passage du livre II, fasse usage du terme « *parakolouthēin* » aussi pour les mots (*onómata*) du langage.

On en conclut que la considération d'Épictète pour le langage, loin d'être un refus péremptoire, contient incontestablement des traces d'une reconnaissance plus profonde : le devenir divin de l'homme ne peut pas faire abstraction de l'usage de mots adéquats à

la divinité même. L'allusion aux hymnes ne peut qu'être comprise dans cette conception. Chanter un hymne apparaît donc comme le lieu où le discours se réconcilie avec la vie.

En conclusion, on retrace les points communs entre ce qu'on a appris à travers l'hymne de Cléanthe et cette analyse d'Épictète : l'homme qui chante finalement les hymnes avec les dieux, dans les vers conclusifs de Cléanthe, semble coïncider avec la « *koinonia pros ton Dia* » d'Épictète ; l'hymne est chanté par l'homme qui a regardé et reconnu (et est devenu) sa nature même, c'est-à-dire le philosophe ; l'hymne est donc le langage propre du philosophe : Épictète le définit, dans notre passage du début, comme le « plus grand », le « plus divin ».

La question qu'Épictète nous pose, et que nous nous posons aussi, est donc : « *tis logos ?* », « quel *logos* est en mesure de louer ces choses et les exposer ? ». Quel est le *logos* propre de l'hymne ?

Note : Le chant du cygne

Épictète a distingué les hommes des cygnes et des rossignols. Il a dit dans le passage qui porte sur les hymnes, que « si j'étais un cygne, je ferais ce qui est propre du cygne ; si un rossignol, ce qui est propre du rossignol ; mais je suis *logikos* – je dois chanter les hymnes ». Pourquoi Épictète, dans le passage où il assigne aux hommes la faculté de chanter les hymnes, a-t-il proposé une confrontation avec ces animaux ? On retrace donc la tradition grecque sur la figure des cygnes : ils sont décrits partout comme des animaux « chanteurs ». Selon la plupart des sources, mentionnées ici, ils chantent des chants de plainte à la fin de leur vie. Platon a voulu renverser cette tradition : Socrate, dans le *Phédon*, dit être lui-même un « compagnon des cygnes » (en tant que messager d'Apollon). Néanmoins, il souligne, dans un passage également repris par Cicéron dans les *Tusculanae*, que le chant des cygnes n'est pas un chant de plainte, plutôt un chant de joie. Ainsi, on dirait que dans le passage d'Épictète, cygne et être humain pourraient partager le fait d'être messager du dieu et de chanter des chants festifs.

Cependant, dans la *République* et précisément dans le mythe d'Er, Platon a recours encore une fois à l'image du cygne et, dans ce cas, à celle du rossignol aussi. Le cygne est l'animal choisi par Orphée, le rossignol par Tamiris. Les deux sont considérés dans l'Antiquité comme les paradigmes de la poésie. Ce qui est intéressant, ici, c'est que les deux passages platoniciens, dans le *Phédon* et dans la *République*, révèlent le rapport de ces deux cas à la philosophie : il s'agit de deux âmes qui ont bien vécu, mais sans philosophie. Des études récentes sur les rapports entre Épictète et Platon rendent très probable le fait qu'Épictète ait connu ces passages. Cela suggère qu'Épictète pourrait avoir aperçu une distinction entre poésie et hymne : si l'homme et le cygne partagent

l'attitude festive et le fait d'être messager d'Apollon, ils sont cependant séparés par la philosophie.

L'hymne n'est pas simplement attitude festive, ni simplement chant, ni simplement poésie ; il demeure dans l'hymne quelque chose d'essentiellement philosophique.

CHAPITRE IV : *Les philosophes et les dieux*

4. 1. *Le culte* – À qui les philosophes anciens s'adressent-ils lorsqu'ils chantent les hymnes aux dieux ? Qu'est-ce que le « divin », qu'est-ce que ce sont les « dieux » dans la philosophie grecque ? L'analyse de Platon, Cléanthe et Épictète a montré de manière distincte que les hymnes ont pour la philosophie une valeur éminemment philosophique ; néanmoins, un approfondissement des rapports entre philosophie, cultes religieux et conception de la divinité semble à ce niveau nécessaire, afin de nous préserver de l'ambiguïté.

Selon plusieurs travaux, le rapport entre philosophie et religion antique n'est pas de l'ordre de la « foi » : il s'agit plutôt, comme le remarque Babut, « d'honorer les dieux comme le veut la coutume », donc d'un rapport « politique » (Bruit-Zaidman), de « communauté », d'*eusebeia*, c'est-à-dire des pratiques et de rituels de la cité. Les philosophes semblent avoir généralement accepté ces pratiques, en les transformant éventuellement : on retrouve cette dualité chez Platon (qui est polémique dans l'*Apologie* et la *République*, mais plutôt conservateur dans le *Lois*, comme le montrent certains passages) ; chez les Stoïciens, qui accueillent la tradition et pour lesquels le culte était, selon un témoignage de Cicéron, une des preuves de l'existence des dieux (plusieurs passages sont commentés) ; mais aussi chez les Épicuriens, hautement méfiants à l'égard de la religion traditionnelle et pourtant, selon la reconstruction de Festugière et d'après des passages de Philodème, « hommes pieux » au sens ancien.

Néanmoins, le lien qui noue philosophie et religion s'annonce beaucoup plus profond : rendre un culte au dieu est, avec les mots d'Hadot pour Épictète, le « connaître ». Ce point, qui trouve un écho évident dans un passage du *Timée* de Platon, ici cité, suggère que la question des dieux ne se borne pas pour les philosophes à l'observance des cultes et des pratiques, mais qu'elle renvoie toujours à un lien beaucoup plus étroit.

4. 2. *Les dieux* – Une tension double traverse le rapport des philosophes non seulement aux cultes de la cité, mais aussi à leur conception du divin. La philosophie ancienne a édifié son image en marquant la limite entre un monde « pré-philosophique » et un monde « philosophique », précisément autour de l'idée des dieux.

Chez Xénophane de Colophon, dont on retrace ici la conception fondamentale, la pensée philosophique s'oppose pour la première fois à la pensée poétique dans la mesure où la philosophie admet les dieux traditionnels, élabore à côté d'eux une conception du « divin », mais refuse tout anthropomorphisme. « Divin » est en même temps le principe ultime de la philosophie – avec les mots de Gigon : « *das Wesen und der Ursprung des Ganzen* » – et la figure mythologique du dieu.

Cette coexistence essentielle – dont certains auteurs, tels que Jaeger, Wilamowitz, Kerényi et Verdenius, ont retrouvé des « traces » déjà chez les poètes – peut être illustrée par l'histoire du mot grec *théologia*. Il s'agit d'un néologisme platonicien (issu de la *République*), qui désigne aussi bien les convictions des poètes à l'égard des dieux que la nécessaire transformation philosophique de ce savoir. Chez Aristote, les *théologoi* sont les poètes (Hésiode, Homère), mais, en même temps, *théologiké* est le nom donné à la sphère la plus haute de la métaphysique. Chez les Stoïciens, enfin, la convergence entre physique et figuration mythologique des dieux est évidente et décisive, et la *théologia* était pour Chrysippe, selon un témoignage de Plutarque, « le dernier sujet de la physique ».

Ce point suggère qu'en ce qui concerne les dieux, l'enjeu philosophique ne réside ni simplement dans la reprise, resémantisée, de l'ancienne mythologie, ni uniquement dans la prédication « divine » de l'être suprême ou de l'entité ultime de la métaphysique. Ce qui est essentiellement philosophique est leur coprésence, leur cohabitation : dans la rencontre, dans la pensée philosophique, de la mythologie et de la métaphysique. C'est là qu'il faut retrouver la condition de toute hymnodie philosophique.

4. 3. *Métaphysique et mythologie*. Cette coprésence de la tension mythologisante et de la tension théorétique est bien attestée chez les philosophes. On dirait que la pensée antique est avant tout une pensée de la divinité. Chez Platon, les chercheurs ont toujours souligné un « excès de divinité » (Diès), une « *göttliche Allgegenwart* » (Verdenius) : « divin » est un attribut pour un grand nombre d'objets : l'âme, les idées, les dieux olympiques, les astres, le monde, même les sages, *etc.* Ce qui lie ces objets n'est pourtant pas la référence à un concept abstrait de θεῖος, mais le recours au langage de la mythologie. Comme le montrent plusieurs travaux récents, le trait le plus remarquable de la présence du divin dans la philosophie de Platon est l'usage des attributions poétiques traditionnelles même à l'égard de l'idée suprême du Bien : c'est le langage mythologique qui lie des objets théoriquement incommensurables.

Cela signifie que, lorsqu'il s'agit d'un discours sur les dieux traditionnels, sur Zeus ou Éros – ce qui est d'autant plus important pour notre sujet de l'hymne –, on ne suspend pas la recherche philosophique, mais on reste parfaitement solidaire de ses problèmes.

Les dieux traditionnels ne subsistent pas dans une sphère séparée, étrangère à la philosophie.

On analyse donc plus en détail le statut des dieux de la mythologie chez Platon : on souligne, avec le recours à d'autres commentateurs et à des passages du *Phèdre* et de la *République*, que le *théos* est toujours présenté comme ce qui demeure constamment dans sa propre idée, qui « n'est pas capable de la manquer ». Le *théos* est l'idée dans le degré immédiat de sa propre manifestation, car il vit dans la conscience intégrale et permanente du Bien, et il en est « pure intelligence-intelligibilité ». On a aussi parlé d'une « autorévélation » de l'idée dans la figure du *théos* (plusieurs passages sont cités et commentés).

On en conclut que, lorsque Platon chante un hymne à un dieu, il ne s'agit pas simplement d'une pratique culturelle, car les dieux sont « divins » dans cette perception philosophique reformulée du divin, c'est-à-dire du divin envisagé comme divinité du monde dans son intelligibilité, peut-être dans son autorévélation comme intelligibilité. Platon semble nous suggérer qu'un hymne n'est pas simplement adressé au divin envisagé comme substance, envisagé comme un objet séparé, mais plutôt dans le moment de sa manifestation, comme *théos*.

4. 4. *Dieu comme logos* – Le paragraphe vise à discuter la coprésence de deux tensions dans la philosophie stoïcienne également. La différence avec la position de Platon est évidente – la divinité stoïcienne est immanente et qualifiée de « corps ». On cite le passage célèbre de Diogène Laërce où les deux principes « actif et passif » de la réalité sont distingués. Mais on peut souligner également des éléments de convergence : ainsi, pour les Stoïciens, l'attribut de « divin » est appliqué à une multitude d'êtres : le monde, les astres, les éléments, les dieux, le principe, mais aussi les hommes sages. Et cela signifie que, comme chez Platon déjà, la divinité est l'objet essentiel de la philosophie : on comprend pourquoi, dans la division stoïcienne de la philosophie en trois parties, la théologie n'est pas présente, car elle participe parfaitement de la physique.

Quant aux dieux, le registre mythologique est peut-être même plus diffus que chez Platon : le principe divin est dit « rationnel, providentiel, vivifiant, etc. », mais aussi et continuellement « Zeus ». Plusieurs passages, tirés de *SVF* et surtout de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe montrent cette coprésence (Zeus est dit *koinon logon* et *physeōs archēgē*, mais aussi *pater*, et *aeizōonta keraunon* [v. 10], *kelainephes*, *argikéraune* [v. 32]).

Les commentateurs ont fréquemment souligné l'insistance portée sur ce registre double (c'est le cas de Frede, Thom, Long / Sedley, Hadot, Babut), mais, pour ce qui concerne la valeur philosophique de ce registre, ils ont surtout parlé d'une « certaine indifférence » des philosophes au registre mythologique, « comme souvent dans l'usage

grec ». Même l'interprétation, évidemment appropriée, selon laquelle les dieux pluriels ne représentent que la multiplicité des formes que prend la matière divine – un passage célèbre de Diogène Laërce sur l'exégèse allégorique des noms divins est ici commenté, ne répond pas vraiment à la question que nous posons relative au statut effectif des *théoi* et à la dualité du registre mythologique-philosophique.

On a donc recours à un aspect souligné récemment par des commentateurs (Frede et surtout Bénatouïl), c'est-à-dire au fait que les dieux sont aussi indiqués dans les sources stoïciennes comme ceux *quae ratione utuntur*, qui font usage de la raison (du *logos*). Les hommes et les dieux ne se bornent pas à participer du *logos* – comme c'est le cas pour les autres êtres –, mais ils sont agents du processus et font un usage actif du *logos*. Et, contrairement aux hommes, les dieux « ne se contentent jamais de disposer de la raison : elle est, chez eux, sans cesse active » (plusieurs passages sont ici mentionnés et commentés).

Après avoir illustré le sens général et global du faire usage du *logos* chez les Stoïciens (dans son sens, en même temps, éthique et logique), on en conclut donc que, lorsqu'on chante un hymne à un dieu de la mythologie, on célèbre non seulement le principe rationnel du monde, mais aussi toujours ce principe en ce qu'il est objet et sujet (*théos*) d'un « usage », c'est-à-dire dans son être pratiqué, dit, compris, manifesté et dans l'acte même de dire et de pratiquer. Ce n'est probablement que dans cette double acception du divin – la raison qui informe le tout et les êtres rationnels qui reconnaissent et embrassent cette raison – que l'on peut comprendre la coprésence d'une conception théologique et d'un registre obstinément mythologique du divin.

Dans un hymne – chez Platon comme chez les Stoïciens – on ne chante pas simplement un dieu pour des raisons culturelles, ni dans une attitude exclusivement « philosophique » (comme l'ont soutenu plusieurs commentateurs) – c'est-à-dire en adressant un hymne à des entités abstraites ou personnifiées, par exemple l'*areté* ou à la *tyche*. Lorsqu'un hymne est adressé à un dieu, à un *théos*, il chante non seulement le divin comme objet (la nature dans sa divinité), mais aussi le moment essentiel – et qui reste encore à préciser – de sa transparence à lui-même.

DEUXIÈME PARTIE : *Au-delà de l'éloge et de la prière*

La deuxième partie est consacrée à une étude préliminaire de la nature propre de l'hymne ancien et vise à formuler une hypothèse sur les fondements de son affinité avec la philosophie, qui a fait l'objet de la première partie. Deux obstacles se présentent immédiatement à la recherche : il s'agit de deux hypothèses que la tradition – plus ou moins consciemment – a énoncées avant nous et qui se révèlent bientôt être des des

positions erronées, c'est-à-dire que l'hymne est un « acte de louange », un *enkōmion*, et, parallèlement, que l'hymne est une forme de « prière ».

Les deux chapitres qui suivent visent précisément à libérer la recherche de l'ambiguïté de ce recouvrement.

CHAPITRE V : *Critique de la prière*

5. 1. La question d'une distinction possible entre les hymnes et les prières est ici abordée. La difficulté de toute séparation entre les deux genres – et, avec cela, l'opportunité de cet essai de distinction – est bientôt montrée : que l'hymne est à identifier avec une prière est une conviction plutôt répandue parmi les spécialistes, et on ne trouve presque aucune étude qui signale clairement les sphères de compétence respectives (même Festugière, dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, affirme que « comme en tout pays, l'hymne grec est essentiellement une prière »).

En fait, l'hymne est un élément essentiel de la ritualité des anciens : plusieurs travaux d'histoire des religions (Heiler, *Das Gebet* ; Burkert / Stolz, *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, etc.), ont montré que la fonction religieuse de l'hymne et donc son affinité avec la prière sont attestées non seulement chez les Grecs, mais dans presque toutes les cultures anciennes. C'est cet aspect culturel de l'hymne, alors lié à l'occasion de sa composition et de sa prononciation, qui est avant tout à l'origine de cette confusion. On revient donc en détail sur ces travaux récents et on discute les résultats. Pour le monde grec, plusieurs témoignages font référence en outre à la « professionnalisation » des chanteurs d'hymnes dans le cadre des cérémonies officielles et des cultes (Pausanias, Bacchylide, etc.).

L'hymne est donc une partie essentielle du culte, et sa proximité avec la prière découle évidemment avant tout de cette coprésence dans le monde des pratiques religieuses.

5. 2. Mais il y a aussi des raisons formelles qui justifient un chevauchement de l'hymne et de la prière. Certains spécialistes ont même parlé d'une correspondance parfaite entre les parties qui constituent les deux genres. On cherche à ordonner les éléments correspondants : l'hymne est une prière dans la mesure où ses vers finaux constituent normalement une prière. Ce point, déjà remarqué par Ménandre, a été récemment renforcé par des études d'histoire de la littérature. On reconnaît généralement trois parties dans un hymne : *invocatio*, *pars epica*, et, dans sa partie conclusive, une *oratio* (l'identification a eu lieu pour la première fois dans les travaux d'Ausfeld). Deuxièmement, l'hymne et la prière partagent leur adresse à la divinité : ils débutent, les deux, avec une invocation au dieu, et la divinité est, au moins partiellement, l'objet principal du chant.

On se pose donc la question suivante : où faut-il situer le seuil de distinction entre hymnes et prières, s'il est vrai qu'ils se croisent dans leur composition, partagent la même origine et une fonction religieuse similaire, et s'ils ont tous deux la divinité pour objet et pour adresse de leurs discours ?

La recherche de ce seuil a déjà fait l'objet de plusieurs travaux. On les cite et on en discute les positions. Une hypothèse fortement partagée est que la distinction entre l'hymne et la prière est à retrouver dans le recours hymnique à la musique. Une expression de J.M. Bremer a souvent été reprise par les historiens : « a hymn is a sung prayer » (partagée par Versnel, Pulleyn et Zuntz). Jean Rudhardt a pareillement fait valoir que « pour exprimer sa gratitude ou, après un succès, le sentiment de son accord avec les dieux, le Grec ne se contente pas de parler. Il chante. Sa prière prend la proportion d'un hymne », et de même, Simon Pulleyn observe que « the most obvious superficial difference between hymns and prayers consists in the fact that hymns were of their essence musical and prayers were not ».

On montre que cette hypothèse, à notre avis, doit être écartée. Premièrement, parce qu'elle ne fait que confirmer une correspondance essentielle des deux genres : l'hymne n'est qu'une prière, comme ils disent, « une prière chantée ». Deuxièmement, le critère musical est non seulement inessentiel, mais aussi historiquement plutôt inexact (Eduard Norden, puis Wülfing ont montré son inconsistance : « beide können in gebundener Form stehen, oder in Prosa; beide können gesungen, rezitiert oder gesprochen sein, und das von Einzelnen oder von Gruppen, zumal von Chören »).

On fait donc valoir une suggestion (apparemment très triviale) de Wülfing : hymne et prière partagent le fait d'être, eux seuls parmi toutes les formes culturelles de l'Antiquité, des compositions linguistiques consacrées à l'écoute du dieu. C'est dans cette proximité (dans la matière linguistique qu'ils partagent) qu'il faut trouver le moment de leur différence.

Le paragraphe se conclut par un recours à la modernité : la pensée kantienne sur la prière n'est que le refus (c'est-à-dire, indirectement, la reconnaissance la plus efficace) de cette matière essentiellement langagière de la prière, à laquelle il oppose finalement le « prier intérieur », vidé de toute vocalité.

5. 1. *La prière de l'Athénien*

5. 1. 1-3. Qu'est-ce que donc une prière ? Le paragraphe débute avec la définition aristotélicienne de la « prière » qu'on lit dans le *De interpretatione* (IV, 17 a). Selon Aristote, la prière est avant tout un *logos* qui se distingue du *logos apophantikos* (on en discute un peu l'importance dans la tradition philosophique). En insérant l'acte de prier dans un contexte de réflexion sur le *logos*, Aristote paraît tout d'abord conforter notre

hypothèse. Cependant, c'est une lacune et une perte dans son œuvre qui nous permet d'avancer parmi les témoignages : il ne spécifie pas de quelle sorte est le *logos* dont il s'agit dans les prières, et le traité qu'il a consacré spécifiquement à la prière, le *Peri euchēs*, a été perdu.

On cherche donc à combler cette lacune par une analyse des autres sources anciennes. Chez Platon, beaucoup de passages attestent un intérêt pour ces questions. Dans la prière finale du *Phèdre*, Socrate s'adresse à Pan et aux autres dieux locaux, en présentant un exemple très bien réussi de prière antique. On travaille donc sur les affirmations contenues dans plusieurs dialogues (surtout dans l'*Euthyphron* et dans les *Lois*), afin de comprendre ce que fait Socrate dans sa prière, lorsqu'il parle avec le dieu. Le résultat, après un long travail d'analyse, est que la prière est, pour Platon, un *logos* qui « demande » quelque chose. Une prière est avant tout une demande de biens adressée aux dieux.

Les travaux récents sur la religion ancienne confirment cette position (on en cite ici quelques-uns) et l'étendent à l'Antiquité tout entière. Certains passages de Clément d'Alexandrie attribués à Chrysippe confirment la continuité de cette idée dans la pensée grecque ; puis, on montre comment, dans les exemples très éclairants de prières dans l'*Illiade*, la prière coïncide exactement avec une demande (sans recours à d'autres éléments formels).

La conclusion est consacrée à la définition moderne de la prière, qui correspond précisément à l'ancienne conception de « demande ».

5. 2. *La prière du Lacédémonien*

5. 2. 1. Le paragraphe est consacré à vérifier si la prière comme demande a droit de cité dans la philosophie ancienne. Le but est de montrer que la prière devient, dans les expressions philosophiques de l'Antiquité, immédiatement et nécessairement un hymne. Si les philosophes ont admis des prières – dans leurs vies, dans leur pensée, dans leurs modèles idéels –, c'est seulement en gardant la structure formelle de la prière, mais en vidant cette structure de tout contenu.

Pour mettre ce point en évidence, on a recours au dialogue platonicien *Alcibiade II*, qui paraît exemplaire pour la considération philosophique ancienne de la prière (d'autant plus qu'il a été considéré, depuis longtemps et par beaucoup de spécialistes, comme un dialogue « suspect », peut-être d'origine stoïcienne, en tout cas une source parfaitement fiable dans l'Antiquité).

La prière fait l'objet principal de ce dialogue. Nous apprenons (à travers le résumé du dialogue et l'analyse des passages principaux) que : la prière est un sujet très important pour la philosophie (« *tēn megistēn synnoian* »), car Socrate la présente comme un

problème théorétique essentiel ; qu'en fait elle affronte avant tout la question de la connaissance du bien : il s'agit de la tâche la plus difficile pour les mortels, c'est-à-dire, de reconnaître dans le monde ce qui est bien et de le demander au dieu. On montre à ce niveau que les affirmations de Socrate à ce propos ne sont pas originales, mais qu'elles correspondent à une conviction répandue chez d'autres philosophes (par exemple Pythagore et Aristote ; on mentionne ici en outre d'autres dialogues platoniciens et un témoignage de Xénophon sur Socrate).

La formulation d'une prière implique donc des présupposés inadmissibles aux philosophes : la conviction d'être savant sur ce qui est bien, l'attribution de la méchanceté aux dieux (dans le cas où ils sont considérés comme responsables du mal pour les mortels, si les biens demandés ne sont pas assurés), la présupposition d'une logique d'échange chez la divinité.

5. 2. 2. Mais l'*Alcibiade II* est aussi le dialogue qui nous donne des indices pour la formulation d'une « prière philosophique ». Socrate, citant un ancien poète, la définit comme la « prière du Lacédémonien », ou « *euphēmia* » ; elle n'est que la demande que le bien, qui est chez le dieu, soit (au-delà de toute définition, de toute identification du bien). Le philosophe ne peut demander que le simple avoir lieu du bien. À y bien regarder, la seule prière possible pour la philosophie est donc une *non-prière* : elle ne peut plus demander – elle a reconnu l'impossibilité de demander ce qu'on ne connaît pas. Socrate lui-même définit cette prière comme « quelque chose d'absurde » (μάργον τι μοι δοκεῖ εἶναι) (*Alcib. II*, 148 a).

5. 2. 3-4. On propose donc une critique de l'interprétation courante de la prière du Lacédémonien (Festugière, Dorival), d'après laquelle il s'agirait d'une « intériorisation » du prier chez les philosophes, c'est-à-dire de la conversion des bien demandés en des biens uniquement « spirituels ».

Notre hypothèse est plutôt la suivante : la prière philosophique est la formulation de l'impossibilité de prier, c'est-à-dire de demander, et à la demande se trouve substituée une « répétition » du dieu (de ce qui est le dieu ou de ce que le dieu a demandé : en ce sens un « hymne »). Les philosophes ne demandent à chaque fois aux dieux auxquels ils s'adressent que le bien qui est le bien propre de ces dieux. On en trouve une correspondance parfaite dans les anciens hymnes védiques, dans lesquels fréquemment l'hymne n'était que la prononciation du nom du dieu coïncidant parfaitement avec la demande qu'on lui adressait.

Chez Platon, cet aspect prend la forme d'une circularité : Socrate demande au dieu ce que le dieu lui a demandé de faire ou d'être (on donne des exemples tirés du *Phèdre*, de

la *République*, du *Banquet*, etc.) ; enfin, un témoignage de Maxime de Tyr, rhétoricien du II^e siècle, montre que lui aussi, en parlant de Socrate, avait bien compris cet élément de circularité.

Le mot « *euphēmia* », que Socrate a utilisé pour la prière philosophique, paraît lui aussi confirmer cette hypothèse : on le traduit d'habitude aussi bien par « *pia riservatezza* » (« pieuse confidentialité ») que par « louange » – la prière du philosophe est silencieuse à l'égard des biens et, à la fois, laudative du dieu (de plus, une étude de Benveniste confirme cette signification double). Elle est une prière « impossible » (qui se tait) et en même temps l'énoncé de ce qu'est le dieu (en ce sens elle est un hymne, un *logos* de louange).

5. 2. 5. On retourne enfin à Aristote : le seul fragment du *Peri Euchēs* qui nous ait été transmis (par Simplicius, dans son commentaire au *De caelo*) n'est qu'une description théorique du dieu. Plusieurs commentateurs ont défini cette œuvre comme une prière elle-même, c'est-à-dire une « prière philosophique », où le *euchesthai* coïncide avec le *noein*, et où il est question de la nature de l'être « divin » et de sa manifestation dans la philosophie.

On récapitule donc les résultats de cette étude qui a montré l'impossibilité de la prière de demande chez les philosophes et l'exigence de sa transformation en hymne (et donc notre nécessaire transition vers l'hymne).

Annexes

I. Maxime de Tyr et la prière de Socrate.

On retrace les argumentations de Maxime de Tyr dans sa dissertation sur la prière. À l'égard de toutes questions religieuses, dit-il, la philosophie est nécessairement une « poésie ». Lorsqu'il s'agit des dieux, poésie et philosophie « ont la même voix ». Maxime confirme toutes nos hypothèses sur le fait que la prière de demande n'est pas permise pour la philosophie, et insiste, lui aussi, sur l'ignorance de celui qui demande des biens aux dieux. On montre que Maxime est effectivement, comment on dit, un rhéteur d'inspiration platonicienne, mais qu'il maintient aussi des aspects des autres philosophies grecques (par exemple la question de la *pronoia*, de l'*heimarmenē*, de la *tyche*). Il affirme avec clarté que la prière des philosophes ne peut pas demander, mais qu'elle est une *omilia kai dialektion*.

II. La prière du Lacédémonien : autres sources.

Il y a aussi d'autres raisons à l'origine de la méfiance des philosophes grecs à l'égard de la prière, qui ne sont pas explicitées dans le *Alcibiade II*. La principale implication

philosophiquement inadmissible est la suivante : la conviction que les dieux peuvent changer leurs intentions en fonction des demandes des mortels. On mentionne ici un long passage célèbre de l'*Illiade* où cette prétention est bien exprimée : les dieux, y est-il dit, exaucent les désirs des orants. On montre que cette présomption d'efficacité caractérise la prière depuis toujours (un texte de Marcel Mauss sur des populations australiennes anciennes le confirme), et on indique les lieux où les philosophes l'ont explicitement refusée (Héraclite, Xénophane jusqu'aux Stoïciens et, à travers la philosophie médiévale, jusqu'à la modernité kantienne).

CHAPITRE VI : *Critique de l'éloge*

6. 1. Le but de ce chapitre est d'analyser la définition de l'hymne comme « louange du dieu », afin d'esquisser une distinction entre les hymnes (qui célèbrent les dieux) et les « *enkōmia* » (qui célèbrent les hommes et les héros) et d'identifier la nature proprement hymnique de la louange.

L'identification de l'hymne avec un éloge (un « éloge du dieu ») a été probablement établie dans la tradition par une expression platonicienne contenue dans le livre X de la *République*, où Platon juxtapose « hymnes aux dieux et louanges aux hommes valeureux ». Mais les spécialistes (on mentionne ici en particulier La Bua, Cassola et Pernot) ont retracé dans la littérature latine la forme définitive de cette correspondance : le terme grec « *hymnos* » est remplacé par « *laus* » ou par « *carmen* ». Quintilien, Isidore de Séville, Cassiodore et Emporius ont réfléchi eux-mêmes sur le mot grec et sur les correspondances latines, en montrant les difficultés de traduction. On constate ensuite que la confusion est déjà présente chez les poètes grecs anciens, de Pindare jusqu'à Théocrite, qui en fait une sorte de parodie. Hymnes et éloges ont été, évidemment, identifiés les uns avec les autres (jusqu'à la définition de l'hymne comme « *enkōmion* du dieu »), parce qu'ils ont en commun la louange : il faut donc rechercher dans la nature de la louange leur différence décisive.

6. 2. Avant d'analyser la forme de louange en question dans les hymnes et dans les éloges, il semble opportun d'indiquer l'importance générale de la louange dans toute la littérature ancienne. Dans l'épopée en particulier, la louange est en fait l'élément essentiel qui fait la poésie : on peut parler à ce propos d'une sorte de « sur-genre » ou d'« anti-genre », ce qui constitue la matière même de la poésie à ses origines (cette hypothèse a été déjà formulée par Gregory Nagy et Marcel Detienne).

Il y a au moins deux aspects qui semblent confirmer ce caractère essentiel : le mot grec *épainos* (« louange »), dont on retrace ici, avec Chantraine et Hofmann, l'histoire et

l'étymologie, signifie proprement « chose dite, récit » (Chantraine : « se dit d'abord de paroles, de récits chargés de sens ; notamment une fable instructive »), et il partage sa référence essentielle à l'acte de parole avec les mots *logos*, *mythos* et *epos*.

Ensuite, on suggère comment dans la poésie homérique et dans l'œuvre d'Hésiode la louange n'a pas besoin d'être exprimée dans une forme encomiastique, car le fait même d'être objet du récit implique pour les héros la gloire éternelle. Cette valeur essentielle, originaire et langagière, de la louange poétique archaïque est confirmée aussi bien par les travaux modernes que par les mots des poètes grecs et, enfin, par la philosophie même. Pour le premier cas, on mentionne les travaux de Benveniste, Nagy et Dumézil ; pour le second, on reprend certains vers d'Homère, d'Hésiode et de Pindare, qui expriment clairement que la tâche première et la plus propre du poète est de « chanter la louange », de « donner la gloire ».

Pour le troisième cas, c'est-à-dire pour la philosophie, on analyse un passage de la *Poétique* d'Aristote, dans lequel la *poietiké* est définie dans son intégralité comme déterminée par son objet « louable » ou bien « blâmable ». D'un côté, Aristote classe comme un ensemble *epos*, hymnes, louanges et tragédie (dont l'objet est « *spoudaios* », « excellent, élevé »), de l'autre, comme un autre ensemble, le *Margis* homérique, les invectives iambiques et la comédie (dont l'objet est « *phaûlos* », « ordinaire, bas »).

Le paragraphe se conclut sur la question suivante : si la louange est l'élément caractéristique de la poésie grecque dans son intégralité, dans quelle mesure est-il cependant possible de distinguer les hymnes et les éloges sur la base de la louange ? Qu'appelle-t-on, dans la Grèce ancienne, *louer* ?

1. Louange poétique

6. 1. 1. *Enkōmion* – Il faut donc analyser soigneusement ce qui définit la nature propre des éloges et de la louange qui les constitue. On expose ici l'histoire du genre encomiastique, en retraçant son évolution depuis la poésie chorale (Pindare, Bacchylide, Sémonide) jusqu'à la rhétorique de la Seconde Sophistique et aux développements latins. On remarque la distinction des sous-genres (épiniciques, panégyriques, *etc.*), on illustre la structure commune de composition (vie du personnage qui fait l'objet de louange, sa naissance, son éducation, ses vertus, ses œuvres, *etc.*) ; enfin, on énonce la variété des objets possibles (les héros, les souverains, les populations et les villes, et, avec les exercices rhétoriques, aussi le sel, la mouche, *etc.*).

6. 1. 2. Après avoir esquissé un cadre succinct, mais complet, de ce qui fait un *enkōmion* dans l'Antiquité, on se demande donc quelle est la conception de la louange qui se trouve impliquée dans ces éloges.

Il y existe avant tout une forme de la louange qui est consacrée à la célébration de la vertu. L'importance des éloges, dans le monde ancien, correspond évidemment à la portée de la considération grecque de l'*arété*, la vertu, l'excellence. On mentionne ici des passages de Pindare qui soulignent la nécessité de manifester « la beauté » et ce qui « a de la valeur », et des travaux récents sur le rapport entre *arété* et poésie ancienne (Carchia, Kerényi). On voit comment, chez les poètes eux-mêmes, la louange est chargée de montrer le « beau » du monde, l'*arété* étant le signe d'une nature supérieure, et ce qui ouvre ainsi, dans le chant de louange, « un espace d'immortalité dans la caducité ». Kerényi a illustré cet aspect avec le recours au concept de « vision festive », une sorte de contemplation de la nature parfaite qui se montre parfois dans ce monde – dans la fête de la célébration communautaire « on devient dieux ».

Louer signifie donc avant tout célébrer l'*arété*, la diffuser dans la communauté et, en même temps, conduire par le chant à la contemplation de « l'harmonie du monde ».

6. 1. 3. C'est cette capacité de conférer gloire et mémoire à l'objet de louange qui a mené bientôt à un renversement du contenu de la louange encomiastique. Le paragraphe vise à analyser l'usage des éloges en vue de la persuasion oratoire et du prestige politique.

La coappartenance de la gloire et de la louange est illustrée à travers l'image de la déesse Aphrodite, telle que proposée par G. Carchia. Aphrodite est en fait dans le mythe une figure ambivalente : image de la lumière et de la splendeur de beauté, elle garde en même temps une part d'ombre, un côté obscur, la « tension vers Arès ». Elle est force persuasive et séductrice, dans laquelle demeure une tension vers le mensonge et l'illusion.

Dans l'ancien *enkōmion*, deux aspects s'imposent bientôt : la capture de la « lumière sur l'*arété* » dans une célébration indifférente à la qualité effective de l'objet de louange, et, par conséquent, une conception utilitaire de la parole, conçue comme puissance créatrice de la réalité.

On consacre ainsi la partie suivante à l'interprétation de Marcel Detienne, contenue dans son livre célèbre *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* : d'après Detienne, l'éloge a une fonction sociale et une valeur politique ; en affirmant la victoire et les vertus de l'objet de louange, il s'insère dans la communauté et en détermine le fonctionnement intérieur.

La louange archaïque sert à définir le rôle des héros dans leur communauté, à le déterminer entièrement : « en définitive, un homme vaut ce que vaut son *logos* », c'est-à-dire le récit du poète sur lui. Il s'agit de la fonction « souveraine » de la poésie, qui exerce

son pouvoir en déterminant la vie et la mort des héros. On dirait donc que les *enkōmia* ont développé l'ancienne fonction laudative de la poésie dans une direction politique, concernant les rapports au sein de la communauté. Certains passages de l'*Illiade*, au sujet d'Hector et d'Achille, semblent en effet l'attester.

Deux aspects paraissent, à ce niveau, décisifs : la parole de louange, ainsi transformée, noue un rapport spécifique avec la mémoire, c'est-à-dire la relation entre le temps et le savoir, dans la mesure où elle détermine ce qu'il faut savoir et ce qu'il faut oublier ; on donne des explications sur la question de la permanence du « nom » dans le temps et de la signification de la gloire « immortelle ».

Deuxièmement, la louange encomiastique a son fondement dans la puissance performative : elle « réalise », *krainei*, le destin de l'objet de louange ; pour reprendre une expression de Detienne : elle « devient une puissance, une force, une action », « par la puissance de sa parole, le poète fait d'un simple mortel "l'égal d'un Roi" ; il lui confère l'Être, la Réalité ; sa louange est qualifiée d'ἔτυμος ». La parole n'est pas commémoration des événements extralinguistiques, mais c'est la réalité qui est déterminée et agit comme un miroir de ce qui se passe dans la parole. Le rapport à la sophistique est évident.

6. 1. 4 *L'enkōmion de Gorgias* – Le paragraphe, qui est une sorte de passage vers la louange en question dans les hymnes, est consacré à une analyse spécifique de l'*éloge d'Hélène* de Gorgias, où tous les éléments de la louange encomiastique paraissent représentés. On esquisse avant tout les raisons de son importance pour notre question : il s'agit d'un *enkōmion* (ainsi nommé dans le titre et dans le texte) ; le début du discours définit le rôle du langage dans la détermination de ce qui est à louer et ce qui doit être objet de blâme ; l'indifférence pour cette disposition est à la fois une faute morale (ἀμαρθία) et théorique (ἀμαθία).

On propose de lire dans le texte de Gorgias une distinction entre deux formes du *logos* : en parlant du *logos* qui « a forcé » Hélène, Gorgias décrit, d'un côté, le *logos* de la « poésie entière » (τὴν ποίησιν ἅπασαν). Il s'agit d'un *logos* qui provoque de la souffrance (on cite et analyse le passage textuel concerné). De l'autre côté, cependant, Gorgias semble reconnaître un *logos* différent, auquel il attribue une puissance divine, et qui a pour vocation de « faire cesser l'inquiétude, d'éloigner la tristesse, de provoquer le plaisir ». L'impression d'une distinction entre deux formes de *logos* paraît être confirmée par une expression de Gorgias, qui dit vouloir « passer à un autre *logos* », en spécifiant, en outre, qu'il fera « cesser toute affliction ».

L'expression du « passage à un autre *logos* » est considérée comme plutôt obscure par les spécialistes (Untersteiner, Girotto-Bevilacqua, Cassin). On propose de suivre une

suggestion de Portulas, d'après laquelle il est possible que Gorgias ait voulu faire ici référence à Pindare, à un passage où le poète définit comme un « passage » un *logos* spécifique, c'est-à-dire le *logos* des hymnes. On montre donc que la suggestion est non seulement très remarquable pour nous, mais tout à fait raisonnable, et cela pour deux raisons : 1) dans les hymnes homériques, l'autoréférence au langage hymnique se présente toujours comme un *logos* qui « passe à un autre *logos* » (plusieurs exemples sont mentionnés) ; 2) dans la phrase qui suit, Gorgias définit le *logos* dont il s'agit chez Hélène en le nommant précisément un « hymne ». Même si le passage est très corrompu (« *locus deperditus* »), on peut essayer d'en tirer des indications précieuses pour les hymnes et leur langage propre.

À travers une analyse spécifique du texte et l'étude des commentaires modernes, il semble raisonnable de pouvoir conclure enfin que : le *logos* (des « hymnes ») qui a persuadé Hélène paraît avoir une puissance divine de persuasion qui se situe en deçà de toute distinction du vrai et du faux (Diano, Bona) ; sa nécessité semble avoir à faire plutôt avec le plaisir (dans une note, on cite quelques passages sur la puissance de la persuasion sans tromperie, qui est de la nature du *terpein* de la poésie) ; enfin, il est la source des deux puissances de la louange et du blâme, mais sans jamais coïncider avec elles.

Dans le texte de Gorgias, on dirait qu'une reprise de la parole laudative archaïque a lieu à travers la réunification des deux directions, dont l'une (la parole de louange comme beauté, lumière et vérité) apparaît pour un instant sous le nom d'« hymne ». La rhétorique n'est que l'appropriation de ce noyau puissant de la parole. Et l'hymne se montre pour la première fois sur le seuil très subtil entre sophistique et philosophie, louange et encensement, savoir prétendu et savoir désiré.

2. Louange philosophique

6. 2.1 On introduit donc finalement la question de la critique philosophique aux éloges. Le point de départ est une affirmation d'Aristote, contenue dans l'*Éthique à Nicomaque*, selon laquelle il n'est pas possible de « louer les dieux ». En fait, une certaine méfiance de la philosophie à l'égard des *enkōmia* se montre dans plusieurs perspectives : on mentionne la distinction d'Aristote entre *épainos* et *enkōmion* (distinction entièrement théorique, qui n'a pas de correspondances dans l'usage effectif des sources anciennes) ; puis, on analyse les raisons du refus aristotélicien des *enkōmia* pour la divinité : un éloge implique une certaine relation avec ce qui lui est supérieur, ce qui est impossible pour la divinité et le bien. La divinité, nous dit Aristote, est la source de toute louabilité, donc il serait « ridicule » d'en faire un « éloge ». Ensuite, on montre que, si la louange de l'éloge

est à toujours comprendre dans sa relation avec le blâme, elle ne convient pas pour les dieux (on cite un passage platonicien sur l'acte « terrible » de blâmer les dieux).

Surtout, l'éloge exhibe la prétention de connaître son propre objet : c'est sur ce point qu'il faudra rechercher la raison principale de son caractère inadmissible pour la philosophie.

6. 2. 2. C'est son fondement dans le « savoir » et dans le pouvoir d'établir son propre objet qui fait de l'*enkōmion* une cible privilégiée de la critique philosophique, platonicienne en particulier. Le *Banquet* est le dialogue de Platon où la question de la louange encomiastique devient essentielle et croise la question de la philosophie et de son rapport avec la *sophia* : l'éloge est l'objet principal de la discussion ; Agathon vient de gagner une compétition tragique (lieu d'origine de toute performance oratoire de l'éloge) ; et « *enkōmion* » signifie précisément « dans le banquet » (on retrace dans une note une discussion sur l'étymologie, y compris une brève réflexion d'Aristote à ce sujet).

On montre, avant tout, que les discours des invités correspondent parfaitement à la structure traditionnelle des *enkōmia*, à travers l'énumération des parties canoniques chaque fois reprises (biographie, énumération des vertus, histoire mythique, etc.). Puis, on analyse la réaction de Socrate : les interlocuteurs croient avoir loué le dieu Éros, mais ils n'ont que prétendu le louer, comme Agathon lui-même va l'avouer (« je ne savais rien de ce dont je parlais »).

La critique de Socrate, à son tour, correspond exactement à celle de tous les autres dialogues : ceux qui ont fait l'éloge ont exhibé un savoir qu'ils ne possèdent pas. Ils sont comme « les rhéteurs ». La question de la louange devient ainsi immédiatement l'une des questions philosophiques fondamentales. « Louer » semble correspondre ici à l'acte de « répondre », c'est-à-dire au fait de croire être en condition de répondre en esprit de connaissance aux questions posées par Socrate. (Parmi les commentateurs modernes, seuls Léon Robin et Louis Méridier paraissent avoir compris l'importance philosophique de la louange dans le *Banquet*).

Quel est donc l'éloge à Éros qu'il faudra composer philosophiquement ? On appelle ici « hymne », en suivant les mots de Phèdre même au début du dialogue, l'éloge que Socrate va composer pour Éros (à travers une rhétorique claire du passage à un « nouveau discours », à une manière différente de parler d'Éros). Il s'agit du discours de Diotime : un discours qui, en pleine continuité avec les louanges prononcées (la structure y est maintenue, Diotime cite la « gloire éternelle », etc. : on est parfaitement dans un éloge) n'est qu'un exercice de philosophie. L'hymne à Éros est, en même temps, un hymne « philosophique » à la philosophie comme à ce qui « se trouve entre savoir et ne pas savoir ».

On voit comment dans *Le Banquet* la philosophie n'a pas besoin d'un « hymne » pour être hymnique. Nous apprenons ainsi, à travers ce dialogue, non seulement ce qui rend l'*enkōmion* antithétique contraire à la philosophie, mais aussi ce que la philosophie considère vraiment hymnique, c'est-à-dire ce qui a interrompu toute continuité avec la louange qui implique savoir et pouvoir sur son objet.

6. 2. 3. On analyse donc ultérieurement ce rapport entre savoir philosophique et savoir des éloges. On montre que l'objet véritable du dialogue platonicien *Ion* n'est pas vraiment la rhapsodie (rapidement comprise par Socrate) ou la poésie (dont il trouve après quelques passages la définition propre), mais l'activité d'Ion, qui est celle d'être un « loueur » d'Homère (« *Homēron epainētēs* »). À l'appui de cette interprétation, on apporte quelques indices textuels et on mentionne certains commentaires, qui ont incroyablement écarté cette hypothèse immédiatement après l'avoir parfaitement énoncée. *Epaineîn* est à nouveau à comprendre dans la prétention d'Ion à être savant aussi bien sur la poésie (et donc sur tous les poètes) que sur tous les sujets traités par Homère dans son œuvre. Socrate paraît nous dire, à travers son opposition entre *technē* et *enthousiasmos*, qu'il faudrait posséder une sorte de savoir absolu pour être effectivement des « loueurs » d'Homère.

La critique semble donc correspondre à celle développée dans le *Banquet*. Cependant, il n'y a pas de côté finalement « hymnique » à opposer à ces éloges. Dans le *Ménexène*, qui met en scène une épitaphe – donc l'une des formes les plus caractéristiques de l'*enkōmion* –, Socrate conclura avec un geste de honte, en priant son interlocuteur de ne pas diffuser ces « discours politiques ».

La conclusion, tenant compte des éléments du *Banquet* et des autres dialogues analysés, est que le philosophe ne renonce pas à célébrer le dieu et le bien, mais n'exhibe pas non plus le savoir nécessaire à cette célébration. On dirait que ce qui est dévoilé au philosophe c'est plutôt le lieu de la *louabilité*, qui ne paraît jamais se déterminer en louange définie d'un objet déterminé.

Note. Dans une note, on discute une objection possible : non seulement les hymnes, mais aussi les éloges paraissent, dans certains passages des dialogues, également pouvoir être admis pour la philosophie. Après avoir mentionné les lieux qui semblent soutenir effectivement cette objection (parmi lesquels le passage, dans la *République*, où les hymnes sont indiqués comme ce qui fait exception à la critique des poètes), on remarque qu'en premier lieu il s'agit toujours d'éloges poétiques et jamais d'éloges rhétoriques, c'est-à-dire indifférents à la véridicité de leurs paroles (on suit aussi ici une étude de Pernot) ; que, deuxièmement, tous les passages dans les *Lois* semblent s'expliquer par des

raisons d'ordre politique ou pédagogique, voire institutionnel – donc non pas par une raison qui serait éminemment philosophique. Enfin, c'est le *Banquet* qui témoigne de l'irréductibilité des hymnes à la louange encomiastique : il ne s'agit pas, simplement, de dire des mots élogieux sur les dieux, car on ne comprendrait pas pourquoi les éloges qui précèdent le discours de Socrate, et qui disent du bien d'Éros, ne sont pourtant pas acceptés par lui.

L'hymne n'est pas simplement un éloge du dieu, mais, comme on l'a montré dans la relecture du *Banquet*, il est avant tout l'acte d'accès à la louabilité.

6. 2. 4. Enfin, c'est la considération stoïcienne de l'éloge qui fait l'objet de ce chapitre. Chez Épictète, on semble reconnaître une continuité avec la position socratique. On analyse en particulier le ch. XXIII du livre III des *Entretiens*. Une lecture superficielle laisserait croire que les *enkōmia* sont critiqués pour les raisons habituelles : l'objet de la louange n'a pas vraiment les qualités qu'on lui attribue. Mais une raison plus profonde semble résider ailleurs : même si on dit la vérité sur l'objet de louange, cela ne suffit pas, car « il faut comprendre vraiment ce qu'on dit ». La solidarité avec Socrate est évidente, et il n'est pas étonnant que le passage suivant soit consacré à la figure paradigmatique de Socrate, qui « disait ne jamais rien savoir ». Ni la louange de l'étudiant adressée au philosophe, ni celle du philosophe ne peuvent donc être admises par la philosophie. Et cela est d'autant plus cohérent, si on considère ce qu'Épictète attribue à la philosophie : la pensée philosophique est parfaitement intégrée dans une dimension de louange. En tirant un exemple du chapitre VI du livre I, on lit que la philosophie doit « louer la providence ». Si le philosophe ne peut pas louer les objets, il doit cependant reconnaître avant tout la *louabilité* du tout.

Dans la *Conclusion*, on résume ce qu'on a appris sur l'hymne par sa confrontation avec les éloges, c'est-à-dire, surtout, les qualités de *l'enkōmion* qui n'appartiennent pas aux hymnes. On énumère donc ces qualités.

En outre, on récapitule les positions des philosophes à l'égard de l'éloge, qui semblent s'y opposer : chez Aristote, *l'enkōmion* adressé aux dieux est dit impossible en soi ; chez Platon et Épictète, il n'est pas admis à cause de celui qui fait la louange et qui n'en a pas le savoir suffisant.

Dans une note conclusive de la deuxième partie (*Note. Rühmen, das ist's !*), on cite enfin une poésie de Rilke, dans laquelle le poète montre très efficacement ce qui, d'après ce chapitre, semble se manifester lentement comme l'enjeu des hymnes et de leur valeur philosophique intime : la mise en forme d'une nature originellement laudative de la parole poétique, libérée de toute prétention sur son objet.

TROISIÈME PARTIE : *La parole de l'hymne*

Après avoir retrouvé dans la philosophie des traces de sa vocation hymnique et avoir développé, avec les philosophes, le cadre théorique dans lequel elle s'inscrit, après avoir analysé les raisons pour lesquelles l'hymne ne doit être identifié ni avec les prières, qui s'adressent également aux dieux et qui partagent avec les hymnes une participation aux pratiques culturelles, ni avec les éloges, qui ont une nature analogue de louange, on se pose finalement la question directe : qu'est-ce qu'un hymne ? Quel est le trait essentiel de sa parole ? Dans quelle mesure peut-on lui retrouver un intérêt spéculatif ?

La troisième partie est consacrée entièrement à l'étude de l'hymne ancien et de ses caractéristiques propres. Comme on le verra, il s'agit d'une question beaucoup moins évidente que ce qu'on pourrait imaginer.

CHAPITRE VII : *Au-delà des genres*

7. 1. Une recherche sur la nature de l'hymne dans les textes des commentateurs modernes et des études critiques de littérature aboutit à un résultat imprévu : selon la grande majorité des études, une définition univoque et définitive de l'hymne n'est pas possible. Plusieurs travaux sont ici mentionnés, et la seule réponse qu'on trouve à notre question – qu'est-ce qu'un hymne ? – est qu'il s'agit d'un genre dépourvu « de toute spécificité », pratiquement « indéfinissable ».

On annonce que, en revanche, la tradition ancienne semble avoir défini l'hymne avec clarté, mais que, en même temps, l'inquiétude des chercheurs contemporains ne peut être dépourvue de signification. Il faut donc reconstruire l'histoire des définitions anciennes de l'hymne et chercher à comprendre les raisons profondes de sa prétendue nature insaisissable.

7. 2. On réalise ici une reconstruction des tentatives anciennes de définition de l'hymne. La définition la plus exhaustive – on dirait la définition définitive – semble être celle d'Isidore de Séville, dans les *Etymologiae* (VII^e siècle apr. J.-C.), selon laquelle l'hymne a trois conditions de composition : le chant, la louange, l'adresse à Dieu.

On remonte donc aux sources précédentes : chez Platon, considéré en outre comme le premier à avoir réfléchi explicitement sur les genres poétiques (on esquisse une histoire de cette réflexion dans une note), on retrouve une définition analogue dans le passage, pour nous désormais célèbre, de la *République*, où les hymnes sont assimilés aux louanges. Ailleurs, la caractérisation de l'hymne prend des formes à peine différentes :

dans les *Lois*, les hymnes sont dits être des « prières aux dieux » (*Leg.* III, 700 b 1-2), ou bien des « prières avec louange » (VII, 801 e 1-4), chantées « aux dieux » et « aux démons et héros ».

Ces éléments semblent se maintenir tout au long de la tradition suivante : on mentionne et commente les définitions du grammairien Denys le Thrace (l'hymne est « une poésie » avec louanges aux dieux et aux héros), celle tirée de l'*Etymologicum Gudianum*, une définition de Didymus Chalcenterus, la définition de Proclus, qui étend la distinction hommes / dieux à la poésie dans son intégralité, et enfin celle de l'orateur Ménandre.

On remarque que les sources anciennes livrent une image plutôt cohérente de l'hymne : un genre poétique de louange aux dieux ou, en général, aux êtres supérieurs, parfois assimilé à la prière ou à un acte de remerciement.

On annonce que, cependant, dans son usage courant dans les textes des poètes et des philosophes mêmes, l'hymne paraît de toute évidence échapper à ces tentatives, postérieures et artificielles, d'en esquisser un profil si bien défini.

7. 3. On énumère soigneusement tous les lieux où les sources anciennes démentent cette univocité prétendue de l'hymne. Avant tout, c'est chez Platon qu'on retrouve une insoupçonnée coexistence : l'hymne trouve parmi les dialogues le lieu originaire et fondateur de sa définition ancienne et, en même temps, il est sans cesse référé à toutes sortes d'autres genres poétiques. D'ailleurs, dans un passage des *Lois*, Platon affirme avoir donné sa définition afin de se libérer de l'effective « confusion de tout avec tout ». Il s'agit donc d'une opération tardive sur un objet en lui-même beaucoup moins univoque.

Une liste des lieux tirés des dialogues platoniciens montre donc que le philosophe a régulièrement appelé « hymne » tantôt les éloges aux héros et aux hommes bons, en « confondant sans cesse adresse divine et profane » (La Bua / Velardi), tantôt la poésie en général, la tragédie, ou encore les discours sur la justice et l'injustice, le chant pour les hommes méchants, pour les monts d'Atlantide, le chant pour les arts, et, incroyablement, jusqu'à son contraire : le discours de blâme, même la « plainte ».

Il est évident – et les commentateurs l'ont déjà remarqué – que, chez Platon, l'hymne paraît incroyablement et irrémédiablement assimilé à « toutes sortes de discours », en se présentant comme un genre très générique, presque, comme on l'a défini, « universel ».

7. 4. Cette « universalité » de l'hymne, qui ne se limite pas à un genre unique, est repérée ensuite dans les sources poétiques elles-mêmes. La tendance mimétique et dissimulatrice de l'hymne n'est pas simplement le signe d'une incohérence intérieure à l'œuvre de Platon, mais une caractéristique étendue et dominante.

La liste des passages où l'on définit comme « *hymnos* » des compositions dont l'apparence est complètement étrangère à l'image confectionnée par les commentateurs est même plus longue que la liste des références platoniciennes. On mentionne ici des passages de l'*Odyssée*, où l'on appelle « hymne » un récit épique au sujet de batailles ; épique est également le sens d'« hymne » dans plusieurs passages d'Hésiode (ici mentionnés), et dans des sources tardives (telles que l'*Anthologia Palatina*). Mais l'hymne est aussi assimilé au *threnos*, ancien chant de plainte, que Platon avait soigneusement distingué de l'hymne (dans un passage des *Lois* qu'on cite ici), mais qui est désigné avec le nom « *hymnos* » par exemple dans des passages d'Eschyle tirés de plusieurs tragédies et encore dans des scolies ; il est assimilé au chant de symposium (Euripide, Xénophane, Anacréon, *etc.*), au chant nuptial, au chant choral, aux formules magiques, aux poèmes érotiques, au *nomos*, et à beaucoup d'autres genres de l'Antiquité – comme une liste de citations anciennes et aussi un renvoi à d'autres travaux sur le sujet le démontrent dans le texte.

7. 5. On tire ainsi des premières conclusions sur la nature de l'hymne ancien. Le lieu qu'occupe l'hymne parmi les genres est, de toute évidence, incertain. On comprend l'hésitation initiale des commentateurs modernes, qui avaient qualifié la définition traditionnelle de l'hymne (de Platon jusqu'à Isidore) comme un « *remedium desperationis* ». On se demande donc ce qu'on devrait retenir de cette confusion des acceptions.

En refusant la résignation répandue parmi les spécialistes (qui ont soutenu que l'hymne est « n'importe quelle composition littéraire » et même non littéraire, donc matière générique et insaisissable, tantôt prière, tantôt éloge, tantôt son contraire même, le *threnos*, *etc.*), on suggère que ce dualisme concernant l'hymne est, en vérité, un indice très précieux. Elle nous dit que l'hymne ancien est en même temps un genre bien défini (poésie de louange aux dieux), avec ses caractéristiques formelles et ses finalités bien connues, et le fil qui noue le langage poétique dans son intégralité, qui le maintient comme un substrat essentiel. C'est dans sa forme traditionnelle et reconnaissable que l'hymne est perçu dans l'Antiquité comme le nom qu'on peut donner à toute composition. Ce que les historiens ont appelé un « manque de distinctivité sémantique », « un manque absolu de toute détermination », n'est probablement que l'effet de cette coprésence : l'hymne en tant que genre (indéniablement) codifié et l'hymne en tant que principe commun à la production poétique dans son ensemble.

Vraiment « hymnique » semble être, à ce niveau, le lieu où les deux tensions se rencontrent. La conclusion vise à souligner et préciser l'enjeu de cette coexistence, qui,

dans une perspective générale, suggère que l’hymne est en proie à l’ambivalence, entre un noyau insaisissable de la parole et son entrée nécessaire dans un *eidos*, une forme.

Note. Étymologie du terme “hymnos”

7. 6. Il est possible que demeurent, dans la sémantique du terme grec hymne, des traces de sa nature propre. On présente donc une étude sur l’étymologie du mot “*hymnos*”. De manière solidaire avec l’analyse qu’on vient d’achever sur son usage littéraire, il faut constater également dans ce cas qu’il n’y a pas de reconstruction étymologique du terme qui soit reconnue unanimement par les linguistes.

On retrouve cependant des tentatives et des perspectives constantes dans la tradition, parmi lesquelles on dirait qu’une hypothèse est devenue dominante. Il s’agit de l’origine du mot “*hymnos*” de la racine du “tenir ensemble”, “lier”. On reconstruit donc l’histoire de la polémique qui distingue entre une dérivation de la sémantique du “coudre” et une dérivation de la sémantique du “tisser”. C’est cette dernière qui, comme on le montre ici en détail, est devenue rapidement la plus répandue : à partir d’un passage de Bacchylide et d’un vers de Callimaque, à travers l’*Homerisches Glossarium* de Döderlein (1850), qui en a proposé la provenance probablement pour la première fois, et jusqu’aux plus célèbres travaux de Wunsch et Càssola, qu’on mentionne ici, la tradition a admis comme presque certaine l’origine d’“*hymnos*” de “*hyphé*” / “*hyphainō*”, c’est-à-dire “tisser”, ou bien de “*hymēn*”, “membrane”, “liaison”.

On suggère que, cependant, il pourrait ne s’agir que d’une réitération presque automatique qui a traversé la tradition sans être vérifiée. À l’appui de cette impression, on mentionne une observation de Frisk (*Griechisches Etymologisches Wörterbuch*), selon laquelle l’origine du mot “*hymnos*” de “*hyphé*” s’arrête face à de « große lautliche Schwierigkeiten ». On est donc confrontés à une sémantique de *hymnos* qui n’est pas confirmée par les études, mais qui a connu une immense diffusion. Elle concerne la sphère, générale, de la « composition », du « tissage » – métaphore très fréquente dans la tradition pour indiquer le « texte », la composition des mots.

7. 7. Une trace moins visible demeure néanmoins dans la sémantique de l’hymne ancien. Elle viendrait de la racine « **hyd-* », de laquelle provient aussi *hydō*, *hydēō*. C’est le linguiste et philologue Wilhelm Schmid qui, à notre connaissance, l’a proposé pour la première fois, en s’opposant précisément au postulat désormais canonique de la provenance de « tisser », mais avec des finalités bien différentes des nôtres (il était en train de préciser des particularités du dialecte éolien, comme on le montre dans la citation).

On remarque que, à vrai dire, Proclus déjà, dans la *Chrestomathie* de Photius, avait proposé la même dérivation : « *apo tou hydein* », comme on le lit dans le fragment, et il conclut : « *hosper esti legein* ». Les vocabulaires modernes confirment la sémantique de *hydein* : il s'agit de « *legein* », dans le sens général de l'acte de parler, lié aussi bien au chant (« *audē* », Sanskr. « *vadati* ») qu'à la parole (« *to speak* »). Dans la sémantique de l'hymne demeure alors, selon l'hypothèse de Proclus qui coïncide avec celle de la philologie allemande, la référence à l'acte de parole, au simple « parler », sans d'autres déterminations.

Enfin, on remarque que les lexiques signalent également pour *hydēō* la sémantique du « *call, name* », mais aussi « *tell of, celebrate* ». *Parler, appeler, célébrer* semblent appartenir à l'hymne et à la sémantique qui informe sa dénomination même.

CHAPITRE VIII : *Polyonymie. Nomination sans nom*

8. 1. Le but de ce chapitre est d'analyser en détail la forme effective d'un hymne ancien, c'est-à-dire la forme littéraire du genre traditionnel, dans laquelle – selon la recherche jusqu'ici menée – réside la raison de son statut exceptionnel parmi les genres et par rapport à la pensée philosophique.

Un hymne est normalement constitué de trois parties : épiclèse, *pars epica*, prière ou salut – selon la classification d'Ausfeld. Mais les études considèrent unanimement comme proprement « hymnique » l'épiclèse, c'est-à-dire la partie dans laquelle a lieu l'invocation du dieu. On cite plusieurs travaux à l'appui de cette constatation et on évoque quelques exemples tirés des sources poétiques. Dans un passage de l'*Illiade*, on retrouve un essai minimal d'hymne, c'est-à-dire une épiclèse, constituée par une énumération de noms et attributs du dieu. Puis, on cite un hymne « exemplaire » composé par le rhéteur Ménandre et indiqué par son auteur comme le modèle de toute hymnodie ancienne (dans une note, on remarque que l'hymne cité est en prose, et que la versification n'est pas une caractéristique essentielle de l'hymne ancien, ce que plusieurs exemples démontrent).

L'analyse de cet hymne confirme qu'il s'agit, dans l'hymnodie ancienne, de prononcer des noms, des épithètes et des caractéristiques propres (y compris la généalogie et les œuvres) du dieu, exprimés en s'adressant au dieu même.

Plusieurs commentateurs sont convaincus du fait que la fonction propre d'une épiclèse est celle de nommer le dieu (sous plusieurs formes : noms, attributs, récit). On recherche des confirmations à cette restriction. À l'appui de l'idée selon laquelle les hymnes sont avant tout les lieux où l'on nomme les dieux, on mentionne le traité tardif du Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De divinis nominibus*, dans lequel l'hymne est considéré explicitement comme le lieu naturel de la nomination divine. Mais les sources anciennes

semblent aussi percevoir cette caractéristique comme l'une des plus essentielles de l'hymnodie : on mentionne ici un passage du *Cratyle* de Platon, dans lequel Socrate, lorsqu'il se demande comment il faudrait nommer correctement les dieux, affirme qu'il faut agir comme on le fait « dans les prières aux dieux » (*Crat.* 400 e 1-2). On retrouve une conviction analogue chez Aristote : comme Pernot l'a lui aussi observé, un passage de la *Rhétorique* « nous apprend que de tels jeux sur les noms propres étaient usuels dans les éloges des dieux », que le « lieu du nom » était, dans l'Antiquité, proprement le lieu hymnique des épiclèses.

Mais c'est aussi dans une tradition plus ancienne que les hymnes sont perçus comme intimement liés à la nomination divine. On cite un hymne sumérien (et des études qui le concernent), dans lequel le poète affirme que sa tâche hymnique n'est que de célébrer le nom du dieu ; puis on mentionne des travaux plus récents selon lesquels les épiclèses nominatives « sont des micro-hymnes » et « résument l'hymne tout entier ».

8. 2. Le rapport du poète et du philosophe avec la nomination divine est un fait très naturel dans le monde ancien. Nommer le dieu est lié, dans l'Antiquité, à la rencontre avec le divin. On illustre ici la position défendue par Hermann Usener et accueillie par la plupart des historiens et philosophes modernes (de Rohde à Cassirer ; on discute de la réception de l'ouvrage d'Usener parmi les chercheurs dans une note). Dans son travail célèbre *Götternamen*, Usener distinguait trois moments de la perception ancienne des dieux : *Augenblicksgötter*, *Sondergötter*, *Namensgötter*. Dans les premières étapes de ce processus, selon son analyse, naissance du dieu et prononciation de son nom coïncidaient parfaitement. Percevoir un événement comme « divin » équivaut, dans l'Antiquité, à lui donner un nom.

À travers un passage de Cassirer, on cherche à éclaircir le sens de cette naissance, de la première perception d'une puissance divine. Puis, on revient sur les différents actes de nomination distingués par Usener (dans le monde grec, latin, lituanien, *etc.*) : on remarque que le nom des dieux « momentanés » est, comme le dieu qu'il appelle, un nom fugace, privé de toute stabilité et prononcé une seule fois, lorsque l'événement divin est perçu comme ayant lieu. C'est seulement dans la troisième phase que les noms deviennent des noms propres et que les épithètes apparaissent : ces derniers ne sont que la trace de l'ancienne coïncidence entre l'apparition de la divinité et sa nomination.

On conclut que le nom divin qui constitue la matière linguistique propre des hymnes est le lieu où, selon cette interprétation, la divinité fait son apparition dans la parole humaine : pour Usener, le divin est avant tout cette présence sous forme de nom dans le langage. C'est pour cela qu'il peut illustrer l'histoire de la religion ancienne à travers

l'évolution de son langage. Enfin, on mentionne des travaux qui semblent confirmer, par des perspectives différentes, cette position (Marcel Detienne ; Walter Otto).

Si on accepte les résultats d'Usener, l'hymne, dans la mesure où il nomme le dieu, est l'acte de remémoration de la parole au moment où elle est confrontée, comme pour la première fois, à la divinité du monde ; il est la remémoration de la langue qui accueille l'ouverture d'un espace d'intelligibilité du divin, qui se donne dans le fait qu'il ait un nom.

8. 3. Dans les épiclèses des hymnes, cependant, il n'y va pas simplement du nom du dieu, mais notamment d'une nomination multiple, de ce que les Anciens désignaient par le terme de "*polyonymie*". Il ne s'agit pas, dans les hymnes, d'un seul nom, *du* nom de la divinité, mais d'une énumération de noms. On cite ici de nombreux passages des sources anciennes où l'attribut « polyonyme » est référé, dans les invocations mêmes, aux dieux (dans les *Hymnes Homériques*, chez Cléanthe, dans le *Peri kosmou* du Pseudo-Aristote, chez Callimaque, *etc.*). On donne donc plusieurs exemples de nomination plurielle dans les hymnes (dans le cas de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, on souligne aussi que certains commentateurs ont considéré comme particulièrement « philosophique » cette pluralité nominative). Surtout, on explique que la tension nominative – moins évidente dans les hymnes archaïques – devient la caractéristique la plus évidente des *Hymnes orphiques* (qui remontent probablement au II^e siècle apr. J.-C.).

Les *Hymnes orphiques* ne sont – tous et entièrement – que des énumérations inlassables de noms et attributs divins, sans aucun signe d'une *pars epica* ni de prière ou du salut. Ils sont l'exemple achevé d'une polyonymie radicale, dont on cite ici des exemples, en soulignant que déjà, dans les hymnes les plus anciens, c'est-à-dire dans les hymnes védiques (du *R̥gveda*), est présente cette conscience d'une tâche de nomination multiple (un exemple est donné et des précisions sont données dans une note).

L'hymne n'est pas le lieu du nom de la divinité, mais, plus précisément, celui de sa nomination.

8. 4. Qu'est-ce qu'une nomination plurielle, une polyonymie ? On cherche à approfondir cet aspect en analysant, avant tout, l'élément stylistique qui l'accompagne. Il s'agit de l'usage d'une forme expressive particulière, c'est-à-dire la juxtaposition des noms, caractérisée par un manque de connexion ou par des conjonctions de coordination, en tout cas par une tendance à la parataxe. On résume ici une analyse qu'Eduard Norden a menée sur le style du langage religieux, dans *Agnostos theos* : il montre que le caractère le plus marquant est le recours aux conjonctions *eite... eite, kai... kai*. Plusieurs exemples

sont mentionnés à l'appui de cette constatation (Aubriot en a aussi parlé comme de la « marque de la tradition hymnique »).

On souligne que Norden rapporte cet élément stylistique non seulement aux hymnes, mais surtout au « *theologischer Sprachstil* » de Platon et des Stoïciens. En fait, les analyses menées dans notre troisième chapitre sur Épictète semblent confirmer cette impression. On les reprend et on remarque qu'Épictète, en parlant de l'hymne et en se demandant « *tis logos ?* », avait fait allusion – dans un passage évidemment énumératif lui aussi – à l'acte d'énumération (« *hymneîn kai euphēmeîn kai epexerchesthai* »). Dans Platon, on retrouve plusieurs passages qu'on dirait énumératifs au sujet des attributs divins (par ex. dans *Epin.* 977 b 2-3, ici cité).

Aujourd'hui, la parataxe intéresse plusieurs chercheurs et philosophes. Ils nous offrent ainsi une perspective exégétique extraordinaire : la parataxe a été considérée comme un élément particulier et spécifique du langage. Dans son analyse devenue célèbre du style des *Hymnes* d'Hölderlin, Theodor Adorno a souligné par exemple que la parataxe (que Norbert von Hellingrath, l'éditeur allemand d'Hölderlin avait déjà indiquée comme le trait plus caractéristique du style des hymnes d'Hölderlin) est le lieu où le langage « renonce à l'assertion prédicative », « interrompt la forme de l'assertion », la structure « syntaxique » du discours.

C'est exactement avec les mêmes mots que Karl Deichgräber s'exprime à propos des hymnes anciens : il relève le « *kai-Stil der Prädikation* » dans le style « hymnique » d'Anaxagore et de Diogène d'Apollonie et en souligne le « *Verzicht auf logische Unterordnung* ». D'une manière qu'on dirait analogue, Agamben a lui aussi souligné plus récemment que c'est précisément dans le style caractéristique des hymnes que les noms tendent à une forme d'isolement (donc de rupture des liens syntaxiques), en « résistant au discours du sens » ; et, en relation au style des litanies et des répétitions qui caractérise la prière, Idefonse a affirmé qu'« il y a une pratique de la prière qui vise à se détacher du sens. Par répétition. Dans les listes de la théologie négative, on vise à suspendre le sens [...] à sortir du langage [...] pourvu de signification ».

8. 5. Il faut encore souligner un aspect à propos de la polyonymie, de la nomination multiple du dieu. On revient ici sur les interprétations courantes de la polyonymie. La plupart des chercheurs (Burkert, Wilamowitz, Norden, Aubriot, Ogilvie, *etc.*) ont soutenu que, lorsque dans un hymne le poète énumère plusieurs noms du dieu (au lieu d'utiliser son nom propre uniquement), c'est à cause de son « ignorance » du nom correct de la divinité invoquée (on a parlé de « solutions embarrassées », d'« ignorance », de « *Ungewissheitsformeln* », ou « *Salvierungsformeln* », *etc.*).

Selon une autre interprétation, solidaire de la première, il s'agit de trouver le nom « magique » qui permet d'obtenir ce qu'on demande.

Ailleurs, on a cru pouvoir ramener la polyonymie à la multiplicité propre à la nature du dieu : il s'agit de n'oublier aucun nom, aucun lieu du culte de la divinité.

Enfin, on a fait valoir l'hypothèse selon laquelle la polyonymie a une finalité rhétorique, c'est-à-dire l'amplification de la grandeur du dieu invoqué.

Après avoir commenté ces interprétations, on propose donc une quatrième hypothèse, que personne ne semble encore avoir formulée. Elle est suggérée par un passage (déjà mentionné) du *Cratyle* de Platon, où il est question des noms divins. Hermogène se demande comment nommer les dieux « selon une quelque justesse (*orthotēta*) ». Socrate, qui vient de discuter du nom de Zeus, affirme que les hommes ne connaissent rien ni des dieux ni des noms (« vrais ») par lesquels ils s'appellent eux-mêmes. On passe donc à « une seconde manière de justesse », où il s'agit de faire « comme il est coutume de les nommer dans les prières » (*Crat.* 400 d 6 - 401 a). Le passage spécifie : la coutume est de « les invoquer sous les noms, n'importe lesquels ni de quelle origine, qui leur plaisent » (trad. Méridier).

Le passage apparaît décisif pour plusieurs raisons, qu'on discute en détail : l'hymne est ramené à son activité propre, la nomination divine, et il est reconnu dans son importance philosophique ; en outre, c'est dans les hymnes (dans les « prières » où il y va des noms des dieux) que l'on peut retrouver une forme d'*orthotēs*. Cette justesse ne paraît pas résider dans l'individuation du nom correct – qui est l'apanage de la langue des dieux –, mais dans une « seconde manière de justesse », qui est un acte plutôt singulier : « invoquer sous les noms, n'importe lesquels ni de quelle origine ».

Notre hypothèse est que le principe de la nomination hymnique, c'est-à-dire de la polyonymie, est à retrouver dans ces passages platoniciens : comme on le verra, l'hymne ne vise pas à prononcer le « nom correct » (dans le sens commun de la « justesse » des noms). Ce qui paraît en question, chez Platon – et d'une manière qu'on n'hésiterait pas à définir paradoxale pour la conception platonicienne –, n'est pas *le* nom, mais « n'importe quel nom » – pour autant qu'il soit un nom. Ce qui importe, c'est seulement la nomination elle-même, et, pour l'instant, la seule condition explicitée est que ces noms « plaisent aux dieux » (on cite un autre passage du *Philèbe* qui concerne le nom d'Aphrodite et ce critère du « plaire »).

On mentionne alors les nombreux passages où l'expression apparaît dans les dialogues platoniciens, toujours liée à la philosophie, qui doit « dire des choses qui plaisent aux dieux » (*Cratyle*, *Phèdre*, *Eutyphron*). Puis, on retrouve des antécédents dans la poésie ancienne : on remarque qu'il s'agit d'une expression typique des hymnes. Norden a souligné cet aspect à travers le recours à la formule latine *quoquo nomine o quocumque*

nomine, fréquemment accompagnée par l'expression « comme il plaît aux dieux ». On énumère plusieurs exemples poétiques (surtout dans les parties hymniques des tragédies). Ensuite, on conclut que les sources hymniques semblent agir conformément à la stratégie platonicienne concernant les noms divins : suspendre l'individuation du nom correct, parfois l'individuation même du dieu invoqué.

Ce qu'on avait compris à travers l'analyse de la parataxe, marque du style hymnique, paraît ici consolidé : ce qui importe, c'est la nomination, mais, en tant que « n'importe quel nom », le nom est séparé de son fonctionnement commun, c'est-à-dire que son lien au langage signifiant semble suspendu le temps d'un instant. Ce que cet aspect nous annonce, et qu'il faudra comprendre dans ses détails et dans ses implications, est que les noms divins paraissent dans les hymnes s'émanciper de toute contrainte essentialiste et descriptive.

On mentionne ainsi des passages où des épiclèses hymniques font entièrement abstraction du nom propre du dieu invoqué, en se bornant à une liste d'autres noms (on le voit en particulier dans des *Hymnes orphiques* à Aphrodite et Apollon) – comme si, contrairement aux opinions communes des chercheurs qui y voient de l'« embarras », le nom qui identifie le dieu n'était pas du tout en cause.

La conclusion est que l'hymne apparaît, dans cette phase de notre recherche, comme le paradigme de la philosophie qui est dans le langage sans pourtant posséder déjà *le* nom. Enfin, on montre comment tous les aspects jusqu'ici conclus (l'hymne comme genre littéraire et en même temps nom général pour la parole poétique, son origine étymologique exprimant le fait même de parler, la remémoration de l'acte originaire de perception et de nomination du divin, la suspension de la syntaxe dans la parataxe, et même, dans la partie précédente, sa place entre savoir et ne pas savoir) semblent se retrouver dans cette matière spéciale du langage qui insiste sur le nom sans pourtant coïncider avec lui.

8. 1. « Une seconde manière de justesse »

8. 1. 1. On se pose la question de retrouver dans la philosophie ancienne des traces d'un accord théorique avec la conception de l'hymne que l'on vient d'esquisser. Un passage tiré du *Banquet* semble en effet opposer une claire objection à nos conclusions. Agathon vient d'achever son éloge à Éros par un passage très emphatique, caractérisé par une énumération des noms et d'épithètes à la manière de l'hymne. Socrate le critique, en lui reprochant de ne produire qu'un discours sophistique.

D'ailleurs, on montre qu'on peut constater fréquemment chez Platon une certaine méfiance à l'égard des noms, du pouvoir assigné aux noms. On mentionne de nombreux

passages où cette méfiance est explicite (*République*, *Théétète*, *Politique*, *Protagoras*, *Lettres*, *Cratyle*, etc.) et motivée par l'instabilité des noms.

Comment sortir alors de cette contradiction entre la considération la plus élevée des hymnes (définis, comme on l'a vu dans le *Chapitre I*, comme le lieu d'expression vraie de la divinité du monde) et ce refus explicite de leur forme la plus achevée ?

8. 1. 2. Dans son étude *Die Sprache und die archaische Logik*, Ernst Hoffmann a soutenu pour la première fois que la réflexion ancienne du langage était traversée, tout au long de son histoire, par deux tensions antithétiques : la langue considérée comme ensemble de mots (*épea / onomata*), et la langue comprise comme *logos*, énoncé, c'est-à-dire comme composition syntaxique des mots. C'est dans cette séparation, que d'autres commentateurs (ici mentionnés) ont également soulignée, qu'on peut essayer de mieux comprendre la considération philosophique des noms. Dans les hymnes, comme on a proposé de le voir, il s'agit d'une simple juxtaposition de mots, qui sont les noms ou les attributs du dieu. Ces noms ne se nouent pas, dans leur forme la plus achevée et plus propre, par le biais des liens syntaxiques – c'est plutôt la parataxe qui est adoptée.

L'argumentation d'Hoffmann est retracée dans ses différentes étapes. Chez Héraclite, on observe une réflexion non seulement sur le monde, mais « aussi sur le langage qui dit ce monde » : la distinction entre *épea* et *logos* répond aux exigences de sa conception philosophique générale, de sorte que l'*eris* qui constitue le monde ne peut pas être exprimée par un seul mot (on mentionne et commente ici plusieurs fragments). Hoffmann affirme donc que « Gott ist namenlos », mais que, en même temps, il est bien, « gegen alle konsequente Mistik », « sagbar » : « Gott ist Rede ».

Chez Parménide également, on retrouve selon Hoffmann une distinction similaire : dans ce cas, c'est la nécessité de la copule qui rend l'être exprimable dans le *logos* (les *épea*, les mots, sont interprétés par Hoffmann comme « trompeurs », sur la base d'un fragment parménidéen). Plusieurs passages et fragments sont cités et commentés plus en détail.

Chez Platon notamment, la question est développée avec clarté. On cite un passage du *Sophiste* où le passage des mots au *logos* et à la *symploké* est explicitement marqué. On discute l'exigence théorique du rapport entre l'un et le multiple (comment admettre qu'une chose est une et multiple en même temps ?), en citant des passages célèbres du *Sophiste*, du *Philèbe* et du *Parménide*, où le problème est posé au niveau des intelligibles, qui sont décrits dans leurs rapports réciproques. Comme on le montre plus en détail, c'est précisément cette *symploké* qui rend nécessaire le recours au niveau du *logos*, de l'énoncé, aux dépens du mot isolé. Ce point paraît expliquer plus en profondeur la méfiance à l'égard des noms dans le discours pseudo-hymnique d'Agathon dans le *Banquet*.

Mais la question traverse toute la tradition. Chez Aristote encore, on peut retrouver une continuité dans l'attribution de tout sens au niveau de l'énoncé et du système des catégories (on cite ici un passage de la *Métaphysique* sur le nom comme définition et une réflexion tirée du *De interpretatione* concernant un nom composé). Chez les Stoïciens, la conception du monde comme ensemble des corps en situation (et non pas isolés), c'est-à-dire liés entre eux par des relations de causalité, impose l'expression dans un énoncé, capable d'exprimer ces relations, ces situations (on mentionne ici et discute brièvement des passages de Diogène Laërce).

Enfin, on se réfère à la manière dont ce dépassement de toute logique nominale se poursuit à notre époque. Conformément à la conception d'Émile Benveniste, linguiste du XX^e siècle, la distinction saussurienne entre *langue* et *parole*, c'est-à-dire entre le niveau lexical (qui est aussi l'ensemble des limites historiques et sociales de la langue) et le niveau de l'acte proféré, correspond à l'ancienne distinction entre le plan des *épea / onómata* et celui du *logos*, qu'il précise dans le couple « sémiotique / sémantique » (on cite ici des passages explicatifs).

On en conclut que c'est proprement dans cette tension, non résolue jusqu'à aujourd'hui, entre plan des noms et plan du discours que se situe la question de l'aspect nominatif de l'hymne. On comprend mieux que Platon refuse l'éloge d'Agathon. Mais ce qui est venu spécifier les contours de notre question n'a pourtant pas apporté de réponse : comment discerner encore, pour Platon, une latente vocation hymnique ?

8. 1. 3. On cherche donc des traces de la puissance onomastique du langage dans la philosophie platonicienne, qu'on a vue vouée à l'énoncé. On dirait que Platon oppose au nom non seulement le *logos*, mais aussi une forme spécifique de la nomination. Notre point de départ est que le discours apophantique ne cesse jamais d'être en relation dialectique avec son contraire, et notre hypothèse est que c'est dans la forme des dialogues qu'il semble possible de retrouver une sorte de résistance à la domination exclusive du *logos*, une forme de la nomination qui ne s'achève ni dans un nom ni dans un énoncé.

Le premier exemple est tiré du *Cratyle*, dialogue principalement consacré aux noms. Notre analyse n'a pas pour objet la querelle *thesei / physei*, mais les présupposés qui la rendent possible. On souligne avant tout, par le biais de nombreux passages tirés du *Cratyle* (aussi comparés à des passages de la *République*) et ici commentés, que la méfiance à l'égard des noms se trouve confirmée (pour plusieurs raisons).

Cependant, le dialogue semble en même temps proposer une perspective différente : en soi-même, la langue onomastique semble être considérée comme capable, en principe, de se faire le lieu d'expression des idées. À l'appui de cette position, on évoque des études précédentes qui l'ont également défendue, et on discute des passages précis du *Cratyle*.

On examine en détail l'analogie que fait Socrate entre le *nomothetēs*, qui fixe la nomination des choses, et le forgeron dans l'acte d'opérer sur le fer (*Crat.* 389 b 8-d 5). On voit que chaque nom doit non seulement répondre à la nature de la chose nommée, mais aussi à l'idée de la nomination à laquelle il participe, c'est-à-dire à l'idée qui informe tout acte de nomination. En ce sens, il doit en principe nommer comme la « nature l'exige » (c'est cela, l'idée de l'« action de parler » : « les actes ne sont pas relatifs à nous, mais ont une certaine nature qui leur est propre »).

Cela signifie que si tous les noms, dans leur singularité, dans leur nature imitative, matérielle, nécessairement partielle, ne sont qu'une image insuffisante de la chose dite, ils sont pourtant toujours des « indices (*dēlōmata*) » de la chose, c'est-à-dire de la chose en tant que nommable (mais non en tant que nommée).

On précise donc la distance entre cette position et une position sophistique. Puis, on remarque comment le travail sur l'étymologie des noms dans le *Cratyle* est à entendre dans ce sens : les noms dans la langue ne sont pas déjà toujours « corrects », mais cette *orthotēs* demeure en arrière-plan, comme une tâche à accomplir, l'achèvement envisagé de leur nature propre. Plusieurs travaux récents sont mentionnés à l'appui de cette conclusion (Luce, Genette, Hoffmann, Romano).

Enfin, on présente une analyse plus détaillée de la partie étymologique du *Cratyle*. On remarque que, comme c'est évident dans le texte et a toujours été souligné par les chercheurs, les reconstructions étymologiques sont incohérentes et inadéquates et qu'on dirait que Platon ne les a pas vraiment prises au sérieux. Il s'agit précisément – c'est notre hypothèse – de montrer à chaque fois la tromperie et l'incertitude qui se cachent dans chacun des noms pris par soi-même, mais, en même temps, de s'attarder longtemps (il s'agit d'une très longue partie, que les commentateurs n'ont pas hésité à considérer comme excessive et injustifiée) dans le passage d'un nom à l'autre, d'une étymologie à l'autre.

Le sens de cette partie se retrouve donc dans la forme particulière que prend le dialogue : s'attarder sur une pluralité de noms, de mots possibles, sans en prendre aucun au sérieux, en passant de l'un à l'autre. À l'appui de cette hypothèse, on énumère de nombreuses étymologies qui figurent dans le *Cratyle* lui-même et qu'on confronte également à d'autres étymologies développées dans d'autres dialogues, étymologies toujours temporaires, encore et toujours démenties, renouvelées, sans cesse déclarées dans leur caractère provisoire.

On en conclut que la partie étymologique du *Cratyle* – le plus souvent valorisée pour des raisons d'ordre linguistique ou historique – a le mérite de montrer en pratique, au cœur d'une réflexion philosophique sur les noms, le seul usage des noms qui paraît

admissible dans la philosophie. Le nom, reconnu en tant qu'élément imparfait qui participe de l'idée parfaite du dire et du nommer, est le point de départ d'une configuration multiple de ce qui est à dire dans la langue.

Enfin, on présente ici une énumération des lieux où, dans les dialogues platoniciens, l'activité philosophique est liée explicitement au fait de « donner des noms », au fait de « chercher les noms » de la chose envisagée.

8. 1. 4. Une analyse analogue est menée à propos du *Sophiste*. On montre que le dialogue commence et s'achève sur une réflexion consacrée à l'insuffisance des noms. On remarque que, cependant, une section étendue est consacrée aux « paradigmes », c'est-à-dire à des figures à travers lesquelles on peut essayer de définir le « sophiste ». Dans sa forme, cette section apparaît comme une liste de paradigmes en série et la question chaque fois posée par les interlocuteurs est la suivante : « comment appeler cette activité ? », ou bien « quel est le nom de cette technique ? »

Si la méthode explicitement développée est notamment la dialectique, on remarque que, en confrontant également ce dialogue avec le *Cratyle*, une tension énumérative y est présente. On cite le passage conclusif de cette partie, dans lequel l'Étranger et Théétète retracent leur chemin, et on constate qu'ils ne font que faire la liste des noms donnés au *Sophiste* (« *polloís onomasin* »).

L'impression est donc que, dans le *Sophiste*, on peut aussi retrouver une trace de ce passage de l'un à l'autre objet paradigmatique possible, en montrant chaque fois l'insuffisance et en ajoutant continuellement un paradigme nouveau, un nom nouveau.

Une courte digression permet de mieux illustrer cet aspect. On opère donc un retour aux hymnes. Le travail sur les sources a permis d'établir que l'hymne ancien est parfois caractérisé par un élément particulier, c'est-à-dire une formule selon laquelle l'hymne « passe d'un *logos* à l'autre ».

On cite deux vers de la dixième *Pythique* de Pindare, où l'hymne est confronté à une abeille qui « saute d'un *logos* à l'autre ». On retrouve ensuite cette expression dans de nombreux hymnes homériques, où il est dit très fréquemment et très singulièrement qu'on « passera à un autre hymne ». Également chez Gorgias, comme on l'a déjà souligné dans le chapitre sur l'*enkomiōn*, l'hymne est évoqué dans un passage où il s'agit de « passer à un autre *logos* ». Mais la même expression est à retrouver peut-être chez Empédocle (déjà mentionné dans l'*Introduction*), qui affirme vouloir reprendre le chemin des hymnes en dérivant « *logou logon* », et, comme on le montre plus en détail, aussi chez Platon. Dans le passage du *Phèdre* où il s'agit de l'hymne mythique, Socrate évoque comme caractéristique de ce discours le fait d'être passé (« *metabēsai* ») à un autre discours ; dans

un passage du *Timée* et dans plusieurs passages des *Lois*, le « passage à un *logos* nouveau » est toujours évoqué comme une démarche propre de la philosophie (ces passages sont ici cités).

L'hymne est présenté dans les sources comme le lieu d'un passage qui se déroule dans la langue – ce qui est évidemment lié à l'énumération en parataxe de l'épiclèse, mais qui est perçu dans l'Antiquité comme caractérisant l'hymne dans son intégralité.

On en conclut qu'il s'agit, dans l'hymne, précisément de ce « demeurer » dans la langue, de ce passage d'un élément à l'autre dans le langage même, donc du déplacement d'une perspective qui prétendait s'achever dans une parole individuelle, finie, achevée, à la perspective d'une configuration plurielle et toujours renouvelée dans la langue. C'est dans cette configuration seulement, dans ce « passage » à une nouvelle tentative, que l'élément singulier est libéré de sa prétention d'être l'expression immédiate du vrai, et qu'il est possible de saisir la complexité de la « justesse des noms ».

On comprend donc, enfin, la distinction que fait Socrate, dans le *Théétète*, entre le philosophe et l'orateur (sur laquelle on a commencé dans le *Chapitre I*) : ce qui caractérise le philosophe est précisément – comme le dit littéralement Socrate – le fait de « passer d'un *logos* à l'autre » (« *logon ek logou metalambanomen* »).

8. 1. 5. Il reste à préciser un dernier point : comment entendre la position de Platon au sujet des noms divins dans le *Cratyle*, c'est-à-dire l'affirmation, qu'on dirait bien étrangère à la philosophie de Platon, selon laquelle il faut appeler les dieux par « n'importe quel nom » ? Comment distinguer la multiplicité mauvaise de la sophistique, son indifférence à la réalité, d'une multiplicité qu'on peut admettre philosophiquement ?

C'est encore à travers le *Sophiste* qu'on cherche à préciser cet aspect. On cite le passage célèbre de la « gigantomachie sur l'être », qui met en scène l'opposition entre les « fils de la terre » et les « amis des formes ». On l'analyse en soulignant que le but de Platon est d'en montrer les points de convergence, c'est-à-dire surtout le présupposé, qu'ils partagent, d'une séparation rigide entre l'être et le non-être. Notamment, l'Étranger y oppose une conception de l'être comme *dynamis*, puissance ou bien mouvement, qui opère son passage au « non-être », à la connaissance, à la forme et au langage (on mentionne ici aussi des travaux récents qui ont analysé la terminologie utilisée par Platon, à partir de l'interprétation d'Heidegger de la *kinēsis* de l'être et de sa *parousia* ; on cite des passages du *Sophiste* où l'exigence du non-être dans l'être est exprimée comme l'exigence de sa dicibilité).

Ensuite, on analyse le mouvement contraire à la *dynamis*, qui est également présent dans l'être et qui est la condition de son irréductibilité à la forme, à la connaissance et au langage. Les deux tensions sont présentées dans le dialogue à travers l'image de la

« prière des enfants » : l'être est en même temps mouvement et immobilité. Pour ce qui nous intéresse – la vocation hymnique qu'on a jusqu'ici esquissée –, cela signifie que l'être entre dans la dicibilité sans cesser pourtant de l'excéder. Comprendre le langage comme lieu d'une manifestation définitive et achevée de l'être signifierait nier le fait que l'être excède toute forme et tout langage.

On peut donc comprendre l'énumération encomiastique d'Agathon comme informée par une prétention sur le nom, par l'ignorance de cette tension interne entre *stasis* et *kinēsis*, qui signifie ignorer le fait que la *psychè* dans son mouvement doit toujours envisager le *aei*, le « *pros theïon* » (*Soph.* 254 b 1). Le philosophe, dans la mesure où il s'attarde dans le langage, ne commet pas l'erreur de supposer son dit accompli, c'est-à-dire parfaitement adhérent à la chose à dire : « dialectique est celui qui s'est installé sur le chemin qui mène au sens » (Carchia). C'est ici qu'on voit, à nouveau, le sens de nominabilité qui s'oppose au nom.

L'hymne dit, parce qu'il est réalisation de dicibilité ; pourtant, loin de concevoir ses expressions comme les dernières, il les dénoue de sa prétention à être définitives, en passant de l'une à l'autre : et cela non pas dans une mauvaise multiplicité, mais toujours sur le fond du *to theïon*, origine et but, c'est-à-dire point de convergence de tout dit.

La philosophie, dans sa vocation hymnique, est en équilibre entre une tension vers son objet et un processus inachevé d'approche, presque d'encerclement au travers des noms. C'est précisément dans cette configuration plurielle, incessante et informée par le *pros theïon*, que la divinité du monde est donc dicible, c'est-à-dire nommable, saisissable comme dans le moment d'un hymne.

Une conclusion est donc développée en détail, qui vient renouer les éléments dégagés dans le chapitre entier sur la polyonymie (« justesse des noms », *quocumque nomine*, passage d'un élément à l'autre, tension *onoma* / *logos*, nomination / nom, question de la forme, multiplicité en sens sophistique et philosophique), et préciser le lieu de l'hymne dans le moment – autrement insaisissable dans la philosophie –, où la divinité a accès, comme pour la première fois, au dicible.

Un passage tiré de *Die antike Kunstprosa* de Norden, qui lie *deuteros logos* – le passage à un autre *logos* –, hymnes dans les dialogues de Platon, et *deuteros tropos orthotētos*, la « seconde manière de justesse », achève ainsi ce large chapitre clarificateur.

Note. Théologie négative

La note vise à discuter une objection ou un malentendu possible : qu'il s'agit, dans la nomination sans nom qu'on vient de retrouver dans les hymnes, d'une sorte de théologie négative. On discute donc la position de Pseudo-Denys l'Aréopagite qui, dans son traité

De divinis nominibus (VI^e siècle apr. J.-C.), avait proposé, probablement pour la première fois, une prospective apophatique complète en matière de nomination divine (d'autant plus qu'il s'agit, dans son traité, d'une « *hymnologia* »), afin d'en signaler les différences avec la conception platonicienne.

On retrace l'héritage néoplatonicien de Denys (surtout les commentaires au *Parménide*), en montrant les points en commun et certaines différences entre Denys et les néoplatoniciens dans la conception du dieu comme « cause ». Selon Denys, le Dieu est en même temps absolument indicible, en tant que considéré dans sa transcendance, et parfaitement dicible (nommable) en tant que considéré dans les êtres qui descendent de lui (la différence avec Proclus demeure dans le fait que, pour le néoplatonicien, il s'agit de deux causalités différentes). On mentionne des travaux récents sur cet aspect et on cite et commente un passage de Denys. Ensuite, on souligne la différence avec la conception platonicienne qu'on vient d'étudier : dans le cas de Platon et de sa vocation hymnique, on ne dirait pas que le dieu demeure « *ex pantos onomatos* », comme le dit Denys, car, si l'intelligibilité de la chose est insaisissable dans un nom, elle ne l'est cependant que dans la nomination. Il n'y a pas de tension entre indicible et dicible, mais entre dicible et dit.

8. 2. *Exhiber le langage*

8. 2. 1. On reprend donc l'analyse de l'hymne ancien, afin d'en discuter un élément ultérieur constaté par les philologues mais, jusqu'à aujourd'hui, entièrement négligé par toutes les études philosophiques. Il s'agit du fait que, dans la matière linguistique de l'hymne, il semble y avoir une tendance à forcer sa propre immanence pour indiquer, signaler son dire même. L'hymne est, selon certains philologues, le lieu où l'homme ancien a réfléchi pour la première fois à la puissance de son langage.

On retrace l'argumentation de Marcello Durante (qui discute les positions de Diels et de Pfeiffer), qui compare plusieurs formes de poésie ancienne et constate que c'est toujours dans les « parties hymniques » des poésies qu'on retrouve à chaque fois les traces d'une autoréflexion du langage sur lui-même. On le voit avant tout dans le jeu étymologique – point de départ de la réflexion philosophique sur la parole –, qui a lieu à l'origine dans la nomination des dieux qui constitue les épiclèses et les invocations (on cite de nombreux exemples tirés de l'œuvre épique d'Homère).

On reprend à ce propos ce qu'on avait déjà remarqué dans l'analyse précédente consacrée à la nomination : le passage d'Aristote de la *Rhétorique* sur le « lieu du nom » dans les éloges aux dieux fait effectivement référence à cet élément étymologique, en venant lier les deux aspects. Chez Platon aussi, on retrouve une attention étymologique dans les parties des dialogues que Ménandre considérait comme

« hymniques » (on en cite quelques-unes). Également selon Pernot, toute manifestation hymnique est accompagnée d'une attention étymologique (on cite ici l'*Arétologie de Maronée*, où la recherche étymologique du nom de la déesse Isis est cachée dans ses attributs). L'hypothèse de Durante est ainsi de toute évidence confirmée aussi bien par les sources que par des travaux philologiques récents : l'hymne est le lieu où l'homme ancien a réfléchi pour la première fois sur la puissance de son langage.

8. 2. 2. Durante souligne le deuxième élément à l'appui de cette vocation autoréférentielle de l'hymne dans une exception stylistique de l'hymne : l'hymne serait le seul genre poétique dans lequel la langue grecque présente de nombreuses figures de répétition (polyptote, allitération, paronomasie, *etc.*). On donne des exemples.

C'est le philologue lui-même qui explique cet aspect comme « une valorisation des données phoniques », c'est-à-dire comme la trace d'une attention, autrement absente dans cette mesure de la poésie grecque, portée au niveau de l'expression. On cite ici un travail de J. Katz qui semble confirmer ces conclusions ; et on remarque, avec Durante, que cet aspect noue les hymnes grecs aux hymnes védiques, dans lesquels cet aspect était dominant et dans lesquels, comme l'ont affirmé plusieurs chercheurs, les poètes « ont élaboré » une « pré-philosophie du langage ».

Enfin, on ajoute que, probablement, la définition de l'hymne comme « *prooimion* », « prélude », qu'on retrouve dans les sources anciennes, est aussi à entendre dans ce sens : comme l'a observé Calame, le prélude « a pour fonction d'instituer le poète en sujet de discours », et le poète hymnique est « un philosophe avant la lettre », « un métaphysicien ». Dans les hymnes, le poète se regarde lui-même en tant que parlant, il vérifie la mesure de sa parole.

En conclusion, on souligne combien c'était précisément cet aspect qui était apparu dans notre toute première analyse des passages de Platon, Cléanthe et Épictète, dans la partie I de ce travail. Ils avaient non seulement exprimé l'exigence hymnique de la philosophie, en la liant à la conception divine du monde, à son intelligibilité, mais ils l'avaient également reliée au langage et, dans le cas de Cléanthe, précisément à cette capacité de l'hymne de se référer avant tout à sa propre parole.

Hymnique est la philosophie lorsqu'elle reconnaît cet écart, essentiel et oublié, entre l'actualité du dire et la tentative intrépide de rendre compte, en parlant, de son propre parler. L'hymne est l'aptitude du langage à faire la lumière sur le principe de dicibilité.

Une note conclusive récapitule les moments philosophiquement plus importants de l'analyse menée.

Appendice. Encore des hymnes philosophiques

1.-2. Le but de l'appendice n'est que d'ajouter d'autres éléments au catalogue initial des lieux « hymniques » de la philosophie antique, esquissé dans l'*Introduction*. On avait présenté les hymnes « traditionnels » composés par les philosophes, les réflexions des philosophes sur les hymnes ainsi que certains témoignages sur des passages philosophiques désignés comme « hymniques ». Maintenant, après avoir établi le style et les traits les plus marquants de l'hymne ancien, on peut, par souci d'exhaustivité, étendre le catalogue.

On retrace l'argumentation contenue dans une étude du philologue Deichgräber sur les fragments d'Anaxagore et de Diogène d'Apollonie. En citant plusieurs fragments d'Anaxagore, on voit comment il s'agit, dans les parties consacrées à l'expression du divin, de parties évidemment hymniques, mises en évidence par Deichgräber lui-même par rapport au recours au « *kai-Styl* » (qui serait chaque fois « en tension avec le *gar* » et avec le « *hôte* », particules de la « *Begründung* »).

On retrouve aussi chez Diogène plusieurs passages – également au sein de l'expression du principe divin –, dans lesquels Deichgräber identifie une certaine « *Feierlichkeit der Sprache* », à côté du *kai-Styl* et de la tension énumérative des noms et des attributs. De plus, c'est Diogène lui-même qui, dans un fragment, décrit son style comme nécessaire à la philosophie.

Enfin, on mentionne d'autres philosophes qui ont exprimé le principe ultime dans un langage visiblement hymnique (de Xénophane jusqu'à Marc Aurèle, à travers les passages eux-mêmes de leurs écrits et les observations de certains commentateurs, comme Aubriot et Markovich).

3. Quant à Platon, enfin, on cherche parmi les dialogues une confirmation des affirmations de Ménandre, selon lesquelles Platon aurait « composé des hymnes partout ». En particulier, on cherche dans le *Timée* des appuis à l'affirmation (faite par Ménandre, mais aussi par des commentateurs modernes ici cités, dont Pierre Hadot), selon laquelle le dialogue serait tout entier un « hymne à l'univers ». En fait, plusieurs éléments formels paraissent le confirmer : on y identifie une invocation, l'expression du *quocumque nomine* (« le ciel, ou le cosmos, ou quel que soit le nom qu'on veuille utiliser»), la référence explicite non seulement à l'objet divin, mais aussi en même temps au langage humain qui le dit (plusieurs passages sont cités), mais encore aussi l'usage pour le discours que l'on est en train de faire du nom de « *prooimion* », l'expression de la nécessité de « passer à un autre *logos* » (de « prendre un nouveau départ »), l'explicitation du fait qu'il s'agit, pour la philosophie, d'un « culte au dieu », et, enfin,

une conclusion qui n'est qu'une cascade parfaite en parataxe des noms et des attributs divins.

CHAPITRE IX : *Vocatif. Invocation et voix*

9. 1. Il s'agit, avec ce chapitre, de la dernière étude du travail : le vocatif est le cas des noms lorsqu'ils sont prononcés dans les hymnes ; il est donc un indice précieux et, comme on le verra, le lieu où nos résultats paraissent enfin confirmés.

On cite au début du chapitre une expression du linguiste Émile Benveniste selon laquelle les « faits des langues particulières, qui s'accordent, témoignent pour le langage ». L'analyse a pour objet le cas vocatif que les noms prennent dans la langue lorsqu'ils se trouvent dans une invocation hymnique et elle vise à nouveau à comprendre un trait constitutif du langage hymnique. On évoque l'énumération des noms divins au vocatif dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe. Ensuite, on annonce que le vocatif, objet d'étude des grammairiens formés à l'école des Stoïciens, a été perçu depuis toujours comme un élément très singulier de la langue.

9. 2. On retrace ici, en ayant recours aux sources anciennes, l'assignation du vocatif au système des cas (*ptôteis*) grammaticaux, aux côtés des cas droit, génitif, datif et accusatif. La conception ancienne des cas, qui est essentiellement d'origine stoïcienne (dans une note, on précise la position aristotélicienne à ce sujet) est ici esquissée et retrouvée dans ses difficultés exégétiques. À travers des travaux récents (Ildefonse, Barwick, Müller, Gourinat), on illustre l'interprétation du système des cas dans la théorie des Stoïciens, en s'appuyant sur l'hypothèse selon laquelle les cas dans la langue expriment les relations de cause qu'articulent les corps entre eux (et qui, dans la doctrine stoïcienne, constituent tout ce qu'on connaît du monde). Dans un énoncé, les cas sont ainsi l'expression de la relation syntaxique entre ses parties. On résume plus en détail la correspondance proposée par les chercheurs entre les différentes causes et les différents cas dans la langue.

Ensuite, on analyse plus étroitement le vocatif. Dans une définition donnée par le grammairien Choeroboscos, le vocatif est défini comme cas « *kletiké* » et « *prosagoreutiké* », c'est-à-dire le cas avec lequel le parlant s'adresse à quelqu'un en l'appelant. Dans les hymnes, il ne s'agit pas simplement de prononcer les noms du dieu, mais, aussi, d'appeler le dieu.

On mentionne d'autres sources anciennes qui semblent confirmer que le vocatif est un cas parmi les autres (Diogène Laërce ; Denys le Thrace). Ensuite, on annonce que, pourtant, la question s'avère immédiatement plus complexe que prévu.

9. 3. Le caractère hétérogène du vocatif par rapport au système de cas se révèle bientôt dans les sources anciennes. On évoque – en s'appuyant sur des travaux récents – des passages dans lesquels le vocatif n'apparaît pas dans l'énumération des cas (chez Diogène Laërce et à travers l'exemple de l'ancien jeu d'osselets). Ensuite, on cite un témoignage de Diogène Laërce qui assimile le vocatif non pas à un cas, mais à un énoncé (VII, 69). On commente ce passage plus en détail. L'exemple de vocatif que donne Diogène est extrait, comme c'est prévisible, d'une invocation (une simple invocation épiclétique composée de noms et d'attributs), et Diogène l'interprète comme un acte *prosgoreutikon*, l'acte de s'adresser à quelqu'un en l'appelant. Ce qui est étonnant, c'est qu'il assimile cette expression à un énoncé complet (*lekton autotelés*, dont on donne ici une courte explication).

Le vocatif est donc perçu dans les témoignages anciens comme un élément de la langue qui peut exceptionnellement être attribué tantôt à la sphère des noms, tantôt à celle des énoncés – hésitation étonnante, on dirait, entre les deux. Cette ambiguïté, qui s'est déjà révélée être essentielle dans notre étude sur l'hymne, apparaît donc d'autant plus pertinente.

On analyse cet aspect plus en détail. On remarque, à travers d'autres exemples, que, dans les langues modernes également, le vocatif, à l'intérieur d'un énoncé, ne construit pas de rapports syntaxiques avec les autres parties de la phrase – ce qui est signalé, par exemple, par l'usage de la virgule qui sépare toujours l'acte d'invocation de celui de l'énonciation (on mentionne ici aussi un passage d'Apollonius Dyscole qui avait déjà souligné cette autosuffisance du vocatif). On évoque des réflexions de linguistes contemporains qui ont relevé eux aussi cette exclusion du vocatif des liens syntaxiques (ce qui le rend étranger au système des cas et rend plus vraisemblable son assimilation, faite par Diogène Laërce, à un énoncé complet).

Avec le vocatif, nous sommes donc face à un phénomène de la langue qui, tout en ayant l'aspect d'un nom, n'agit pas dans la phrase comme tous les autres noms. Mais cela signifie que les noms, lorsqu'ils sont au vocatif, c'est-à-dire lorsqu'ils apparaissent dans un hymne, semblent perdre leur fonction commune.

On cherche à reconstruire la manière dont certains chercheurs ont essayé de comprendre l'assimilation du vocatif à un énoncé. En particulier, on mentionne l'interprétation selon laquelle il serait implicitement assimilable à un énoncé impératif (dans lequel on retrouverait tous les éléments nécessaires pour former un énoncé). On objecte qu'on s'adresse et qu'on appelle quelqu'un aussi pour des raisons autres qu'un ordre à donner, et que, surtout, ce qui est proprement vocatif n'est pas l'acte dans lequel

l'invocation a lieu, mais l'acte même de s'adresser, indépendamment du sens ou de la finalité de l'acte qui suit ou justifie cet appel.

Des témoignages ultérieurs sont évoqués à l'appui de cette assimilation du nom au vocatif à l'énoncé (Apollonios Dyscole, Ammonius). Enfin, on cite Pohlenz selon lequel il faut maintenir pour le vocatif les deux directions d'appartenance : cas et énoncé, ou bien ni entièrement cas ni entièrement énoncé, mais ce qui se pose sur le seuil entre les deux, en désactivant, pour un instant, leur séparation.

9. 4. On évoque un aspect ultérieur qui a été remarqué au sujet du vocatif – intimement lié aux éléments déjà soulignés mais qui en précise une singularité. Il s'agit du fait que le vocatif semble – à la différence des autres cas dans la langue – entièrement situé sur le plan de l'« acte de discours ».

Dans un passage du grammairien Elias, du XII^e siècle, les cas sont expliqués sur la base des rapports réels entre les réalités, c'est-à-dire sur la base des leurs relations réciproques. Comme l'ont montré les linguistes, qu'on suit et cite ici, le terme *sermo* n'est employé que pour le vocatif : on exprime une chose au vocatif *ut ad ipsam fit sermo*, non pas dans la mesure où elle est dans une relation avec d'autres choses, mais dans la mesure où un discours lui est adressé. On explique plus en détail ce caractère exceptionnel du vocatif non seulement au niveau de la syntaxe, mais « aussi de la sémantique » (Donati ; Guillaume a parlé du vocatif comme cas « hors langue », c'est-à-dire entièrement existant sur le plan de la « parole » au sens saussurien). Dans le vocatif, ce qui vaut n'est pas la chose dite, mais la chose dans la mesure où elle est dite, dans la mesure où elle est entrée dans le discours.

Ce point paraît confirmer et préciser nos conclusions précédentes : en appelant un dieu au vocatif (« ô Zeus ! »), il n'y va pas seulement d'un objet, d'une *res* ou d'un système de relations à désigner, mais avant tout du fait qu'ils soient appelés par un nom, c'est-à-dire du fait, simple et essentiel, qu'ils entrent dans la langue en tant qu'appelés par des noms.

Si le nominatif identifie celui qui porte un nom, non pas dans la mesure où il le porte, mais dans la mesure où il est le sujet d'une action ou d'une passion exprimée dans l'énoncé dont il fait partie, le vocatif ne se réfère à celui qui porte ce nom que dans la mesure où il le porte, où il est appelé ainsi dans la langue et dans l'acte même par lequel il est appelé.

On en conclut alors que, dans un hymne, le philosophe ne « dit » pas les choses, mais qu'en les invoquant il les appelle à la nomination. Le divin n'y est pas simplement dit, mais, en tant que nommé, il est toujours référé à son être appelé dans une instance de

parole. Les noms n’y sont que de « simples noms », à travers lesquels, et en tant qu’ils appellent, le parlant signale en même temps sa parole et sa première ouverture au monde.

9. 5. *Épilogue. Écho et le scribe.* On retourne, enfin, au point de départ de la recherche. Dans son *Hymne à Zeus*, Cléanthe avait indiqué le lien entre les hommes et les dieux dans la parole de l’hymne, en ramenant ce rapport à la faculté reçue de l’*ēchou mimēma* (« image de son »). Il s’agit, comme on l’avait discuté dans le chapitre II, d’une expression qui ne paraît pas appartenir au texte original de l’hymne, car elle n’est pas adéquate au vers en hexamètres. Toutes les tentatives des chercheurs pour retrouver la formule utilisée par Cléanthe ont échoué.

En admettant sans réserve cette impossibilité qu’on a démontrée, on cherche cependant à repérer dans la tradition des moments qui paraissent exprimer un contenu similaire. Il s’agit, on le déclare ici, d’une simple juxtaposition en guise de conclusion (d’une tentative finale de travailler avec le *kai* et non seulement avec le *gar*).

9. 6. On s’attache à une analyse des mots qui composent l’expression. On retrace en détail le cadre étymologique pour *ēchos* (“son”, “bruit”, qui « ne se dit pas des sons articulés ») et pour le correspondant latin *uāgiō* (« cri des enfants, des chevreaux »), ainsi que pour leurs dérivés. Ensuite, on cite un passage du stoïcien Diogène de Babylone, qui distingue *phōné*, *lēxis* et *ēchos*. On remarque que *ēchos* paraît renvoyer au son inarticulé, mais seulement dans la mesure où il fait partie intégrante de la parole articulée. *Ēchos* correspond donc à un phénomène de seuil entre le pur son et la voix articulée. Un passage de Philon d’Alexandrie paraît confirmer cette acception particulière.

9. 7. On retrouve une expression analogue ailleurs, à nouveau dans un hymne : l’*Hymne à Dieu* de Grégoire de Nazianze. Il définit, dans son hymne, l’acte même de chanter un hymne avec le verbe « *laleîtai* », le verbe de la lallation, du gazouiller, opposé dans le vers à « *aphrastos* », « indicible ». Le dieu n’est pas « dit » (on analyse ici la sémantique de *phrazō*, qui signifie « penser, connaître, réfléchir »), mais il est, dans un hymne, « balbutié », prononcé en deçà de l’acte de signification. Dans une note, on signale une expression similaire chez Augustin, qui parle de « *strepitus* » (une étude récente sur le mot, ici mentionnée, montre que « *strepitus* » fait précisément partie de la sphère qui nous intéresse).

On repère aussi des résonances intéressantes également pour ce qui concerne le mot *mimēma*. Démocrite avait défini le « nom » comme un « *agalma phōnēzen* », une « image sonore » ou une « statue de son » (« redende Götterbilder », dans la traduction de Diels),

en liant en même temps le nom à l'expression imitative de la divinité et à une nature sonore.

Chez Épictète, on avait d'ailleurs déjà retrouvé une expression similaire : il s'agit, dans l'hymne, d'un *logos* « divin », qui « exhibe » les choses divines, qui « parle bien », qui « énumère », qui dit des choses « similaires au dieu », encore, qui « loue, c'est-à-dire montre » comme une statue (« *parastēsai* »). On propose donc une analyse de *parastēsai*, qui contient cet aspect du montrer dans le sens où les statues « montrent » ou rendent visibles les dieux. Dans une note, on retrace l'analyse de Kerényi sur « *agalma* », qui contient aussi un élément de joie (« *agallō* », « *exultatio* »), en remarquant combien cet aspect paraît parfaitement cohérent avec nos conclusions sur la tâche de l'hymne.

Enfin, on mentionne la source probablement la plus importante et la plus éclairante pour notre question : un passage de l'*Hymne Homérique à Apollon*.

On dirait que deux moments y sont décrits : dans un premier moment, les *korai* « chantent un hymne aux dieux » (plusieurs dieux sont mentionnés). Dans un second moment, « après avoir chanté des hymnes aux dieux », elles « chantent un hymne ». Lorsque l'acte de l'*hymneîn* n'est plus référé aux dieux chantés, mais qualifié indépendamment de son objet, le texte dit que ce chant équivaut à imiter (« *mimēisthai* ») les « voix et les balbutiements » (*phōnàs te kai bambaliastyn*) de « tous les hommes », c'est-à-dire leur « *phtheggēsthai* ».

On commente que l'hymne est dit littéralement, dans l'*Hymne à Apollon*, n'être pas moins que la *mimesis* de la voix de tous les hommes, c'est-à-dire, la *mimesis de la voix* humaine, de la voix même, rapprochée des « balbutiements » et du « *phthoggos* » : en deux mots, un *ēchou mimēma*.

9. 8. Le dernier mot est enfin donné à un mythe ancien, celui de la nymphe Écho, raconté pour la première fois par Pindare. On en donne le récit, en signalant les deux versions transmises par la tradition. Un fragment de l'*Andromaque* d'Euripide est ensuite cité : la nymphe Écho apparaît dans la première scène de la tragédie perdue, en se décrivant elle-même comme celle qui « répète ce qui est dit ». On remarque que ce que dit Écho ne sont que les derniers mots, répétés sans aucune intention ni de signifier ni de communiquer. Ensuite, on retrace l'image d'Écho transmise par l'iconographie : étonnamment, on ne trouve pas d'elle une figure canonique, car Écho est toujours le miroir de ce qui l'accompagne (on la voit parfois avec une hydre d'eau, parfois avec Narcisse).

Selon la version d'Ovide (*Métamorphoses*), Écho était tombée amoureuse de Narcisse. Pan, pris de colère, l'avait remise aux bergers. Ce sont les bergers qui, après l'avoir

démembrée, avaient éparpillé les morceaux de son corps encore chantant à travers la terre, en produisant les échos caractéristiques des montagnes. On mentionne les chants amébées des bergers, qui ont maintenu dans l'Antiquité cet élément de pure répétition du dit.

Enfin, on suggère que le scribe pourrait avoir perçu dans l'expression étrangère *ēchou mimēma* l'expression courante en latin, sa langue maternelle, du phénomène physique de la résonance : étonnamment, il n'y a pas de mot latin pour l'écho et le syntagme utilisé était « *imago vocis* » (*ēchou mimēma*).

Il ne s'agit, évidemment, que d'une suggestion. Mais elle est peut-être en mesure d'éclaircir, à travers la puissance du mythe, le sens de cette nature de l'hymne dans laquelle poète et philosophe remémorent finalement le moment où la chose se montre dans sa divinité, où elle entre pour la première fois dans le langage, et où la parole, comme dans une résonance, se revoit elle-même, exhibe sa voix et la célèbre. C'est le moment où – de même qu'au début de notre recherche le mythe (le *palaios logos*) de Philon d'Alexandrie définissait l'hymne comme la parole qui « manque » – résonne dans l'hymne un écho de la voix perdue, dispersée dans la langue.

Tesi di dottorato

Inno e filosofia nel mondo antico

IDEA DELLO STUDIO

In un inno a Zeus, il filosofo Cleante afferma che il suo inno è un dovere di natura per ogni uomo. Egli assegna a quella natura la comunanza con il divino e una facoltà specifica, quella di usare la voce. Nei suoi scritti filosofici, Epitteto, qualche secolo più avanti, sosterrà che è in quanto essere dotato di linguaggio che l'uomo non può non inneggiare a Zeus.

Similmente, già Platone era stato definito in tempi antichi il più «capace tra i compositori di inni» (Menandro I), ed egli stesso aveva indicato nell'inno a Eros il più compiuto esempio di filosofia. In tempi a noi recenti, al mondo moderno è stata diagnosticata un'irreparabile «perdita dell'inno» (Bailly), nonostante un poeta assai avveduto avesse indicato nella lode, ciò che in ogni tempo significa l'inno, la natura più profonda del linguaggio dell'uomo (Rilke).

Che cos'è un inno e perché esso continua a dimorare in latenza tra le meditazioni che si attardano sul linguaggio, al punto da farsi momento privilegiato della filosofia?

Tre sezioni, dedicate all'analisi della questione nel mondo antico, esplorano la sua natura più propria, alleggerendolo dalle sovradeterminazioni esegetiche che lo schiacciano ora sotto il peso dell'encomio ora sotto quello della preghiera. L'inno è ritrovato nella sua genericità di composizione poetica che nulla giudica e nulla richiede, ma solo dice.

La ricerca dei suoi elementi propri trasporta lo studio nel regno della filosofia della parola: l'innico dimora nel nome, nell'epiteto, nell'epidissi del proprio linguaggio. Esso è nella vocazione e nella nominazione, e nel punto in cui queste, festive, si incontrano.

L'ultimo gruppo di riflessioni non abbandona l'orizzonte disvelato ma prova ad estendere la questione a un problema la cui soluzione non ha cessato di interpellarci: qual è la forma che la filosofia, resasi cosciente del proprio debito nei confronti della parola innica, ha in ogni tempo cercato di riafferrare?

Introduzione

La questione della forma della filosofia

Del passato ciò che veramente importa è ciò
che si dimentica. Ciò che si ricorda è soltanto
sedimento e scoria.

— Furio JESI, *Inattualità di Dioniso*

1. *Esigenza* – La ragione che sorregge questi studi riposa su due recenti scoperte e un'antica congettura. La prima delle scoperte è che il pensiero filosofico, a partire dalla sua apparizione nel mondo greco antico, sembra covare una latente attrazione per l'innodia, vale a dire per l'antico genere poetico-culturale degli inni di lode agli dèi. Tanto ostinata e tanto ripetitiva si è nel tempo rivelata questa curiosa occorrenza, tanto inascoltata la sua continua riemersione, da imporre, infine, un compito di testimonianza.

La seconda scoperta, mobilitata dalla prima, è che ciò sembra non avere nulla a che fare con una ristabilita attenzione per i culti, né con uno stravagante desiderio del pensiero di uniformarsi ai costumi letterari del proprio tempo. Quando, nella Grecia del IV e del III sec. a. C., l'esigenza innica appare per la prima volta sul punto di riemergere in superficie, essa è immediatamente ricondotta dagli stessi filosofi a ragioni con ogni evidenza speculative: è in virtù del suo rapporto con il linguaggio, nell'orizzonte problematico della definizione della sua forma, che la filosofia sembra aver intuito la propria affinità con gli inni, convocandoli in soccorso al pensiero.

È stato Platone a riconoscere per primo la vocazione innica della filosofia. Nei suoi dialoghi, in cui pure la nostra tradizione ha identificato il momento di «una riforma espressiva, l'intervento di una nuova forma letteraria»¹, e in cui è tanto più acceso il rifiuto della poesia tradizionale, lascia scorgersi un'imprevedibile nostalgia per gli antichi inni di lode. Ciò accade ogni volta assegnando ad essi non un ruolo marginale, un'utilità dispensabile, ma nientemeno che il compito supremo di «dire la verità», di incarnare il linguaggio che sappia, esso solo, dire il «divino» del mondo. L'inno, scriveva Platone

¹ Giorgio COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, p. 14.

nella *Repubblica*, è la sola forma di poesia che sia «ammissibile» nella *polis* a venire (*Resp.* X, 607 a 4).

La questione, di per sé di una certa importanza, sarebbe riemersa con simile irruenza ancora nello Stoicismo di età ellenistica, in particolare nell'opera del filosofo Cleante e, alcuni secoli più tardi, in quella di Epitteto. In un'epoca in cui nulla lo lasciava presagire, la forma tradizionale dell'inno sarebbe stata riconosciuta come quel luogo fugace di soglia che separa l'incompiuta vita dell'uomo dal più elevato ideale del saggio – e ciò non semplicemente in ragione di una qualche eticità, o dell'obbedienza agli esteriori dettami della religione, ma, ancora una volta, del «*logos*» dell'inno, del modo in cui esso configura il suo parlare. «Cos'altro dovremmo fare – si chiedeva Epitteto in un passo delle *Diatriba* – se non comporre inni al dio? Se fossi usignolo farei le cose proprie dell'usignolo; se cigno, quelle del cigno. Ma sono dotato di *logos*: devo inneggiare il dio». (*Diss.* I, 16, 20-21).

È precisamente con questa remota, preziosa saggezza che il presente lavoro ha riconosciuto di doversi misurare: con il suo emergere nel mondo antico e il suo trovare anzitutto in questi due momenti, in Platone e nello Stoicismo di prima e seconda scuola, la sua più chiara espressione. Il fatto che siano queste due esperienze a costituire il punto di avvio e, almeno in una certa misura, il centro teorico focale della ricerca, non deve trarre in inganno: molti indizi lasciano ritenere che quell'antica consapevolezza abbia attraversato con tenacia l'intera esperienza antica della filosofia, forse l'intera esperienza del pensiero, fino al nostro tempo. Quando Martin Heidegger riscopriva la poetica di Hölderlin, ritrovando in essa il luogo in cui la parola «realizza la sua originaria essenza», in cui ciò che «è salutato viene per la prima volta ad essere», era a suoi *Hymnen*, e al modo in cui in essi viene a configurarsi la parola, che egli guardava². E se già Hegel intuiva proprio nell'inno il luogo del «linguaggio» che, con le sue parole, «custodisce in sé l'individualità dell'autocoscienza, e quell'individualità è a un tempo percepita come l'assoluto», situandola cioè sul limite del linguaggio filosofico³, ciò accadeva forse in ideale continuità con quella diffusa, ma appena visibile, percezione degli inni, di una materia speciale e ininterrogata del loro dire.

È la poesia del secolo scorso, e di quello precedente – che noi non esiteremmo ancora con qualche generosità a definire “contemporanea” –, che, d'altro canto, sembra aver sentito con impareggiabile frequenza l'esigenza di un recupero degli inni di lode. Ciò è avvenuto, ogni volta, nella consapevolezza del loro improrogabile congedo: da Novalis a

² Martin HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne »Andenken«*, in *Gesamtausgabe, II Abt.: Vorlesungen*, Bd. 52, Klostermann, Frankfurt am Main 1982, p. 25 e p. 53.

³ Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner Verlag 1980, Kap. VII. B: „Die Kunstreligion“, p. 181.

Trackle, da Rilke a Stefan George e, nella poesia italiana, dagli *Inni orfici* di Campana agli *Inni sacri* di Manzoni, fino all'innodia di Rebora, in questione, come già in Hölderlin, non è forse che un «congedo dagli inni», o, in termini più precisi, un «congedo dagli dèi»: «gli antichi dèi – scriveva a questo proposito Walter Otto – sopraggiungono senza un nome e non c'è quasi più nessuno che sappia ancora cos'è ciò che passa così gioioso attraverso la sua vita dissolvendosi come in sogno». ⁴ «Un monde sans hymnes – ha osservato recentemente Jean-Christophe Bailly – est un monde sans dieux et le travail qui met fin à l'hymne est un travail de deuil» ⁵.

Ma ciò, lungi dall'essere il segno di una discontinuità o di una svolta, non fa in verità che suggerire che, ogni volta, è al momento del suo inesorabile tramonto che l'innodia appare come approdo necessario della lingua e del pensiero. Come qui si proverà a mostrare, nell'inno convivono già all'epoca della sua apparizione nel mondo antico due tensioni, contrapposte e complementari: l'annuncio e, a un tempo, il congedo da ciò che l'uomo, ogni volta in modo diverso, ha percepito nella sua storia come il «divino» del mondo, ovvero, più estesamente, come il modo di darsi nel linguaggio della «οὐσία ὄντως οὐσα», la «sostanza realmente essente» (PLAT. *Phaedr.* 247 c 7), la cosa colta nella sua verità.

Situare nell'inno il luogo in cui la filosofia riconosce la forma più compiuta e, insieme, più segreta del suo linguaggio significa spezzare l'incantesimo di una rigida separazione tra la sfera del pensiero, quella della poesia e quella del divino. Significa cioè revocare in questione non soltanto la rigidità con cui il pensiero, fin dal suo sorgere, aveva creduto di tracciare per sé una radicale separazione da quelle sfere, ma anche a un tempo ripensare la concezione, stabile e dominante, con cui la filosofia ha preteso di costruire il suo linguaggio, ovvero di dettare le leggi del parlare «corretto». L'inno, come si vedrà, s'insinua tra le parole della filosofia per rivelare l'irriducibilità di una tensione ulteriore e compresente, di un darsi del linguaggio non confinato ai suoi compiti descrittivi, in continua tensione con quelli – e tuttavia tanto più filosoficamente decisivo.

⁴ Walter Friedrich OTTO, *Der Dichter und die alten Götter*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1942; ed. it. *Il poeta e gli antichi dèi*, Zandonai, Rovereto 2008, p. 5.

⁵ Jean-Christophe BAILLY, *La fin de l'hymne*, Christian Bourgois éditeur, 1991, p. 19. Tutto lascia pensare che l'inno sia stato percepito come elemento essenziale della filosofia in maniera assai più copiosa che non i pochi momenti qui indicati. Una ricerca sulla presenza dell'inno nelle varie epoche della filosofia resta ancora da condurre. Nella nostra epoca è sicuramente possibile rintracciarne delle tracce, oltre che in Heidegger e, prima, in Hegel, ancora nel pensiero di Theodor Adorno, a proposito della poetica di Hölderlin, e in quello di Giorgio Agamben, che vi dedica brevi accenni nel suo lavoro *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer, II. 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; ancora in Jean-Christophe Bailly che, come segnalato, individua nella sua scomparsa il segno della fine dei tempi moderni.

Per ragioni che appariranno più chiare nel corso della ricerca, la questione di cosa precisamente sia in gioco in questo rapporto è rimasta sino ad oggi a tal punto in ombra, che persino comprendere cosa sia davvero un inno ha richiesto un lavoro inedito e paziente. Occorre infatti non soltanto liberarlo dagli equivoci cui l'aveva costretto la tradizione, ma cercare di cavare, quasi di estorcere da esso le ragioni della sua disposizione filosofica.

Nell'assoluta assenza di qualsivoglia lavoro dedicato, prima d'oggi, alla questione⁶, tanto più urgente appare allora una ricerca che, sgomberando il campo da alcuni fraintendimenti, renda di nuovo leggibile la complicità di inni e filosofia che già le fonti, con inequivocabile chiarezza, cercavano, inascoltate, di annunciare.

Se la questione dell'inno appare, a prima vista, come estranea alla problematica filosofica, se essa rischia anzi in ogni momento di rovinare in una questione di ordine storico, o storico-religioso, o forse storico-letterario, sono anzitutto questi indizi a suggerire che essa è, invece, interamente solidale al pensiero e punto di partenza privilegiato per comprendere il *logos* della filosofia⁷.

Lo studio sull'inno, che qui si presenta, non intende così essere un lavoro che illumina dall'esterno, con esteriori categorie di pensiero, un oggetto di natura di per sé discreta; si tratta, piuttosto, di lasciare emergere la naturale propensione dell'inno, di scorgere in esso la potenza filosofica – di lasciarla, insomma, finalmente apparire. Come un pensatore del secolo scorso aveva perfettamente intuito, «la filosofia tornerebbe ad abbassarsi ad affermazione consolatoria se nascondesse a sé e agli altri che essa, per quanto muova i

⁶ Gli unici testi che, prima del presente studio, abbiano intuito il darsi di un rapporto tra filosofia e inni si sono limitati a un resoconto formale e, al più, a precisazioni filologiche. È il caso del libello di Mario MEUNIER, *Aristote, Cléanthe, Proclus: Hymnes philosophiques*, ed. L'artisan du Livre, Paris 1935, nonché del breve volumetto in lingua italiana di Davide GIORDANO, *Inni filosofici greci*, Alfa, Bologna 1957. Entrambi sono concepiti come brevi antologie, appena commentate, degli inni attribuiti ai filosofi antichi, ma vi è escluso ogni intento critico e ogni ricerca dei fondamenti teorici. Persino il lavoro, certamente pionieristico, di Günther ZUNZT, *Griechische philosophische Hymnen*, Mohr Siebeck Tübingen, 2005 (postumo), che riproduce gli appunti dei seminari tenuti dal filologo a Tubinga negli anni '70, non riesce ad andare oltre una mera ricognizione dell'esigenza innica riscontrabile nel mondo antico, e il suo apporto supera appena una pure utile antologia dei luoghi testuali coinvolti. Nessuno di questi lavori si è posto la questione da un punto di vista filosofico.

⁷ La questione dei generi letterari è del resto a sua volta un argomento, com'è stato osservato, solo «in apparenza estraneo» agli interessi della filosofia, cfr. Enzo MELANDRI, *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 10. D'altro canto, sul tentativo di liquidazione dei generi letterari (e, quindi, della loro questione) ad opera di Benedetto Croce, valgono qui le parole di uno studioso dimenticato: «quel trovare tutto a posto proprio del Croce, quel suo quietismo intellettuale ha prodotto nella nostra cultura una certa sonnolenza filosofica dalla quale conviene svegliarsi», Fortunato PASQUALINO, *A proposito della storia come linguaggio: Per il Congresso filosofico di Messina 1948*, Tip. Vita, Caltagirone 1948.

suoi oggetti dal loro stesso interno, deve influire su di loro anche dall'esterno. Ciò che in loro stessi attende ha bisogno di un intervento che lo faccia parlare».⁸

È allora questo tipo di intervento sulla materia altrimenti inerte dell'innodia antica che il presente lavoro intende finalmente affrontare.

2. *Inventario* – Era dunque necessario, affinché l'inno potesse finalmente «parlare», fornirsi anzitutto di un inventario dei luoghi in cui la filosofia antica manifestò il suo interesse per gli inni: mostrare cioè a un tempo l'evidenza di questo contatto e l'esigenza di una riscoperta attenzione su di esso. Molte strade parevano percorribili: la prima era quella finora tentata da chi – in una appena comprensibile indolenza – si era contentato di elencare gli inni composti dai filosofi, i cui autori cioè fossero riconosciuti come filosofi secondo un qualche canone o la comune confidenza della tradizione⁹.

Una seconda strada, del tutto solidale alla prima, consisteva nell'individuare all'interno dell'intera, assai vasta produzione innodica antica dei contenuti visibilmente «filosofici». È questa la strada già percorsa dagli antichi: Quintiliano, Alessandro di Numenio, Elio Aristide e Menandro I il Retore – ovverosia i soli di cui ci siano giunte opere, o parti di esse, relative a una riflessione sull'inno antico – riconoscevano nel genere dello *hymnos* la facoltà, pressoché unica per l'intera poesia, di ospitare elementi filosofici, di affacciarsi cioè alla sfera altrimenti irrigidita del pensiero dei filosofi¹⁰.

Si tratta del fatto, certo di una qualche importanza, che fin da epoche remote vennero composti inni non soltanto per divinità olimpiche – per Zeus, Apollo o Demetra – ma per quelle che gli studiosi, forse con una qualche facilità, sono soliti chiamare entità «astratte», ovvero loro «personificazioni»¹¹.

⁸ Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967, p. 37.

⁹ È il caso del citato ZUNTZ, *Griechische philosophische Hymnen*, 2005; di MEUNIER, *Aristote, Cleanthe, Proclus. Hymnes philosophiques*, 1936; ma anche di Karl DEICHGRÄBER, *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, in «Philologus», n. 88, 1933, (pp. 347-361).

¹⁰ QUINT. *Inst. orat.*, III, 7, 7-9; ALESSANDRO DI NUMENIO, Περὶ ῥητορικῶν ἀφορμῶν, in *Rhetores Graeci*, ed. L. Spengel (1856), 1966, v. III, 4-6; AELIUS ARISTIDES, *Orationes*, 46.5, p. 363.29 Keil; D. A. RUSSELL / N. G. WILSON (ed.), *Menander Rhetor*, Clarendon Press, Oxford 1981. Se i primi tre restano ancorati a una trattazione retorica dell'innodia e dei suoi contenuti, per Menandro gli ὕμνοι φυσικοὶ (II, 333, 12; 336, 24) esprimono nulla meno che l'essenza stessa del divino: «τίς ἢ Ἀπόλλωνος φύσις, τίς ἢ τοῦ Διός» (333, 13; cfr. anche 438, 1). Zuntz riporta questo passo e traduce "φυσιολογικοί", gli inni "fisici" o "fisiologici" «nicht „physiologisch“, sondern „wesensdeutend“, d. h. philosophisch», *Griechische philosophische Hymnen*, p. 11. Anche in Proclo, nella *Crestomazia* elaborata da Fozio, è possibile trovare alcune riflessioni sull'inno antico, come si vedrà nel seguito del lavoro.

¹¹ Così J. C. THOM, *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation and Commentary*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2005, per il quale l'inno filosofico coincide con la «cultic deification of abstract forces», p. 10.

È il caso certamente dell'inno del poeta lirico Bacchilide alla *virtù* (*Ep.* 13, 175-189)¹²; oppure del perduto inno a *Kairos* composto, secondo la testimonianza di Pausania (V, 14, 9), da Ione di Chio, poeta del V sec. a. C., noto tragediografo e definito in tempi recenti «Philosoph nur im Nebenberuf»¹³. Da più di una fonte ci è giunto un inno alla *salute* (Igea) composto dall'altrimenti ignoto poeta Arifrone di Sicione, anch'egli vissuto nel V sec. a. C.; due inni sono inoltre conosciuti con indirizzo al *fato* (Tyche): entrambi di autore ignoto, risalenti al III sec. a. C. e tramandati l'uno da Stobeo (*Ecl.* I, 6, 16), l'altro in un papiro berlinese (*Pap. Berol.* 9734; *Berliner Klassikertexte*, V, 2, 143); infine, assai più tardi ma forse persino più celebri sono l'inno a *Nemesi* e l'inno al *sole* (cui forse è da aggiungere un inno alla *natura*) di Mesomede di Creta, vissuto nel II sec. d. C. presso l'imperatore Adriano, e la cui importanza storica è dovuta alla presenza, piuttosto eccezionale, della notazione musicale per le sue composizioni.

È facile convenire sul fatto che, se per gli inni fu possibile concepire un destinatario non divino, o almeno non aderente alla comunità del *pantheon* olimpico, ciò è certamente perché gli inni poterono in qualche modo sospendere, fin dal tempo arcaico, la loro sottesa e inestinguibile ragione culturale. Ciò sembra cioè parlare una volta di più a favore di una qualche naturale affinità con la filosofia, di uno statuto dell'innodia non calcificato sul solo dettato della tradizione – tanto più che la tensione all'“astrazione” fu degli stessi poeti, e non già dei filosofi: un'operazione dunque immanente, e non successiva sulla formula consueta dell'inneggiare.

E tuttavia, come si vede, in nulla ciò ci appare rivelatore quanto alla natura di quella prossimità, di cui qui andiamo alla ricerca: essa resta, seppur rinvigorita, nondimeno illeggibile. Cosa consentì al genere antico dell'inno di valicare i confini della propria specie, per farsi ospite – come nei casi qui ricostruiti – di una semantica nuova, ovvero attinta da una diversa, e a suo modo ostile, configurazione di pensiero?

Una terza strada poteva essere tentata. Essa conduceva a un'attenzione, inedita ma essenziale, non più soltanto agli inni composti dai filosofi, né agli inni dal contenuto filosofico, ma alle stesse parole che la filosofia volle riservare in età antica all'innodia. Come si è avuto modo di accennare, il lavoro che qui si presenta intende precisamente e

È probabilmente questa direzione a costituire il criterio, mai davvero espresso, della citata antologia di GIORDANO, *Inni filosofici greci*, 1957, così come quello, invece ben discusso, che lo affianca al criterio dell'autore-filosofo, di ZUNTZ, *Griechische philosophische Hymnen*, pp. 62ss. In sostanza, Zuntz definisce un inno filosofico «im weiteren Sinn» quello «gedichtet von einem Philosophen und gerichtet an eine philosophische Gottheit», p. 3.

¹² Areté, che non è una divinità del culto, sarebbe stata inneggiata anche da Sofocle e Prodicò (secondo Senofonte, *Memorabili* II, 1, 21-34 [= 84 B 2 D.-K.]), nonché Aristotele.

¹³ ZUNTZ, *Griechische philosophische Hymnen*, p. 5. Per la notizia cfr. C. MORESCHINI, *Innografi*, in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Marzorati, Milano 1980, II, p. 1151 ss.

prioritariamente ripercorrere quei momenti in cui l'inno venne dichiaratamente riconosciuto come momento della filosofia, e cioè nelle esperienze filosofiche di Platone, Cleante ed Epitteto. Rileggendo sotto una nuova luce alcune loro riflessioni, rese opache dall'ombra del tempo, l'inno veniva infatti ad emergere, in modo inatteso e rischiarante, quale nientemeno che anelata forma della parola, il *logos* che la filosofia pensò di eleggere a luogo privilegiato del proprio stesso dire. In quei momenti, cioè, il pensiero antico non indugiò a porre da se stesso, e a se stesso, la questione della propria attrazione per l'innodia; né l'innodia, come si proverà a ricostruire, occultò le tracce della propria speciale indole speculativa. È allora su questi passaggi, trascurati o goffamente malintesi, che sarà necessario porre anzitutto, e come primo inaugurale passo, il nostro più attento sguardo. Si tratta della prima parte del lavoro, ovvero dei capitoli dedicati all'espressione esplicita di Platone, Cleante ed Epitteto dell'esigenza di tornare agli inni. In essi, l'inno sembra annunciarsi nientemeno che come la possibilità sempre inseguita, sempre di nuovo sperimentata, di esprimere ciò che quei pensatori non avrebbero esitato a definire l'aspetto "divino" del mondo, e che noi oggi ammetteremmo come la cognizione ultima, l'accesso compiuto alla verità di ogni oggetto di pensiero.

Prima di ciò, gioverà tuttavia tornare per qualche istante a percorrere quella prima strada interrotta: la presenza, pur a suo modo scontata, di inni composti o recitati da filosofi, se ben poco rivela delle ragioni che spinsero a quell'unione, tuttavia sembra serbare un'incontestabile utilità. Essa mostra che quell'incontro, per la capillarità e l'intensità con cui venne sempre di nuovo a riaffiorare, non fu affatto occasionale, ma il primo, e il più immediato indizio di una riscoperta familiarità.

3. *Inni filosofici* – Non è forse opportuno, qui, revocare in questione la separazione tra il riconoscimento di figure già sempre "filosofiche" e l'esclusione di una sfera di oggetti, o soggetti, non immediatamente votati al pensiero. Il lavoro che si affronta mira in parte a sollevare quella posticcia distinzione, la quale non soltanto mette freno a ogni libera intelligenza, ma tradisce a ogni istante la vocazione spontanea e impregiudicata dello stesso pensare degli Antichi. Un catalogo degli inni composti da "filosofi" è del resto di necessità una costruzione provvisoria: anche la comprensione, dispendiosa, di cosa sia davvero riconoscibile nel mondo antico come uno *hymnos* (quali forme, quali oggetti, quali maniere stilistiche) imporrà al momento opportuno delle decisive integrazioni a questo elenco¹⁴.

¹⁴ Ciò avverrà a conclusione della terza parte: "Appendice. Ancora inni filosofici".

Di componimenti autonomi, integralmente e incontestabilmente ascrivibili al genere antico dell'innodia, e che siano stati composti da filosofi, la tradizione ha restituito i seguenti: un *Inno a Zeus* dello stoico Cleante, del III sec. a. C., composto in esametri secondo l'antico modello omerico e divenuto ben presto il più celebre inno dell'antichità intera; un inno ad Areté composto da Aristotele per l'amico Ermia, tiranno della città di Atarneo (in Asia Minore), morto per mano persiana¹⁵; l'inno a Venere che Lucrezio antepose al suo poema *Sulla natura*¹⁶; sette inni del filosofo Proclo, composti nel V sec. d. C. e raccolti in un'antologia tarda insieme ad alcuni inni letterari di rilievo¹⁷; infine i nove inni, di impronta lirica, del vescovo Sinesio di Cirene, allievo di Ipazia e noto cultore della metafisica di Giamblico.¹⁸

Alcune sparse testimonianze ci informano, in verità, che ulteriori inni, andati perduti, vennero effettivamente composti dai filosofi, in un arco temporale più vasto.

Una certa confidenza con la composizione di inni agli dèi deve essere stata ad esempio del filosofo Empedocle, nel V sec. a. C. Come apprendiamo da Diogene Laerzio, che riferisce del perduto dialogo di Aristotele dedicato ai poeti:

Aristotele, nella sua opera *Sui poeti*, afferma che Empedocle era un seguace di Omero e solenne nello stile espressivo [...]. Riferisce che egli scrisse anche altri poemi, sia *Il passaggio di Serse*, sia un *Inno ad Apollo*, e che poi una sua sorella – o la figlia, come dice Ieronimo – li bruciò, l'inno senza volerlo, mentre il poema sui Persiani intenzionalmente, per il motivo che era incompiuto. (D. L. VIII, 57 = ARIST. fr. 70 Rose)

Che Empedocle, autore del poema Περὶ φύσεως, dunque poeta quant'altri mai e religioso «im tiefsten Sinne des Wortes»¹⁹, avesse in effetti composto degli inni, sembrerebbe confermato dalle parole di Menandro il Retore, che lo inserisce, insieme a Parmenide, tra i poeti di inni “naturali” (337, 6s.; 24). Anche Ammonio, neoplatonico del VI sec., cita nel suo commento al *De interpretatione* aristotelico un frammento di Empedocle, la cui forma e il cui contenuto lo assimilano generalmente alla maniera degli inni, seppure forse un po' di traverso:

[il divino, Apollo], non è provvisto d'una testa d'uomo alle membra accomodata,
e non davvero si slancian dal suo dorso due ramosse braccia,
non piedi, non agili ginocchia, non genitali villosi,
ma sacra mente e portentosa è solo fatto,

¹⁵ L'inno è riportato da ATENEIO, XV, 696 a-d; l'edizione di riferimento è quella di DIEHL, *Anthol. Lyr.*, I, 1, *Poetae elegiaci*, 1954.

¹⁶ Cfr. P. H. SCHRIJVERS, *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrece*, Hakkert, Amsterdam 1970.

¹⁷ R. M. VAN DEN BERG, *Proclus' Hymns : Essays, Translations, Commentary*, Brill, Leiden 2001.

¹⁸ La discussa statura di “filosofo” di Sinesio non è che il segno più eloquente della fragilità di un siffatto criterio.

¹⁹ ZUNTZ, *Griechische philosophische Hymnen*, p. 9.

che percorre il mondo tutto con pensamenti agili di slancio.
(B 134 D.-K.; AMMON. *In de int.* 249; tr. A. Lami).

Gli studiosi hanno opportunamente legato questi versi ad alcuni altri frammenti empedoclei, similmente considerabili come di natura innodica (B 28; B 29 D.-K.); e le tracce inniche nella sua opera sono tanto frequenti, che è stato possibile definirlo nulla meno che «der erschlossene Schöpfer des „philosophischen Hymnos“», forse unico vero precursore di Cleante²⁰.

Particolarmente interessante è, forse, che le parole con cui Ammonio introduce il passo di Empedocle sembrano suggerire una natura speciale dell'innodia empedoclea: Empedocle sta criticando i poeti e i miti da essi raccontati (τοῖς ποιηταῖς λεγομένουσ μύθους), ed egli oppone a costoro un *logos* specifico, il quale riguarda «specialmente» (προηγούμενως) Apollo, ed è detto nel modo più «vicino», ovvero più «affine» (προσεχῶς) alla cosa in questione. In modo «assai simile a questo», secondo Ammonio, Empedocle si esprime anche riguardo al “divino” in generale (τοῦ θείου παντὸς ἀπλῶς), da cui appunto i versi riportati.

Ancora un passo contenuto in Simplicio, pensatore neoplatonico del V secolo, nel commento composto per il *De caelo* di Aristotele, dà conferma di questa speciale inclinazione di Empedocle a ricorrere alla parola propria degli inni. Con un'espressione di cui solo in seguito risulterà evidente la portata, costui diceva, descrivendo le sue proprie intenzioni: «ma io, procedendo a ritroso, ripercorrerò la via degli inni che già ho esposti, derivando *logos* da *logos*» (SIMP. *Cael.* 528, 30=B 35 D.-K.)²¹.

In maniera forse analoga alle vicende empedoclee, le fonti testimoniano anche per Aristotele il ricorso, pure più occasionale, alla forma poetica dell'inno. Non soltanto ci è noto l'inno ad Areté per l'amico Ermia, di cui abbiamo fatto cenno e che, secondo la testimonianza di Ateneo (XV, 696 b-d), veniva cantato quotidianamente dai suoi commensali²²; ma, accanto a un perduto encomio alla memoria di Platone, a un'elegia, ad alcuni poemi di varia natura di cui conserviamo i frammenti (Frr. 617-75 Rose), oltre che a un epigramma sempre per Ermia inciso sulla statua di questi a Delfi (D. L. V, 1, 5), abbiamo notizia di un vero e proprio inno scritto da Aristotele, dall'aspetto che si indovina piuttosto tradizionale, e andato perduto. Diogene Laerzio, a conclusione dell'elenco delle opere aristoteliche, riporta infatti l'incipit di un comune inno ad Apollo: Ἔπη ὧν ἀρχή·

²⁰ *Ivi*, p. 10.

²¹ «Αὐτὰρ ἐγὼ παλίνρσοσ ἐλευσομαι ἐς πόρον ὕμων, | τὸν πρότερον κατέλεξα, λόγου λόγον ἐξοχρετεύων».

²² Sulla presenza di inni agli dèi sicuramente nei simposi filosofici platonici e aristotelici, cfr. W. KRANZ, *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken*, hrsg. v. E. VOGT, Carl Winter, Heidelberg 1967, pp. 320-29.

Ἄγνὲ θεῶν πρέσβισθ' ἑκατηβόλῃ, «oh puro, degli dèi il più venerato, da lungi saettante» (D. L. V, 1, 27=fr. 671 Rose).

Alla classe di inni perduti attribuiti a personalità filosofiche può infine forse essere aggiunto l'inno detto «sublime» del “filosofo” platonico Ofellius Laetus. Di esso è data notizia su una lastra in marmo ritrovata sulla collina del Partenone, ad Atene, intorno al 1850. Si tratta probabilmente di un'iscrizione tarda, relativa a una fase in cui la parte retrostante del complesso architettonico era già stata trasformata in chiesa cristiana (gli studiosi hanno individuato un periodo compreso tra il I e il III sec. d. C.). L'iscrizione recita così:

Quando ebbi ascoltato l'inno sovraceleste del teologo Laetus,
vidi che agli uomini era stato dischiuso il cielo.
Se, come dice Pitagora, l'anima trasmuta in quella di un altro,
allora vive e si mostra Platone di nuovo in te, o Laetus.²³

Ben poco sappiamo del teologo Laetus. Il fatto ch'egli compose un inno, e che ciò sia percepito come ritorno a vita dell'anima di Platone, testimonia una volta di più della familiarità dei filosofi antichi con la composizione innodica. Che l'inno fosse inoltre «sovraceleste» è stato interpretato da più studiosi come indicazione di un suo speciale oggetto: l'aggettivo “μετάρσιον” suona «beinahe wie “metaphysisch”, “transzendent”», ed è dunque possibile ch'esso trattasse specificamente la «platonische Metaphysik», forse persino la stessa dottrina dell'immortalità dell'anima, che è lì citata²⁴: «Laetus' hymn – è stato detto – was undoubtedly philosophic in substance»²⁵.

Il catalogo manca della inappariscenza, ma quantomai decisiva, produzione innografica di Platone. Di essa si dirà infatti in dettaglio nel primo capitolo di questo lavoro e nell'*Appendice* finale dedicata alla presenza camuffata dell'inno tra testi all'apparenza ad esso estranei (“Ancora inni filosofici”).

La scelta di non affrontare direttamente il *corpus* degli inni di Proclo, infine, su cui di recente sembra sorta un'inedita attenzione, non riposa anzitutto sulla pure evidente esigenza di porre un confine cronologico ai nostri studi. Con Proclo, e con l'esperienza neoplatonica in generale, l'inno non soltanto non è più un desiderio nascosto o un'incontenibile premura segreta della filosofia, poiché esso è prassi consolidata e

²³ «Θειολόγου Λαίτιοιο μετάρσιον ὕμνον ἀκούσας | οὐρανὸν ἀνθρώποις εἶδον ἀνοιγόμενον ἢ | εἰ κατὰ Πυθαγόραν ψυχὴ μεταβαίνει ἐς ἄλλον, | ἐν σοί, Λαίτε, Πλάτων ζῆ πάλι φαινόμενος».

²⁴ ZUNTZ, *Griechische philosophische Hymnen*, p. 47 n. 7.

²⁵ G. W. BOWERSOCK, *Plutarch and the Sublim Hymn of Ofellius Laetus*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», n. 22, 1982, (pp. 275-79), p. 276.

manifesta – Proclo compose sette inni, e sono note le sue riflessioni intorno all’inneggiare.²⁶ Ma se gli inni di Proclo non costituiranno oggetto di questo lavoro, è perché con essi l’inno sembra irrevocabilmente fare il suo ingresso nella sfera, intesa qui nel senso più ampio, del “culto”: delle pratiche cioè che in Proclo avrebbero affollato il rivendicato esercizio della “teurgia”, e che nei coevi ambienti cristiani avrebbero assunto l’aspetto, non meno legato al pensiero e tuttavia non meno ingombrante, della “liturgia”. Ciò non significa certo che in costoro, e da quel momento in poi, non permanesse una qualche traccia di quell’antico prestigio dell’inno: ancora in Proclo, seppur in modo mitigato, è la coscienza intatta di un nominare speciale dell’innodia, di una segreta manifestazione dei rapporti cercati, tra le parole e le cose, nel *Cratilo* platonico, a ricoprire un ruolo nient’affatto marginale²⁷.

Ma l’inno, sulla soglia del V secolo d. C., proprio nel momento del suo venire fuori più consapevole e più esposto, sembra oramai aver intrapreso la strada della sua inesorabile eclissi. Che cosa ancora esso possa rivelare della filosofia che in Grecia, tra il IV e il III sec. a. C., ne aveva assecondato il ritorno, e, con essa, del pensiero di oggi che in quello crede ancora di poter rivendicare la propria origine, sarà compito delle pagine che seguono provarsi a ricostruire.

Nota. La forma della filosofia - A un pensiero che provi a comprendere l’essere del linguaggio come irriducibile ai suoi compiti descrittivi (e che dunque volti per un momento le spalle al grande progetto “apofantico” cui si è destinata tutta la logica e l’epistemologia sin da Platone) sarà facilmente rimproverato di ridursi a un residuo arcaico, a un vezzo poetico o un visionario pregiudizio di forma. Del resto il lavoro, che non disconosce le sue influenze e le sue ipocondrie, neppure nasconde di soffrire la visibilità di una prospettiva assai più fortunata. La relazione che intercorre – o, specialmente nel nostro tempo, non intercorre – tra poesia e filosofia sembra scalzare tutte le posizioni eventualmente discostanti, che non ambiscano a riconoscersi come declinazioni di quella. L’inno di cui qui è in questione non è un surrogato, o un modo frettoloso, per dire il più generico, abusato e forse per questo in fondo incompreso “poesia”. Esso è sì, come quella, la disattivazione cruda degli affari strumentali in cui si immerge ogni giorno il linguaggio, ma ha, a differenza di essa, l’intelligenza di un luogo minore, l’arguzia di una figura precisa e inconfondibile, la grazia di un dimenticato.

²⁶ Robert M. VAN DEN BERG, *Proclus' Hymns: Essays, Translation, Commentary*, Brill, Leiden 2001.

²⁷ Cfr. Michael ERLER, *Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars*, in G. SEEL / F. BRUNNER (éd.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Ed. du Grand Midi, 1987 pp. 179-217.

Come si avrà modo di discutere diffusamente, l'inno sembra rivelarsi, in quanto genere che si è dissolto in un non-genere, che si è disteso tra le parole della filosofia al punto da indistinguersi con essa, come ciò che consente al pensiero, forse per la prima volta, di affrontare compiutamente la questione della sua forma. Ciò riposa su almeno due evidenze: che l'inno, a chi si ponga a interrogarne la vera natura, appare a tal punto refrattario a ogni identificazione in un "genere", da aver impedito, ad oggi, qualsivoglia compiuta definizione. Sicché, in secondo luogo, nei momenti in cui la filosofia si fa "innica", questione dei generi e pensiero sul linguaggio sembrano finalmente venire a coincidere. In un modo che sarà nostro compito riportare alla luce, l'incontro dell'inno con la filosofia si annuncia tra le fonti come il luogo in cui il *logos* compare a se stesso, riposa in se stesso e si contempla²⁸.

A parziale correzione dell'intuizione di Mario Untersteiner, per il quale «l'inno è una forma di espressione del pensiero speculativo»²⁹, il lavoro rivendica la più audace considerazione che era stata di Origene, il quale già, con una posa altrimenti impreveduta, ebbe ad osservare che se «il salmo è ordinato alla vita pratica, l'inno lo è alla vita contemplativa (*theoretikos bios*)» (*Ad psalmos* 118, 71). L'innodia si dà in sposa al pensiero laddove questo si renda infine sulla via del ritorno, volgendosi alla natura sua non pratica, alla *theōria* come al luogo del proprio rivedersi – all'annuncio, come si vedrà, del proprio essere, come le sacre ambascerie al cospetto dell'oracolo, al di là di ogni determinazione possibile.

Come Walter Benjamin ebbe a notare una volta, ponendolo a insegna di uno dei suoi lavori più importanti – la *Erkenntniskritische Vorrede* a *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* –, è ogni volta nella questione della sua forma, della *Darstellung* come modo dell'espressione, che la filosofia torna a specchiarsi nei momenti che ne incalzano la storia.³⁰

Che cos'è una filosofia senza inno? Che cos'è diventato il pensiero che non solo si dispensa, ma sembra non avere neppure più memoria della propria originaria vocazione? In ragione o in virtù di cosa quella tensione ha ceduto per sempre il suo passo? È a queste

²⁸ Guardata dal suo inatteso rapporto con gli inni, la filosofia appare così come il luogo in cui, fin dal suo avvento nell'antichità greca, il pensiero torna infine a pensare il proprio linguaggio, torna – come acutamente è stato osservato – a porre il *problema* del suo linguaggio. Così Melandri: «se non esiste il *problema* della conoscenza, [...] le scienze sono tutto ciò che occorre», cfr. M. AMBROSETTI, *Enzo Melandri sugli Stoici*, Aracne Editrice, 2016, p. 69.

²⁹ Mario UNTERSTEINER, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Sichirillo e M. Venturi Ferriolo, Istituto Editoriale Cisalpino - La Goliardica, Milano 1980, p. 55.

³⁰ «Es ist dem philosophischen Schriftum eigen, mit jeder Wendung von neuen vor der Frage der Darstellung zu stehen», Walter BENJAMIN, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in Id. *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1991, v. I. 1, p. 207.

questioni che sarebbe stato necessario rispondere. Ciò che qui si presenta non è che il primo, cauto tentativo di rendere sensato, di sostenere cioè con le evidenze della tradizione, questo stesso ritrovato domandare.

Parte prima
L'esigenza dell'inno per la filosofia

Premessa

Composta di quattro capitoli, questa prima parte intende aprire alla questione dell'inno e della sua rilevanza per la filosofia antica attraverso l'analisi di tre fonti paradigmatiche: i dialoghi platonici, l'*Inno a Zeus* di Cleante e alcuni passi scelti dalle *Diatribes* di Epitteto. La scelta di avviare l'intero discorso su inni e filosofia a partire da queste fonti poggia su una duplice motivazione: la loro riscoperta coincide con l'avvio effettivo dell'intera ricerca, ha dunque il pregio di accompagnare il lettore allo svelarsi della sua fondatezza e al dischiudersi delle più importanti questioni che la nutrono. Inoltre, e soprattutto, esse forniscono la testimonianza più esplicita, poiché espressa in modo diretto, dell'esigenza che il pensiero percepì di comporre inni. Rileggendo con cura i passaggi testuali coinvolti, emergeranno così le prime coordinate entro cui è stata pensata dalla filosofia stessa la pertinenza dell'innodia per il pensiero.

Chiude la sezione un breve studio dei rapporti, nel mondo antico, tra filosofia e concezione poetica del divino: il suo fine è di comprendere cosa davvero sia in questione nelle divinità celebrate dagli inni antichi, e come esse possano essere intese all'interno della concezione filosofica generale delle diverse scuole di pensiero.

Capitolo primo

Platone, la parola che manca

ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἢ τὰληθῆ λέγω, οἷον εἰκὸς ἰδιώτην ἄνθρωπον.

Io null'altro faccio che dire la verità, come è proprio di chi è profano.

— PLATONE, *Ione*, 532 e

Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten.

— Ludwig WITTGENSTEIN,
Vermischte Bemerkungen

1. 1. In un passo del suo breve trattato *De plantatione*, concepito come un commento allegorico al racconto biblico della creazione, Filone d'Alessandria, nel I sec. d. C., scriveva:

Si tramanda un antico racconto (παλαιὸς λόγος), elaborato da sapienti e trasmesso alla memoria di generazione in generazione [...] È il seguente: quando il creatore ebbe compiuto il mondo intero, domandò a uno dei profeti se mai si dolesse che qualcosa non fosse stato creato sulla terra o nell'acqua o nelle elevazioni dell'etere, o del cielo, alle estremità dell'universo. Costui rispose che tutto era assolutamente perfetto e compiuto, *ma che mancava una cosa soltanto: la parola laudativa* (τὸν ἐπαινέτην ... λόγον). [...] Il padre dell'universo, allora, ascoltato questo discorso e avendolo approvato, disse che non era lontano il tempo in cui sarebbero apparsi il genere dei cantori d'inni e quello dei musicisti. (*De Plant.*, 30 § 127-128, t. II, p. 158 Wendland)¹

Ben poco conosciamo dell'origine e del senso del mito. È possibile che esso fosse giunto fino alle soglie del mondo cristiano per tramite degli scritti di Posidonio d'Apamea, uno stoico che Filone ammirava, vissuto circa un secolo prima di lui. Secondo qualche studioso, costui doveva averlo a sua volta ricavato da fonti pitagoriche, di cui

¹ Questa come le altre traduzioni dal greco, dal latino e dalle lingue moderne sono da considerarsi opera di chi scrive, fatta eccezione per i casi di volta in volta segnalati.

nulla però ci è pervenuto.² Di un mito, del resto, come Platone sapeva, è forse vantaggioso «non spingersi a indagare oltre [...], attenendosi piuttosto a ciò che comunemente si crede a riguardo di esso» (*Phaedr.* 230 a 1-2).

È proprio in Platone che una traccia di questo racconto antico sembra trovare una sorta di curiosa risonanza³. All'inizio del *Simposio*, quando è il giovane Fedro a prendere la parola per annunciare il tema del banchetto, è detto infatti:

FEDRO: «Non è strano, o Erissimaco, [...] che per Eros, che è un dio così importante e così grande, nemmeno *uno mai dei poeti pure così grandi esistiti* abbia mai composto nessun encomio? [...] Che dunque si tenga in gran conto ciò, mentre *nessuno mai degli uomini ha osato fino a oggi inneggiare degnamente a Eros!*» (*Symp.* 177 a-c).

A chi prenda sul serio le parole di questo dialogo ispirato e irriducibile, le ragioni di Fedro non potranno che apparire pretestuose: inni ad Eros erano stati composti in Grecia fin dalle epoche più remote⁴, ed è difficile immaginare che Platone non conoscesse almeno quelli ad opera di Saffo (fr. 112-133), Sofocle (*Ant.* 781-801), e del contemporaneo Euripide (*Hipp.* 525-64)⁵.

Che la parola laudativa venisse percepita come ciò di cui anzitutto si ha mancanza è ribadito da Platone in un passo ulteriore, all'interno del dialogo *Fedro*. È Socrate a parlare, e dice:

SOCRATE: «Nessuno dei poeti di quaggiù *ha mai inneggiato né mai inneggerà in modo appropriato* (οὔτε τις ὑμνήσῃ πῶ τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ'ἄξιαν) questo luogo iperuranio».

E, significativamente, aggiunge:

² Franz CUMONT, *Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon*, in «Revue de Philologie, de littérature et d'Histoire Ancienne», n. 43, 1919, pp. 78-85, il quale rimanda anche a L. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, éd. Picard, Paris 1908, p. 38. In § 130 Filone definirà il racconto in questione «ὁ τῶν παλαιῶν μῦθος», «il mito degli antichi».

³ Che Filone avesse come riferimento per l'intero suo scritto proprio Platone, e in particolare il Platone del *Timeo*, è stato mostrato da Jean Pouilloux, il quale ha indicato di volta in volta i passi letteralmente ripresi dal dialogo platonico. Egli ha inoltre descritto il lavoro di Filone «une poésie certaine, parfois grandiose», nutrita da «un aliment plus profane, pourrait-on dire», ossia, appunto, Platone; cfr. la nota introduttiva a PHILON D'ALEXANDRIE, *De Plantatione*, introduction, traduction et notes par J. POUILLOUX, Éditions du Cerf, 29, Paris 1963, pp. 13-14. Già Franz CUMONT, *Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon*, aveva notato la corrispondenza platonica, sottolineando inoltre la provenienza certamente greca del mito: «il est clair que sa source parlait non pas vaguement du Créateur, mais de Zeus», p. 79, e persino ipotizzando che il «profeta» in questione fosse Orfeo oppure Museo (cfr. *ivi*, p. 80).

⁴ L. GERNET / A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion* (1930), Albin Michel, Paris 1970, pp. 202-209.

⁵ Cfr. il commento di Rossana ARCIONI per l'ed. del *Simposio* nei «Quaderni della 'Rivista di cultura classica e medioevale'», 5, Edizioni dell'Ateneo, 2003, pp. 92-93.

«E il modo è questo – bisogna avere il coraggio di dire la verità (τὸ γε ἀληθὲς εἰπεῖν), specialmente quando si parla della verità (περὶ ἀληθείας λέγοντα)» (*Phaedr.* 247 c 3-6).

Quando Platone lega la composizione di un inno al «coraggio di dire la verità», assegnando il “vero” tanto all’*oggetto* (περὶ ἀληθείας λέγοντα) che al *dire* di esso (τὸ γε ἀληθὲς εἰπεῖν), egli lo sta inaspettatamente e inequivocabilmente collocando nell’orizzonte aperto e inesauribile dell’intera sua filosofia. L’inno è la parola che non c’è, o non c’è ancora; e, a un tempo, esso è la parola di cui il filosofo si mette con «coraggio» e necessità alla ricerca.

1. 2. Il fatto che Platone abbia accostato, nel *Fedro*, la parola dell’inno al parlare *perì alētheías*, a proposito della verità, non è affatto un caso isolato, né un’occorrenza contingente e circoscritta. La materia in questione in quel dire è nulla meno che l’oggetto supremo del pensiero, come subito Socrate specifica, nel passo che immediatamente segue:

SOCRATE: «qui [=in questo luogo iperuranio cui occorre levare un inno] si trova infatti la sostanza realmente essente (οὐσία ὄντως οὐσα), priva di colore e forma e non tastabile, e contemplata solo dal *noûs*, pilota dell’anima, oggetto del genere della vera scienza (τῆς ἀλητοῦς ἐπιστήμης)» (*Phaedr.* 247 c 6-8).

Il gesto di concedere all’inno un ingresso così pieno tra le sfere della filosofia ritorna, forse ancora con maggiore convincimento, in alcuni passi ulteriori. In essi, l’ipotesi innica si fa come inequivocabile, e viene a manifestazione la consapevolezza antica circa la naturale, riscoperta affinità tra i due generi.

Già in un passaggio inspiegabilmente trascurato della *Repubblica* Socrate si lasciava dire, non senza una certa lungimiranza:

SOCRATE: «Occorre sapere che della poesia sono da ammettere nella *polis* solamente inni agli dèi ed encomi agli uomini dabbene» (*Resp.* X, 607 a 4).⁶

⁶ «Εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν». “Παραδέχομαι εἰς τὴν πόλιν”, “ammettere nella *polis*” è espressione ricorrente nella *Repubblica* e, si direbbe, una delle preoccupazioni principali dell’intero dialogo: cfr. es. *Resp.* 399 d 3: «e i fabbricanti e suonatori di *aulos*, li ammetterai nella *polis*?»; *Resp.* 605 b 2-3, parlando del «poeta mimetico»: «così non potremmo in giustizia ammetterlo in una *polis* ben governata».

È noto con quale asprezza Socrate avesse – proprio in quel dialogo – contestato le ragioni dell’arte poetica. Egli non soltanto l’aveva bandita, con sostenute argomentazioni, dalla buona città a venire; ma aveva ragionato con rara severità specialmente sulla poesia che avesse come oggetto il “divino”. Già nel secondo libro aveva ammonito: «non è da ammettere né Omero né altro poeta che commetta sugli dèi l’errore stolto di dire che “due giare son piantate sulla soglia di Zeus, | piene l’una di sorti felici, l’altra delle infelici”» (*Resp.* II, 379 c - d 4)⁷; e, proprio nel passo che immediatamente precede quell’inattesa eccezione per gli inni, è detto: «è chiaro che il poeta non ha naturale propensione per il carattere intelligente e posato (φρόνιμὸν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος) [...] Facciamo bene a criticarlo e a porlo a confronto con il pittore: a costui è infatti simile per il fatto che, rispetto alla verità (πρὸς ἀλήθειαν), le sue creazioni sono cosa dappoco (φαῦλα), e perché risveglia un altro elemento dell’anima, [...] rovinando quello razionale» (605 a 2 - b 5).

Non vi è, del resto, forse convincimento più ostinato e duraturo tra gli studiosi di ogni tempo che quello di una condanna, definitiva e ineccepibile, da parte di Platone di tutte le arti mimetiche, a partire da quelle poetiche. Ma ciò, che pure soffre di un immedicabile pregiudizio, rende tanto meno comprensibile l’assoluta indifferenza, una cecità inverosimile, che ha fin qui accompagnato il nostro passo⁸.

L’inno, in grado di dire in modo «vero» la *ousía óntōs óusa*, appare come una frattura: una breccia che scava la parete che separava, fin dai tempi della prima riflessione greca, filosofia e poesia, l’arte di Esiodo e Omero dalla nuova arte di Senofane e Platone. Se ciò sia avvenuto nella forma di un’eccezione – l’inno come ciò che viene fuori dalla poesia per rivolgersi, quasi a richiederle asilo, alla filosofia –, oppure trascinando con sé un’immagine pacificata del poetico nella sua interezza, finalmente ammissibile al pensiero più rigoroso, è una delle questioni a cui occorrerà dare risposta.

Certo è che Platone non avrebbe cessato di ritornare a quella chiara percezione di un luogo della poesia finalmente compagno del pensiero. Ancora nelle *Leggi*, l’opera tarda in buona parte consacrata all’educazione politica, e dunque musicale, dei giovani, egli

⁷ I due versi sono tratti da HOM. *Il.* XXIV, 527-32.

⁸ Hanno preso sul serio la precisazione socratica sull’inno S. LAVECCHIA, *Poesia e cosmopoiesi. Sulle fonti della scrittura filosofica in Platone*, in *Κόσμος ἐπέων. Studi offerti a Franco Ferrari*, a cura di L. BATTEZZATO e G. B. D’ALESSIO, «Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici», n. 76, 2016, (pp. 171-183), p. 178, e R. VELARDI, *Le origini dell’inno in prosa tra V e IV secolo a. C. Menandro Retore e Platone*, in *L’inno tra rituale e letteratura nel mondo antico*, «AION», n. 13, 1991, pp. 205-31. Per un’interpretazione in generale meno dogmatica del rapporto della concezione platonica della poesia cfr. Gianni CARCHIA, *L’estetica antica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 61-68. Per notizie sul dibattito recente, compresi gli eccessi nella direzione opposta alla condanna, cfr. Létitia MOUZE, *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Lille 2005, pp. 9-20.

avrebbe difeso come luogo privilegiato della *mousiké* proprio quello, inteso sorgivo, dell'inno:

ATENIESE: «questi versi e quelli che riguardano i Ciclopi – è detto in riferimento ad alcuni passaggi di Omero⁹ – furono composti in qualche modo secondo un dio e secondo natura (κατὰ θεόν πως εἰρημένα καὶ κατὰ φύσιν). Divino infatti e ispirato dagli dèi è il *genos* poetico *quando inneggia* (τὸ ποιητικὸν ἐνθεαστικὸν ὄν γένος ὑμνοδοῦν) e dei molti accadimenti ogni volta secondo verità (κατ'ἀλήθειαν) comprende» (*Leg.* III, 682 a 1-5).

Tornano, qui, ad accentuare il rilievo di questa curiosa predilezione tanto la percezione di uno statuto eccezionale dell'inno nella poesia («il genere poetico quando inneggia, ὑμνοδοῦν»), quanto il riferimento al suo dire con verità («secondo un dio e secondo natura», «secondo verità»).

È infine nel *Teeteto* che l'immagine del filosofo inneggiante riappare con irraggiungibile chiarezza. In quel dialogo infatti v'è un lungo, celebre passaggio in cui Socrate tratteggia il ritratto del *philosophos* opponendolo a quello dell'oratore. Al momento di concludere, Socrate si esprime così:

SOCRATE: «questo è, o Teodoro, il carattere dell'uno e dell'altro: l'uno, quello che tu chiami “filosofo”, allevato realmente nella libertà e nell'ozio, può bene aver l'aria di uomo semplice e buono a nulla quando gli tocchino uffici servili [...]; l'altro invece è abilissimo a compier tutti codesti servigi con precisione e sveltezza, mentre poi non sa gettarsi indietro su la destra il mantello, come s'addice a persona libera, e tanto meno sa cogliere l'armonia delle parole sì da celebrare con veridici inni la vita degli dèi e degli uomini felici (ἁρμονίαν λόγων λαβόντος ὀρυῶς ὑμνησαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ)» (*Theaet.* 175 d 8 - 176 a 2).

Socrate affida l'ultima immagine della distinzione tra filosofo e retore alla capacità, a quest'ultimo negata, di comporre «veridici inni alla vita degli dèi». Interessante è che, in quel lungo discorso dedicato alla figura di chi sia «stato allevato nello studio della filosofia» (172 c 9), il discrimine venga cercato da Socrate anzitutto in un certo modo di frequentare i discorsi. All'oratore è riconosciuta infatti una radicale incapacità, che è quella di starsene, sostandovi, nel discorso, di passare cioè liberamente e con disinvoltura – come Socrate stesso dice – «da un argomento all'altro (λόγον ἐκ λόγου μεταλαμβάνομεν)», «di condurre ovvero il discorso più o meno in lungo non preoccupandosi di altro che di toccare la verità» (172 d 6 - 9). L'espressione – lo starsene nel discorso, passando (μεταλαμβάνομεν) da un *logos* all'altro –, a prima vista assai comune e di poca importanza, saprà rivelarsi ben presto – una volta cioè tracciata la strada dell'innodia – come un indizio essenziale della vocazione platonica.

⁹ HOM. *Od.* IX, 112-115. È riferito anche di HOM. *Il.* XX, 216-218.

Sia per il momento osservato come il dispositivo che impedisce al retore nei tribunali di vivere «in libertà», «in dirittura e semplicità di carattere» (173 a 4), ovvero nel «giusto» e in vista del «bene» – tutti aspetti etici indissolubilmente legati in Platone alla figura del filosofo –, venga svelato precisamente dal suo cattivo esercizio della parola, che non gli impedisce tuttavia di pronunciare «raffinati discorsi (θῶπας λόγους)» (175 e 5). È nel modo di comprendere ed esibire il proprio linguaggio che il filosofo non solo rende conto, ma propriamente esercita e rende per la prima volta la propria tensione al vero e la propria naturale inclinazione al bene.

1. 3. Non occorre allora concedere pieno assenso alle parole, non prive di qualche esuberanza, che il retore Menandro di Laodicea avrebbe dedicato a Platone, molti secoli dopo la sua morte, per cogliere l'urgenza del compito di interrogare questo insistente ritorno agli inni. Nella sua opera di classificazione dell'epidittica antica (un genere dell'oratoria che aveva già interessato Aristotele¹⁰) egli avrebbe riconosciuto in Platone nientemeno che il «più eccellente compositore di inni» in lingua greca¹¹: non soltanto inesauribile fonte di «πολλὰ παραδείγματα», «molti esempi», ma persino «ἐξηγούμενος», «pioniere» (I, 335, 10), per l'intero genere innodico antico.

Vi sono in effetti buone ragioni per ritenere che Platone non si limitò ad annunciare l'esigenza, per il filosofo, dell'innodia, ma percorse con moto proprio, per così dire, la riscoperta strada degli inni. Ciò avvenne, tuttavia, in un modo assai particolare.

Menandro riferisce di alcuni momenti precisi: la straordinaria invocazione alle Muse che apre il primo discorso di Socrate nel *Fedro*: «Suvvia Muse, sia a ragione della forma del canto che avete l'epiteto di “sonore”, oppure per via del *genos* musico dei Liguri, insieme a me prendete in mano il racconto...» (*Phaedr.* 237 a 7-10); o la preghiera conclusiva che, nello stesso dialogo, Socrate rivolse a Pan: «Caro Pan, e voi altri dèi di quaggiù, concedetemi di essere bello interiormente...» (*Phaedr.* 179 b 8-c 2); o ancora i molti esordi di encomi nel *Simposio*, al punto da poter infine osservare che «se ti guardi un po' attorno troverai che Platone fece uso di queste forme ovunque» (πανταχοῦ κεχρημένον) (MEN. I, 334, 19).

Eppure, se si eccettuano questi e alcuni altri passaggi, incastonati tra i dialoghi ma facilmente ascrivibili al genere dell'inno, non sembra che Platone abbia mai composto, nell'opera che ci è giunta o a giudicare dalle testimonianze, alcuna composizione del tipo

¹⁰ ARIST. *Rhet.* I, 4-15, ove esso è distinto in “giudiziario” e “deliberativo”.

¹¹ «περὶ τὴν γραφὴν ἄκρον καὶ ἄριστον εἶναι», «il più elevato e il migliore quanto alla scrittura», MEN. I, 334, 7-8.

dell'inno propriamente detto – nella forma, cioè, compiuta e riconoscibile dell'inno di Cleante per Zeus, di quello di Aristotele per Areté, o dello pseudo-Omero per Apollo. Ciò rende tanto più interessante il fatto, per nulla scontato, che alcuni passaggi platonici se non interi dialoghi vennero definiti, fin dall'epoca di Platone, con il termine “*hymnos*”.

Già in tempi antichi il dialogo tardo *Timeo* veniva detto nella sua interezza un «inno all'universo» (ὕμνον τοῦ Παντός) (MEN. I, 337, 23), e persino di recente esso è stato definito «une offrande poétique au Poète de l'Univers»¹². Similmente nel *Fedro*, a proposito di un lungo discorso, includente il mito delle anime, Socrate stesso non esitava a guardare indietro il proprio dire, riconoscendo in esso espressamente uno «*hymnos*»:

SOCRATE: «Riuscendo forse a cogliere una qualche verità (ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινοσ ἐφαπτόμενοι), abbiamo messo insieme un discorso non privo di credibilità (οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον), e abbiamo celebrato con un inno mitico (μυθικόν τινα ὕμνον) Eros, patrono dei bei fanciulli» (*Phaedr.* 265 b 6 - c 3).¹³

E ancora nel *Simposio*, dopo i vani tentativi da parte dei convitati a levare una lode a Eros, è Socrate infine a comporre l'unico vero inno, senza tuttavia mai ricorrere all'aspetto tradizionale dell'innodia antica: «Io sostengo che ogni uomo debba onorare Eros, e io stesso onoro le cose d'amore [...] e sempre celebraz la potenza e la vigoria di Eros [...]. Questo discorso, o Fedro, se vuoi considera che sia stato detto come un elogio a Eros (ἐγκώμιον εἰς Ἔρωτα)» (*Symp.* 212 b - c).

Del resto, in riferimento al *Cratilo* platonico Proclo aveva sostenuto nientemeno che l'intero dialogo dedicato alla «ὀρθότης τῶν ὀνομάτων», alla «correttezza dei nomi» non fosse altro che un «inno»: il fine del *Cratilo* è infatti duplice, mostrare (ἐπιδειξαι) l'attività generatrice delle anime, e celebrare (ἀνυμνεῖν) le proprietà divine sulla base di come esse appaiono nei nomi¹⁴.

Infine nel *Clitofonte*, un dialogo di incerta attribuzione, che mette a tema il modo socratico di discorrere sulla giustizia, è detto:

CLITOFONTE.: «Intrattenendomi più volte con te, Socrate, sono rimasto colpito nel sentirti parlare, e mi sembrava che, rispetto agli altri uomini, tu parlassi nel modo più bello

¹² Pierre HADOT, *Physique et poésie dans le Timée de Platon*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», n. 115, 1983, pp. 113-133. Interessante è che Menandro, nel riconoscere nel *Timeo* un inno, crede che sia Platone stesso a darne notizia, e cioè nel *Crizia*, il dialogo che immediatamente segue, nel quale i dialoganti si sarebbero riferiti al *Timeo* appellandolo un «inno all'universo». Non vi è traccia tuttavia della citazione, e gli studiosi hanno ipotizzato un riferimento del retore all'espressione «λόγον περὶ τοῦ παντός», contenuta effettivamente a conclusione del *Timeo* (92 c 4), cfr. Cfr. ZUNTZ, *Griechische philosophische Hymnen*, p. 12, n. 45.

¹³ Il passo è individuato anche da Menandro, cfr. I, 337, 7-9.

¹⁴ F. ROMANO, *Proclo lettore e interprete del Cratilo*, in J. PÉPIN / H.-D. SAFFREY (éd.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens*, Actes du Colloque international du CNRS, Paris 1987, (pp. 113-36), p. 119.

(κάλλιστα λέγειν), quando, biasimando gli uomini come un *deus ex machina* (ἐπι μηχανῆς τραγικῆς), *inneggiavi dicendo* (ὑμνεῖς λέγων): “Dove vi fate trascinare, uomini? Non vi rendete conto di non compiere ciò che sarebbe necessario, voi che avete come massima aspirazione di procurarvi ricchezze?”» (*Clit.* 407 a 5-e 2)

Clitofonte riconosce a Socrate che il modo stesso in cui egli ha sempre parlato (θαμά, dirà poco oltre, ovvero “spesso, perlopiù”, *Clit.* 407 e 3) e cioè parlato in modo bello (κάλλιστα), e ovvero meglio di tutti gli altri uomini, è stato nel modo del *levare inni* – ciò che, come l’esempio riportato, in forma di discorso diretto, mostra inequivocabilmente, non sembra affatto equivalere alla composizione di un inno nella forma ereditata dalla tradizione.

Se, come sembra, l’inno compie in Platone una decisiva oscillazione da oggetto assente del mito a irrinunciabile (ed esemplare) forma di espressione, sino quasi a elevarsi a compito più alto per il filosofo, allora esso non può continuare a essere frainteso come lo strumento che la nostra tradizione ha in uso di relegare alle sfere separate della religione e della letteratura.

Varcata la soglia che lo separava da un ingresso pieno nella filosofia, l’inno non solamente è individuato come ciò che manca – e che esige di essere per la prima volta pronunciato –, ma esso è colto nel suo legame, immediato e reiterato, con il «vero», tanto nel modo in cui dice, e che allontana ogni spettro di retorica (contro i «θῶπας λόγους», «raffinati discorsi» dell’oratore, esso è «κατ’ἀξίαν»; «τὸ γε ἀληθὲς εἰπεῖν»; «κατ’ἀλήθειαν»), quanto nell’oggetto di quel dire, che è ora Eros, ora espressamente «la sostanza realmente essente» («περὶ ἀληθείας λέγοντα»; «οὐσία ὄντως οὐσα»; «ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος»). Esso è detto un luogo di eccezione tra le forme poetiche (*Resp.* 604 a 4), e ciò che consente al filosofo di starsene opportunamente nel luogo del linguaggio, passando «da un *logos* e l’altro» (*Theaet.* 175 d 8 - 176 a 2). Soprattutto, l’innodia sembra informare la configurazione eletta del linguaggio platonico non nel modo in cui, del tutto comunemente, il genere venne altrimenti a insinuarsi tra le parole dei filosofi – e cioè nella forma e struttura che furono tradizionali dello *hymnos* antico, da Omero a Callimaco a Proclo. Ma esso sembra come rinnovarsi tra i dialoghi in una singolare sospensione del suo stesso canone: l’inno si confonde, una volta di più, con la ritrovata parola del filosofo – quella che lo stesso Platone non avrebbe esitato a chiamare «il parlare gradito agli dèi (θεοῖς κεχαρισμένα λέγειν)» (*Phaedr.* 273 e 7).

Capitolo secondo

Cleante, un inno all'inno

Über den Dichter dichten, ist das nicht ratlose Übersteigerung,
etwas Spätes und ein Ende?

— M. HEIDEGGER, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*

2. 1. In circostanze che è difficile chiarire, è in esametri, e non anzitutto nella «bella prosa greca», che il filosofo Cleante, non solo appartenente ma reggente (σχολάρχης) della gloriosa scuola stoica di Atene nell'inquieto III secolo a. C., volle dare espressione alla filosofia¹⁵. Che non di un'eccentrica inclinazione personale si sia trattato, ma di un episodio essenziale alla determinazione del pensiero nella tarda età greca, può forse essere testimoniato dalla singolare circostanza della sua trasmissione: è in un manoscritto anonimo del XIV secolo, il “*Farnesinus* III D 15”, che il componimento di Cleante ha trovato lo spazio storico della propria conservazione. Il manoscritto contiene la trascrizione del primo libro delle *Eclogae* di Stobeo, e restituisce una curiosa contingenza: che il testo di Cleante è l'unico testo stoico – dello stoicismo di lingua greca e di età ellenistica, ovvero di quella che la storiografia conosce come Prima Stoa – ad essere stato trasmesso nella sua interezza e in significativa integrità testuale¹⁶.

¹⁵ Eduard NORDEN, *Die Antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bd., Teubner, Leipzig 1898 (Neudruck De Gruyter 1995). Sul ruolo ricoperto da Cleante di Asso nella scuola stoica a partire dal 262 a. C., anno della morte di Zenone, e per i trentadue anni successivi, cfr. PHILODEMUS, *De stoic.* V, 9-14 e *SVF* I. 477. Sulla difficoltà nel determinare un'occasione adeguata per la declamazione dell'inno, cfr. N. FESTA, *Ortodossia e propaganda nello stoicismo antico*, in AA. VV., *Mélanges offerts à M. Octave Navarre par ses élèves et ses amis*, Privat, Toulouse 1935, (pp. 169-180), p. 172.

¹⁶ Il testo è contenuto in STOBÆUS, *Anth.* I, 1.12 (= *SVF* I. 537). L'unico manoscritto in nostro possesso, il “*Neapolitanus Farnesinus* III D 15” (= Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, Farn. III D 15 (XIV sec.), 3r-v.), è di autore ignoto e datato al XIV secolo. Per la questione della trasmissione rinvio a Johan C. THOM, *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation and Commentary*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2005, pp. 27-9; e P. COLACLIDÈS, Ἦχον μίμημα, in «Glotta», n. 46, 1968, (pp. 58-60), p. 58. Degli Stoici di prima scuola non si è conservato, come noto, null'altro che brevi citazioni o resoconti di seconda mano.

Due aspetti si impongono immediatamente come decisivi: il componimento contiene l'espressione di tutta la filosofia stoica al tempo di Cleante; esso inoltre fu inteso, fin dalla sua più originaria concezione, non come un generico componimento esametrico, ma come un ben compiuto inno: come *Inno a Zeus* (Κλεάνθους Ὕμνος εἰς Δία) è infatti conosciuto dalla tradizione, e in quanto "inno" è sistematicamente citato da tutte le fonti che lo conobbero; "inno", inoltre, è definito dallo stesso Cleante, in almeno tre luoghi del suo componimento (v. 6; v. 37; v. 39).¹⁷

Alla questione, ordinaria e motivata, se l'inno cleanteo non sia da inquadrare nella comune osservanza stoica della religiosità tradizionale del tempo¹⁸, è il testo stesso a opporre una manifesta, definitiva resistenza. L'*Inno a Zeus* è, a un tempo, esposizione del pensiero stoico e interrogazione sulla necessità della sua forma. Esso non soltanto ospita la ricapitolazione dei princìpi e la rammemorazione dei motivi fondamentali del pensiero di scuola, ma istituisce una singolare esigenza dell'inno in compiuto spirito di filosofia. È il pensiero stesso che pensa la divinità – che la riconosce e festeggia –, il pensiero che ha quindi compreso l'uomo e la sua natura, a implicare, per il filosofo, il rivolgersi al dio con la parola dell'inno. Rivelandosi qualcosa come un inno all'inno, come un'inattesa, inedita meditazione sul filosofo poetante, il festeggiamento cleanteo di Zeus coincide con la celebrazione della parola, con l'esposizione festiva del *logos* e delle sue potenze divine.

2. 2. Delle almeno tre inflessioni tematiche che è possibile riconoscere all'interno del componimento – nei suoi trentanove versi, ordinati in otto strofe –, due restituiscono con studiata linearità i fondamenti etici e ontologici della dottrina stoica. Zeus è descritto, del tutto abitualmente, come principio di conduzione e governo del cosmo (vv. 7-11); poi, quale principio immanente a tutte le cose, vivificante e mescolato (vv. 12-16)¹⁹. Alla

¹⁷ Cfr. anche A. W. JAMES, *The Zeus Hymns of Cleanthes and Aratus*, in «Antichthon», n. 6, 1972, (pp. 28-38), p. 28, il quale nota come, pur ammettendo che Cleante guardò ai filosofi presocratici nella scelta dello statuto poetico, è alla forma specifica dell'inno, e non a quella ben più consueta della poesia didascalica, che volle affidare la sua filosofia.

¹⁸ Cfr. D. BABUT, *La religion des philosophes grecs de Thalès jusqu'aux Stoïciens*, P.U.F., Paris 1974; U. von WILAMOWITZ, *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, Teubner, Leipzig 1912, p. 203; FESTA, *Ortodossia e propaganda*, pp. 173-5.

¹⁹ Si tratta di un caposaldo della dottrina stoica. Già Zenone si esprimeva in questo modo: «Il *nomos* comune, ossia il *logos* corretto, è diffuso nel tutto, e si identifica con Zeus, il quale presiede alla direzione delle cose che sono» (SVF I, 162.4); e per Crisippo, secondo una testimonianza di Plutarco, «anche il verso omerico "La volontà di Zeus andava realizzandosi" è da riferirsi al fato e alla natura dell'universo, secondo la quale tutto si conduce» (SVF II, 937), per lui infatti, come riporta Diogene Laerzio, «Zeus presiede alla conduzione del tutto» (SVF III, 4.1). Sulla mescolanza e il principio di immanenza, parimenti, si trovano testimonianze riconducibili a pressoché tutti gli esponenti della scuola stoica antica.

condotta umana, che già in Zenone, fondatore della scuola, accennava ad emergere, e con Crisippo, terzo scolarca, sarebbe divenuta «la sola cosa che vada ricercata per sé» (*SVF* III, 44), Cleante riserva le strofe centrali, che prospettano l'imprudente adombramento del «*logos* comune» a opera di uomini «malvagi» (vv. 17-31). Tutto appare, finanche allo sguardo più attento, coerentemente ordinato secondo il più regolare compendio della dottrina.

Ma è nei versi che a questo schema sfuggono, collocati tra la prima e le due strofe conclusive (vv. 1-6 e vv. 32-39), che l'inno affida il compito del proprio autoriferimento, l'espressione del fare dell'orante e di quello del filosofo. Quel che in quei luoghi accade è che una singolare connotazione autoriflettente della parola viene insperatamente a darsi; che essa consegna, cioè, all'*Inno* qualcosa di più di una semplice riproposizione del pensiero in inusuale forma versificata.

È allora opportuno rileggere il testo nella sua interezza, attardandosi sul succedersi dei momenti che lo compongono:

Κλεάνθους Ὕμνος εἰς Δία

- Κύδιστ' ἀθανάτων, πολώνυμε, παγκρατὲς αἰεὶ,
 Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
 χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαιδᾶν.
 ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα † ἤχου μίμημα λαχόντες
 5 μούνοι, ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν·
- τῷ σε καθυμνήσω, καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω.
 σοὶ δὴ πᾶς ὁδε κόσμος, ἐλισσόμενος περὶ γαῖαν,
 πειθεται, ἢ κεν ἄγης, καὶ ἐκὼν ὑπὸ σείῳ κρατεῖται·
 10 τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικῆτοῖς ὑπὸ χερσὶν
 ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀειζῶοντα κεραυνόν·
- τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἔργα <τελεῖται>·
 ὃ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
 φοιτᾷ, μιγνύμενος μεγάλῳ μικροῖς τε φάεσσιν·
 15 ὃ σὺ τόσος γεγαῶς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός.
 οὐδέ τι γίνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
- οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,
 πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις.
 ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
 20 καὶ κοσμεῖν τᾶκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
 ὧδε γὰρ εἰς ἕν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
- ᾧσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἔόντα,
 ὃν φεύγοντες ἑῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοὶ εἰσιν,
 δύσμοροι, οἳ τ' ἀγαθῶν μὲν αἰεὶ κτήσιν ποθέοντες

- 25 οὐτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν,
 ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῶ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν·
- αὐτοὶ δ' αὐθ' ὀρμῶσιν ἄνοι κακὸν ἄλλος ἐπ' ἄλλο·
 οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδῆν δυσέριστον ἔχοντες,
 οἷδ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
 ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα.
 30 <ἀλλὰ κακοῖς ἐπέκυρσαν>, ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται
- Σπεύδοντες μάλα πάμπαν ἐναντία τῶνδε γενέσθαι.
 ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀργικέραυνε,
 ἀνθρώπους <μὲν> ῥύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
 35 ἦν σὺ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
 γνώμης, ἧ πίσυνος σὺ δίκης μετὰ πάντα κυβερνᾷς,
- ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβόμεσθά σε τιμῆ,
 ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε
 θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι
 μεῖζον οὔτε θεοῖς, ἧ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.²⁰

Inno a Zeus di Cleante

- Il più onorato degli immortali, dai molti nomi, su tutto sempre potente,
 oh Zeus! Della natura principe, tutte le cose secondo il *nomos* governante,
 salve! È *themis* per tutti i mortali rivolgere a te la parola.
 Da te infatti discendiamo ricevendo in sorte un'immagine di suono
 5 noi soli, tra quanti esseri mortali vivono e si muovono sulla terra.
- Così ti inneggio, e sempre canterò la tua potenza.
 A te quest'intero cosmo, roteante attorno alla terra,
 obbedisce, ovunque tu lo conduca, e prontamente da te si lascia dominare,
 a te che hai siffatto strumento tra le invincibili mani:
 10 forcuta, infuocata, sempre viva folgore.
- Sotto il suo colpo infatti della natura tutte le opere si compiono;
 con esso dirigi il *logos* comune, il quale attraverso tutte le cose
 si aggira, mescolandosi al grande e ai piccoli lumi;
 con esso sei divenuto sommo sovrano su tutto.
 15 Non un'opera accade sulla terra separata da te, o demonico,
 né nell'etereo divino cielo né nel mare,
 eccetto quanto agiscono i malvagi con le loro stoltezze.
 Ma tu anche gli eccessi sai rendere a giusta misura,
 e ordinare ciò che è disordinato, e con te le cose ostili si fanno amiche.

²⁰ Riporto qui il testo nell'edizione di VON ARMIN, dagli *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, I. 537. Sulle diverse edizioni cfr. THOM, *Cleanthes' Hymn*, pp. 28-9. Günther ZUNTZ ha precisato che, nonostante l'eccezionalità della sua conservazione, «es gibt keinen befriedigen Text des Kleanthes-Hymnos; wer ihn interpretieren will, muß sich seinen eigenen Text erarbeiten», in G. ZUNTZ, *Griechische philosophische Hymnen*, aus dem Nachlaß hrsg. von Hubert Cancik und Lutz Käppel, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2005, p. 28.

20 Così infatti all'uno tutte le cose hai accordato, le cose buone dalle cattive,

in quanto uno è il *logos* sempre essente di tutte le cose,
che quanti tra i mortali sono malvagi abbandonano, fuggendo,
sciagurati! Loro che, sempre bramando il possesso dei beni,
né guardano al *nomos* comune di dio, né prestano ascolto

25 a chi, se gli ubbidissero, renderebbe la vita buona con ragione.

Costoro vagano così, stolti, da un male all'altro;
gli uni occupandosi nella contesa della fama,
gli altri votatisi al guadagno senz'ordine alcuno,
altri ancora volti ai piaceri e alle opere piacevoli del corpo.

30 Ma nei mali si imbattono, portandosi dall'uno all'altro,

occupandosi di cose che sono interamente il contrario di queste.
Ma, oh Zeus, dispensatore di tutto, dalle nere nubi, dalla vivida folgore,
gli uomini tira via dalla rovinosa ignoranza,
poi tu, padre, allontanala dall'anima, fa' sì che, piuttosto, incontri

35 la cognizione, alla quale ti affidi tu stesso con giustizia governando tutte le cose,

così noi, essendo onorati, con onore ti ricambiamo,
inneggiando alle tue opere ininterrottamente, come è proprio
per chi è mortale, poiché né per i mortali v'è pregio maggiore
né per gli dèi, che al *nomos* sempre comune in giustizia inneggiare.

2. 3. *Themis* – Pochi versi accompagnano, quasi annunciano, l'espressione di senso dell'inno. Nel verso terzo, quello che immediatamente segue l'invocazione a Zeus («Il più onorato degli immortali, dai molti nomi, su tutto sempre potente, | oh Zeus! Della natura principe, tutte le cose secondo il *nomos* governante», vv. 1-2), Cleante elegge un preciso vocabolo a designare l'atto umano di rivolgersi alla divinità: «è *themis* per tutti i mortali», egli scrive, «rivolgere a te la parola» (v. 3).

Un'incomprensibile trascuratezza ha accompagnato nel tempo la lettura del passo. Al vocabolo “θέμις” è stato da sempre assegnato il valore di un “diritto”: le traduzioni più frequenti lo rendono «permesso», «Recht», «Privileg», costringendolo alla designazione di una mera possibilità, di un arbitrio, ovvero della sola intenzione del singolo.²¹

Eppure tanto la ricerca etimologica quanto l'attenzione critica riservata in tempi recenti al verso cleanteo rendono ragionevole riconoscere in “*themis*” qualcosa di più di un semplice diritto: essa appare, a uno sguardo più attento, come l'espressione di un uso, di una decisiva convenienza, se non, persino, di un'ineluttabilità.

²¹ Cfr., a titolo esemplificativo, A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (4 voll.), vol. II : *Le dieu cosmique*, J. Gabalda, Paris 1949-54, p. 315: «ce qu'il est permis de faire», e THOM, *Cleanthes' Hymn*, p. 53: «θέμις (ἔστί) normally means “it is right, fitting, proper”».

Nel suo studio sul lessico indoeuropeo, Émile Benveniste ha mostrato come “*themis*” coinvolga la sfera, a un tempo umana e divina, di quel che «si deve», nel senso di ciò che “si conviene”. Essa è ciò che, senza mai divenire convenzione né accedere al rango della legge positiva, stabilisce l’orizzonte in cui si dà effettivamente la «vita del *genos*», e, come il parallelo indo-iranico “*dhāman*”, è di ispirazione divina: «cette *thémis*, ces *thémistes* ne sont pas inventées, arbitrairement fixées par ceux qui doivent les appliquer: elles sont d’origine divine»²².

Con tanta forza deve aver agito l’uso *themitico* nella vita della comunità da essere percepito come ciò che, in quanto si dà, per ciò stesso appare incontrovertibile – e per questo divino, rispondente al disegno degli dèi. Come acutamente è stato osservato, *themis* era intesa in origine come ciò che effettivamente ha luogo, che è – già sempre – nelle cose: «als gesellschaftliche oder naturgegebene, von den Göttern garantierte bzw. gewünschte, geschützte Lebensordnung»²³, al punto che è stato possibile definirla, del tutto laconicamente, come la mera «herkömmliche Ordnung der Dinge»²⁴, l’ordine trádito delle cose, in quanto tali già sempre divine. «Partout s’affirme», concludeva Benveniste, «ce rapport entre l’ordre du *genos* et les sentences divines»²⁵.

Che la *themis* come impronta divina nell’ordine del *genos* possa trovare spazio nel verso cleanteo – ove al vocabolo è riservata, com’è stato osservato, la posizione centrale²⁶ –, è stato appena avvertito dagli studiosi, che hanno ora evidenziato la connotazione dell’obbligo (Neustadt nel 1931 e Dirkzwanger nel 1980 ne hanno proposto la resa in «Pflicht», «die höchste Pflicht» ovvero, non senza un qualche equivoco, un «Auftrag» da sostenere²⁷), ora discusso l’eccentricità dell’espressione, da alcuni ritenuta

²² Cfr. BENVENISTE, *Le vocabulaire* II, pp. 102-5. Giungono a conclusioni simili, pur da prospettive differenti, M. SCHMIDT, «θέμις, Θέμις», in *Lexikon des frühgriechischen Epos*, a cura di B. SNELL et al., vol. II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955, pp. 990-94, e H. VOS, «θέμις», *Biblioteca Classica Vangorcumiana* 7, Utrecht 1956.

²³ SCHMIDT, «θέμις, Θέμις», p. 991.

²⁴ K. LATTE, «*Themis*», in *Pauly-Wissowa*, Bd. V. 2 (1934), 1973, (pp. 1626-1630), p. 1626. «Göttlich ist diese θ. nur insofern, als die ganze Ordnung des Lebens als göttlich empfunden wird». “*Themis*” fu anche il nome di una dea, seconda moglie di Zeus, percepita come erede dell’antica dea madre; la figlia di Zeus e Themis è Dike, il diritto sancito non dall’autorità divina, ma da quella umana; cfr. *ibid.* p. 1627, e SCHMIDT, «θέμις, Θέμις», p. 992.

²⁵ BENVENISTE, *Le vocabulaire* II, p. 105.

²⁶ «χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαιδᾶν»; cfr. THOM, *Cleanthes’ Hymn*, p. 53.

²⁷ E. NEUSTADT, *Der Zeushymnos des Kleanthes*, in «*Hermes*», n. 66, 1931, (pp. 387-401), p. 389; A. DIRKZWANGER, *Ein Abbild der Gottheit haben und weiteres zum Kleanthes-Hymnus*, in «*Rheinisches Museum für Philologie*», n. 123, 1980, (pp. 359-60), p. 359, il quale lo pone in parallelo con HES. *Erg.*, 135ss.

«befremdend», «ein christlicher Gedanke» o un incomprensibile rinvigorimento del pensiero espresso²⁸.

Ma se essa davvero riappare in Cleante, arrecando all'*Inno* una tonalità arcaica imprevista, ciò significa che la ragione del canto dell'inno – lungi dall'essere un vezzo stilistico dello stoico – è in qualche modo segretamente custodita nell'ordine *themitico* del mondo: «è *themis* per tutti i mortali rivolgere a te la parola (*prosaudan*)».

L'espressione riesce a suggerire che Cleante, nel verso che segue l'esordio del suo canto, volle sostenere che il «rivolgersi al dio con la parola», cantare Zeus in un inno, è, per il mortale, quanto anzitutto «si deve», ciò che all'uomo «si conviene»: e ciò non per ragioni di mera convenzione comunitaria, né a seguito di una qualche imposizione prescrittiva, ma a fondamento di un decisivo nesso con la sfera del divino. Con un prestigio altrimenti impensato, l'inno si annuncia, per il filosofo-poeta, come segno della partecipazione all'ordine del mondo, in quanto percepito nella sua divinità.

Il suo compito è allora tutt'altro che di second'ordine; il suo modo ben più di quanto è «permesso». In quel vincolo col divino è custodita la cifra di qualcosa come un primo, prezioso indizio dell'intento di Cleante di lasciare che il suo inno renda conto di se stesso, della propria incontrovertibile esigenza. Esso è presentito, nella trama che al suo principio accompagna la semantica di “*themis*”, come quell'atto straordinario che, attraverso l'esercizio della propria consuetudine, sarebbe in grado di vincolare l'umano alla dignità dell'ordine divino.

2. 4. È difficile non percepire, di fronte al solenne annuncio di questa convenienza, che una qualche eccentricità dottrinale ha dimora tra i versi dell'inno cleanteo. Cleante fu secondo scolarca della scuola ateniese della Stoa, successore del maestro Zenone – fondatore dell'intero movimento – e predecessore del più noto Crisippo. Gli studiosi concordano che egli fu perlopiù in linea col maestro, introducendo solo sporadiche novità e non discostandosi che su alcune, non essenziali, questioni controverse²⁹. Eppure invano cercheremo tra le pagine del *corpus* stoico l'indizio di qualcosa che riveli di quella *themis*. La raffinatezza con cui lo stoicismo affrontò quel «che è necessariamente» – e su cui

²⁸ Cfr. il breve contributo, redatto proprio in risposta a Dirkzwanger sulla stessa rivista, di S. R. SLINGS, *Θέμις im Hymnos des Kleanthes*, in «Rheinisches Museum für Philologie», n. 125, 1982, (pp. 188-9), p. 188, il quale a ragione osserva che «dieser interessante Vorschlag würde weitgehende Konsequenzen haben für unser Verständnis der Religiosität des Kleanthes», salvo poi decidere di escluderlo.

²⁹ Cfr. G. VERBEKE, *Kleanthes von Assos*, Bruxelles 1949, e M. ISNARDI PARENTE, *Lo stoicismo ellenistico*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 40ss.

abbiamo notizia certa che lo stesso Cleante mostrò un deciso interesse³⁰ – non ne è forse che la prova più evidente. Come numerose testimonianze riportano, la scuola stoica non risparmiò meditazioni alla diversificata nozione di “necessità”, ovvero “divinità” degli eventi: questa è ora intesa quale fato (*heimarmene*), «la ragione secondo la quale il passato è stato, il presente è e il futuro sarà» (*SVF* II. 913), ossia «la catena delle cause» (*SVF* II. 944); ora quale provvidenza (*pronoia*), «che, divina, dovunque diffusa e potente plasma la materia informe» (*SVF* II. 1108); e sino al risolutivo «dovere» del singolo (*kathekon*), «risultato di una scelta razionale», «un’azione in linea con la costituzione naturale» (*SVF* III. 494). Ma non v’è traccia che, nel *corpus*, sembri condurre alla semantica di “*themis*”³¹.

Attraversando le riflessioni stoiche circa il buon comportamento del cittadino onesto, non si rinvencono del resto che esortazioni a non trasgredire l’ordine dato, e ciò fino a che questo non impedisca il buon vivere dell’uomo saggio: com’è stato opportunamente osservato, fin da Zenone è possibile cogliere «quella caratteristica, rimasta poi sempre costante nella Stoa, ch’è la propensione ad accettare, nonostante i paradossi, la comune vita sociale e civile»³². Ma, com’è evidente, nulla lascia presagire della forza che trascina con sé l’arcaica *themis*.

Nel passo che consegna l’*Inno* alle sue ragioni si direbbe allora che Cleante abbia potuto attingere altrove.

2. 5. Una traccia dell’espressione cleantea sembra, in effetti, custodita in una fonte assai più antica, di cui non è possibile escludere che Cleante, amante delle cose poetiche, «touché par la Muse»³³, fosse venuto in qualche modo a conoscenza. Si tratta di uno degli

³⁰ La testimonianza di cui disponiamo è di CALCIDIUS, *In Platonis Timaeum*, 144 (= *SVF* I, 551 e II, 933): «da ciò deriva che quanto accade secondo il destino (*heimarmene*) avviene anche secondo provvidenza (*pronoia*), e viceversa; così almeno pensa Crisippo. Per altri invece è vero che quel che è causato dalla provvidenza avviene secondo il destino, ma non è vero che quel che avviene secondo il destino derivi necessariamente dalla provvidenza. Quest’ultima è la posizione di Cleante».

³¹ Anche dal punto di vista della mera occorrenza lessicale, “θέμις” non compare nel *corpus* delle testimonianze che una sola ulteriore volta, ovvero nella citazione di un passaggio della *Teogonia* esiodea da parte di Crisippo, e in quanto sposa di Zeus. La notizia è riportata da Galeno, *De Hipp. et Plat. Plac.* III, 8 = *SVF* II, 908. In Epitteto non ve n’è, similmente, che un’occorrenza, anch’essa all’interno di una citazione, ovvero in corrispondenza di un passaggio dell’*Odissea* (XIV, 56ss.), cfr. *EPICT. Diss.* III, 11.4. Gli Stoici dunque non ricorsero mai a *themis* come a termine specifico della loro filosofia, ed è probabile che lo percepissero come una referenza arcaizzante.

³² ISNARDI PARENTE, *Lo stoicismo ellenistico*, p. 38.

³³ FESTUGIÈRE, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, p. 311.

Inni omerici, un componimento eccezionalmente breve e dedicato, significativamente, proprio a Zeus:

Zeus degli dèi il migliore canterò, il più grande,
Dalla lunga vista, potente, che porta a compimento³⁴; egli con *themis*
Che siede protesa verso di lui, scambia parole di saggezza.
Siimi propizio, Cronide dalla lunga vista, tu il più onorato, tu il più grande.
(*HH XXIII, A Zeus*)³⁵

Nei versi omerici, datati, pur problematicamente, a partire dal VII sec. a. C. e parte di quella silloge che la tradizione ha riconosciuto come l'esempio più eccellente dell'innodia antica – il nucleo arcaico da cui ebbero origine tutte le successive esperienze innologiche in lingua greca³⁶ –, è come se *themis* trascinasse con sé ogni sorta di inno. Se Zeus è il padre degli dèi e se a lui ora il filosofo ora il poeta cantano il proprio inno, allora la valenza della sua stessa legge d'uso, la *Themis* che gli siede accanto, è ciò che propriamente motiva quel cantare.

Le meditate parole di Omero riescono a svelarlo con grande chiarezza: *Themis* non è semplicemente ciò che da Zeus viene, la forza con cui il padre degli dèi greci impone «il proprio ordine al mondo» (Köstler), ovvero «die von Zeus den Königen und Richtern übertragene Aufgabe»³⁷. Nell'inno essa è, al contempo, quel che si volge verso Zeus («ἐγκλιδὸν», «in maniera inclinata, rivolta verso, protesa», la descrive Omero): l'ordine del mondo in quanto è sì stabilito («ἔζομένη», è «seduta» infatti *Themis*), ma che nel suo stare guarda verso il divino, «parla» con esso «parole compiute» – nell'acuta traduzione di Càssola: «parole di saggezza»³⁸. Senza questo ritorno, questo ri-volgersi verso Zeus,

³⁴ “τελεσφόρον”. Càssola nota che «non possiamo tradurre “onnipotente”, perché Zeus non è l'arbitro del destino. [...] La conoscenza del fato non è insita nella mente di Zeus», cfr. il commento *ad locum* di Filippo CÀSSOLA (a cura di), *Inni omerici*, Fondazione Lorenzo Valla: Mondadori 1975, p. 390. Si noti che in Cleante, nell'invocazione che apre l'*Inno*, “τελεσφόρον” è invece divenuto “παγκρατὲς”.

³⁵ «Ζῆνα θεῶν τὸν ἄριστον ἀείσομαι, ἠδὲ μέγιστον, | εὐρύοπα, κρείοντα, τελεσφόρον, ὅς τε Θέμιστι | ἐγκλιδὸν, ἔζομένη πικτινὸς ὄρους ὀαρίζει. | Ἴληθ' εὐρύοπα Κρονίδη, κύδιστε, μέγιστε» (trad. Càssola, modificata). Curiosamente, il parallelo non sembra essere stato ad oggi individuato dagli studiosi.

³⁶ Cfr. CÀSSOLA, “Introduzione” a *Inni omerici*, p. LVIII.

³⁷ M. SCHMIDT, «θέμις, Θέμις», p. 991.

³⁸ «Πικτινὸς», l'aggettivo attribuito nell'inno omerico al parlare di Themis e Zeus, significa propriamente “saldo, compatto, spesso, fitto”, nel senso di una molteplicità tenuta bene insieme; in senso traslato è spesso reso con “accorto, saggio”, come quando ad es. Platone lo accosta a “διάνοια”, in *Resp.* 568 a 10 – ciò che giustifica e carica di senso l'accezione proposta da Càssola. Sia notato qui inoltre l'accento peculiare che Omero sembra voler porre sull'espressione «πικτινὸς ὄρους ὀαρίζει», «scambia parole di saggezza», attraverso l'uso della figura retorica dell'annominazione, ovvero la ripetizione di vocaboli appartenenti alla stessa famiglia lessicale (in questo caso, letteralmente: «parla parole»). Per il verbo «ὀαρίζω» i lessici attestano la semantica del “conversare familiarmente, in modo intimo”; «ὄρους» sarebbero dunque “parole familiari”, o espresse in confidenza; non è forse senza significato che, però, per «ὄρος» si riscontrino con frequenza le accezioni di «canto, canzone», ad es. in PIND. *Pit.* IV, 137; I, 98; *Nem.* III, 11. Né è forse del

themis è equivocata come un comando, un obbligo, una prescrizione unilaterale che, pur al di qua della nascita di ogni concetto giuridico di “diritto” e di “comando”, appare nei resoconti degli studiosi irrimediabilmente segnata dalla semantica dell’ordinamento positivo³⁹.

In una sorta di circolarità perenne, Zeus sembra allora implicare *themis* e *themis* implicare il canto dell’inno – il rivolgersi indietro verso ciò da cui essa stessa è stata «posta».

2. 6. Così la ragione del canto dell’inno potrebbe essere custodita, per il nostro filosofo, nella traccia di questa essenziale rispondenza: nel mondo non in quanto si lascia determinare da forze chiamate “divine” ma in quanto, piuttosto, si apre verso di esse, si protende (poiché si avvede), e vi risponde. Cleante del resto non soltanto fu con ogni certezza a conoscenza della produzione innodica del passato, ma si mise all’occorrenza ad osservarne i modi propri⁴⁰.

E tuttavia, anche il sospetto che non si tratti, nell’*Inno*, che di un’ossequiosa riproposizione del canone proprio all’innodia antica sembra urtare contro la rimostranza della tradizione. Gli studi dedicati alla poetica innica hanno rilevato un’interessante regolarità nelle forme con cui gli inni accompagnavano il proprio esordio. Ma invano vi si cercherà un’esatta corrispondenza del *themis prosaudan* di Cleante. A quelle formule, nelle composizioni omeriche, è stato piuttosto riconosciuto il valore di un «annuncio»: «ἄρχομ’ ἀείδειν», «comincio a cantare», è l’espressione con cui il poeta ogni volta avverte del proprio canto, dischiudendo il tal modo lo spazio a cui riservare le lodi dell’inno⁴¹:

tutto peregrino immaginare che le parole confidenziali tra Themis e Zeus, nel volgersi dell’uno all’altra, venissero percepite da Omero come aventi la natura di un canto (che del resto notoriamente, in Grecia, era concepito come un insieme ben ordinato di fili, una “trama”, cfr. ad es. J. ASSAËL, *Tisser un chant, d’Homère à Euripide*, in «Gaia», n. 6, 2002, pp. 145-168).

³⁹ Lo stesso Benveniste ricorre alla nozione di “legge”, pur nella specificazione di una natura estranea e precedente. Cfr. *Le vocabulaire*, pp. 104 ss.

⁴⁰ «Man sieht, daß Kleanthes die ganze Spannweite der literarischen Tradition von den Anfängen bis in seine eigene Zeit umfaßt, und daß sein Hymnus nicht die ekstatische Äußerung eines blinden religiösen Impulses ist, sondern ein hochartifizielles literarisches Gebilde», R. GLEI, *The Zeus Hymnus des Kleanthes. Ansätze zu einer philosophischen Theo-Logie*, in L. HAGEMANN, E. PULSFORT (hrsg.), „Ihr alle aber seid Brüder“. *Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag*, Echter Verlag, Würzburg 1990, (pp. 577-97), p. 583. Si veda inoltre, per un’utile analisi delle corrispondenze tra l’inno di Cleante e gli inni arcaici, JAMES, *The Zeus Hymns of Cleanthes and Aratus, passim*; e THOM, *Cleanthes’ Hymn*, pp. 8-10.

⁴¹ Sono sette in tutto gli inni omerici che esordiscono con questa formula. Gli altri ne presentano delle varianti: il verbo «cantare» è ora al presente, ora al futuro, oppure è sostituito da termini sinonimi. Devo la conoscenza di questi elementi alla lettura di F. LÉTOUBLON, *Commencer à chanter*, in R. BOUCHON, P. BRILLET-DUBOIS et N. LE MEUR-WEISSMAN (éd.), *Hymnes de la Grèce antique. Approches littéraires et*

Demetra dalle belle chiome, dea veneranda, io comincio a cantare,
E con lei la figlia dalle belle caviglie, che Aidoneo
Rapì – lo concedeva Zeus dal tuono profondo, che vede lontano [...]
(*HH II, A Demetra*, vv. 1-3)⁴²

Il risanatore dei morbi, Asclepio, comincio a cantare,
figlio di Apollo, che generò la divina Cronide [...]
(*HH XVI, Ad Asclepio*, vv. 1-2)⁴³

Si tratta, com'è stato notato, di qualcosa come «un *performatif*, dans la mesure où dire que l'on commence à chanter instaure le poème hymnique»⁴⁴. Qualcosa di questo valore d'annuncio deve essersi custodito tra le parole di Cleante, se egli, caricandole di necessità e liberandole dall'arbitrio, non per questo sembra averle introdotte nella catena di un destino. Ciò che l'inno omerico già sempre stabiliva – «canto», «inizio a cantare», «ricordo il mio canto»⁴⁵ – sembra divenuto nel filosofo stoico l'affermazione di un'esigenza, l'esibizione di una ricerca di quelle sottese ragioni: «inneggio», ribadisce nei versi che seguono, poiché «è *themis* infatti» inneggiare.

«*Themis prosaudân*» appare allora come quell'espressione che, ad esordio dello stesso inno, se ne sta tra la formula di un annuncio e il riconoscimento di una destinazione; tra la traccia di un valore arcaico e la ricerca filosofica di un suo fondamento.

Cleante ha rivelato una necessità di levare inni che non soltanto non si arresta, ma neppure sembra sfiorare la pretesa che non si abbia a che fare, nell'*Inno a Zeus*, che di una mera istanza culturale. Egli lo ha introdotto nella sfera in tutto decisiva della divinità del mondo: ciò che, per uno stoico del tempo, è insieme quel che non può non essere e quel di cui ogni volta ci si deve dar pensiero.

Se, per un verso, l'amplificazione cleantea del ruolo dell'inno per l'uomo non riesce a nascondere la sua stravaganza, per l'altro essa mostra la propria fermezza nelle spiegazioni che il testo stesso, appena pochi versi più avanti, sembra ulteriormente voler avanzare.

historiques, Actes du colloque international de Lyon, 19-21 juin 2008, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon 2012, (pp. 21-36), pp. 22-25.

⁴² «Δήμητρ' ἠύκομον σεμνήν θεὸν ἄρχοι' αἰδεῖν, | αὐτὴν ἠδὲ θύγατρα τανίσφυρον ἦν Αἰδωνεὺς | ἦραξεν, δῶκεν δὲ βαρύκτυπος εὐρύοντα Ζεύς» (trad. Càssola).

⁴³ «Ἰητῆρα νόσων Ἀσκληπιὸν ἄρχοι' αἰδεῖν, | υἱὸν Ἀπόλλωνος τὸν ἐγείνατο διὰ Κορωνίς» (trad. Càssola).

⁴⁴ LÉTOUBLON, *Commencer à chanter*, p. 23.

⁴⁵ Ad es. l'inno a Era: «Era io canto (αἰδῶ), dal trono d'oro, che Rea ha generato» (*HH XII*, v. 1), oppure il celebre inno ad Apollo: «Io mi ricorderò (Μνήσομαι), e non voglio dimenticarmi, di Apollo arciere | che fa tremare gli dèi mentre giunge alla casa di Zeus» (*HH III*, vv. 1-2), (trad. Càssola).

2. 7. Un aneddoto racconta che Cleante era solito esercitarsi alle fatiche del pensiero rinvigorendosi tra le incombenze dei lavori del corpo⁴⁶. «Quanto senno aveva quell'uomo!» – avrebbe ironizzato Plutarco, forse pensando al nostro inno – «con una mano al mulino e al mortaio, alla cucina e alla macina sapeva anche scrivere sugli dèi, sulla luna, sugli astri e sul sole»⁴⁷. Del resto, l'eccentricità di quel talento poetico pur nella proverbiale inclinazione alla «*philoponia*» non ha tardato a divenire celebre: forse è un passo di Varrone a definire, su tutti, il valore della sua attenzione per la filosofia, immediatamente tradotto nella cura per la sua lingua: «anche se non raggiungerò il grado più alto» – scriveva Varrone nel *De lingua latina* – «tuttavia oltrepasserò il secondo grado, perché ho vegliato non solo [alla lucerna] di Aristofane, ma anche a quella di Cleante»⁴⁸. E chiarendo a cosa aspirasse quella bravura di secondo grado, diceva: «fin là è salita la grammatica antica, quando mostra in che modo il poeta forgia ogni parola, come la dispone, come la declina»⁴⁹.

Cleante dispone le parole nell'*Inno* in una maniera che nulla sembra concedere a malintesi. Nei versi che immediatamente seguono l'annuncio della *themis*, egli prova infatti così a motivarne la natura:

È *themis* per tutti i mortali rivolgere a te la parola (*prosaudan*).
Da te infatti discendiamo ricevendo in sorte un'immagine di suono
noi soli, tra quanti esseri mortali vivono e si muovono sulla terra.

Così ti inneggio, e sempre canterò la tua potenza.
(vv. 3-6)

I versi appaiono abitati da un'inattesa indole esplicativa. Ciò che in essi accade è che lo statuto dell'inno, le ragioni dichiarate del suo canto, conquistano una singolare determinazione di natura. Non soltanto in Cleante risuona il valore imperscrutabile dell'arcaica *themis* – non soltanto il suo inno si prefigura sotto la luce di un ordinamento divino –, ma egli si spinge a fondare in esso una compiuta definizione di “uomo”. L'ordine del *genos* è qui l'ordine della genia umana: è in virtù della loro discendenza («èκ

⁴⁶ «Sopportò gli scherni dei compagni, e sentendosi dare dell'asino, accettò anche questo, dicendo che lui solo era in grado di sobbarcarsi il carico di Zenone» (D.L. VII, 170= *SVF* I, 599). Cleante era conosciuto come l'“Eracle della filosofia”.

⁴⁷ PLUT. *De vitando aere alieno*, VII, 830 d = *SVF* I, 465.

⁴⁸ VARRONE, *De lingua lat.*, V, 9 = *SVF* I, 485 (trad. di R. Radice, modificata).

⁴⁹ *Ibid.* § 7= *SVF* I, 485.2.

σοῦ γὰρ γενόμεσθα», «da te noi veniamo») che gli uomini tutti, a differenza degli altri «mortali», non possono che levare inni in onore di Zeus. Ciò che avevamo presagito, quanto al valore dell'inno per l'uomo, sembra allora ottenere in questi passaggi una compiuta, efficace espressione.

Ma i versi sembrano specificare oltre. Cleante impreziosisce il nesso tra uomo e inno ritrovandolo in un modo del suo linguaggio. L'inno sembra essere ricompreso nella stessa natura dell'uomo non in quanto l'uomo è eventualmente pio, devoto alla divinità che canta, ma nella misura in cui a essere coinvolta è la sfera del suo parlare. Due elementi sembrano suggerirlo: il vero oggetto di *themis* è, vi è detto, «*prosaudân*», «rivolgere la parola». Il verbo “προσαυδᾶν” è un composto da “αὔδῃ”, e, comparando nel terzo verso a specificazione di *themis*, è lasciato coincidere con il canto dell'inno («καθυμνήσω», v. 6, subito specificato come «καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω»). Gli studiosi hanno sottolineato una certa concorrenza di “αὔδῃ” con il più giovane “φωνή”: il suo spettro semantico è dunque quello della voce dell'uomo, in particolare nella sua singolarità in opposizione al parlare divino⁵⁰. Ma, oltre all'accezione di una «voce forte» ovvero una «voce cantata», essa non sembra specificare molto oltre.⁵¹ La sua pertinenza all'interno dell'inno, però, appare tutt'altro che secondaria: gli studiosi la riferiscono in uso là «où la parole émise est empreinte de solennité», come a conclusione di un verso o, ad esempio, nelle parti liriche della tragedia⁵². È forse in questo senso che si è parlato di uno «scarto di tonalità» tra il «generico e prosastico *phoné*» e il «poetico» *audé*⁵³. E, soprattutto, essa sembrerebbe aver costituito il referente comune in questione negli inni di Omero ogniqualvolta giungesse il momento dell'autoriferirsi del canto: laddove gli inni espongano il proprio stesso inneggiare, essi alternano negli esordi i verbi “ἀείδειν” e “ὑμνεῖν”⁵⁴.

Che l'esigenza dell'inno sia colta nella parola in quanto *audé* è inoltre subito fondato nel nostro poema su una precisa facoltà dell'uomo: nel dichiararne la discendenza divina, Cleante attribuisce agli uomini la sorte di un «*ēchou mimēma*» – un misterioso

⁵⁰ G. LACHENAUD, *Les routes de la voix. L'Antiquité grecque et le mystère de la voix*, Les Belles Lettres, Paris 2013, p. 37.

⁵¹ Lachenaud ne rammenta il rapporto col vedico **ved* (come “*vada*” nel senso di «appel»), da cui ne trae l'interno riferimento al canto; cfr. *Les routes de la voix*, p. 37.

⁵² LACHENAUD, *Les routes de la voix*, p. 38 e 39. D. GAMBARARA, *Alle fonti della filosofia del linguaggio. «Lingua» e «nomi» nella cultura greca arcaica*, Bulzoni Editori, Roma 1984, p. 43, dà notizia persino di un «valore magico in alcuni composti».

⁵³ GAMBARARA, *Alle fonti della filosofia del linguaggio*, p. 58.

⁵⁴ Cfr. CÀSSOLA, *Introduzione a Inni omerici*, p. IX. Sembra averlo notato anche James, che nel suo studio del componimento cleanteo ha indicato che “*prosaudan*”, tipica espressione omerica, «may well reflect some hymnical or quasi-hymnical use», in *The Zeus hymns*, p. 30. Non stupisce, inoltre, che essa si carichi di una grande eloquenza, laddove «les expressions formulaires de la poésie homérique associent prise de parole, la voix qui s'élève dans l'instant, l'actes de langage, enfin l'acte lui-même», LACHENAUD, *Les routes de la voix*, p. 39.

intraducibile, la cui resa più fedele conduce a un assai controverso, e necessariamente provvisorio, «immagine di suono»⁵⁵. Dell'importanza di queste questioni testimonia del resto l'indicazione che subito segue: quella dote è il motivo di dissomiglianza e specificazione da tutti gli altri viventi; è, dunque, quanto anzitutto definisce l'umano.

2. 8. Una curiosa occasione testuale sembra accentuare questi motivi, rilucendo, a un tempo, l'importanza storica della loro formulazione. Dalla tradizione abbiamo notizia che una breve nota era stata apposta, dall'ignoto copista delle *Eclogae*, a margine del manoscritto ove compare il nostro *Inno*. La nota riporta la citazione di un verso di Arato, poeta stoico d'incerta collocazione, dal suo poema *Phaenomena*⁵⁶. Queste le poche parole appuntate dallo scrivano: τοῦ [sc. Διὸς] γὰρ καὶ γένος εἰμέν – «siamo infatti della stessa stirpe di Zeus»⁵⁷. Il verso è divenuto un luogo classico della tradizione: Paolo lo riprenderà nel discorso all'Areopago, nel passo in cui dice «ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν» (*Atti*, 17,28)⁵⁸; il contenuto è di tale portata: gli uomini, sostiene Arato, sono dello stesso γένος della divinità; è per questo che, come i versi precedenti recitano, «tutto è pieno del dio», e πάντα δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες, «ovunque, noi tutti abbiamo bisogno di Zeus».

Al passo, di chiara matrice stoica, è stato riconosciuto il merito di aver esteso alla totalità del genere umano la parentela con la divinità, forse per la prima volta⁵⁹. Del resto, a chi abbia una qualche familiarità con i principi dello stoicismo non potrà che apparire consueta la determinazione della natura umana a partire da una partecipazione a quella divina. Seneca, ad esempio, avrebbe scritto:

Vi sono quattro nature: quella dell'albero, quella dell'animale, quella dell'uomo e quella del dio. Questi ultimi due, poiché sono razionali, hanno la stessa natura (*eandem naturam habent*). Essi differiscono in ciò: che uno è immortale, l'altro mortale. (SEN. *ep.*, XX, 124. 14).

⁵⁵ Sulla traduzione di *ēchou mimēma* e sulle complesse vicende testuali che lo hanno coinvolto, si tornerà a conclusione dell'intero lavoro.

⁵⁶ Cfr. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès trismégiste* II, p. 335.

⁵⁷ ARATUS, *Phaenomena*, v.5.

⁵⁸ «In lui infatti viviamo e ci muoviamo e siamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto, poiché siamo della sua stirpe», Cfr. su questo punto anche Édouard DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec dieu. D'Homère à la Patristique*, Klincksieck, Paris 1964, p. 9.

⁵⁹ FESTUGIÈRE, *La révélation*, II, p. 317. Non è chiaro se Arato fu modello di Cleante o viceversa; per cui il primato potrebbe parimenti spettare a quest'ultimo. Cfr. su ciò DES PLACES, *Syngeneia*, p. 137.

E ancora Cicerone ne avrebbe ripreso la formula in Crisippo parlando, per la specie umana e per quella divina, di una «*eadem ratio*»⁶⁰. Come è stato a ragione osservato, dunque, «les Stoïciens n'hésitent pas à décrire la raison divine à partir de la raison humaine, même si celle-ci est en réalité dérivée de celle-là».⁶¹

Eppure nel posto che il nostro scrivano ha riservato al passo di Arato, sul ciglio dei primi versi cleantei, esso sembra rivelarci una preziosa indicazione.

Delle due parti di cui è composto il verso che, nell'*Inno* di Cleante, segue l'annuncio di *themis*, la prima corrisponde perfettamente alle parole di Arato, di cui forse fu modello: ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα, scrive il poeta filosofo, «da te infatti noi discendiamo». Il contesto però, è ben diverso. La chiave ci è offerta dal γὰρ: se nel caso di Arato la particella serviva a specificare perché noi uomini Διὸς κεχρήμεθα, «abbisogniamo di Zeus», nel verso di Cleante essa chiarisce finalmente la ragione per la quale σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν – «è *themis* per tutti i mortali rivolgere a te la parola». Gli uomini, scrive Cleante, dal momento che sono della stessa discendenza del dio, e dal momento che ricevono, in virtù di questa discendenza, un «*ēchou mimēma*», gli rivolgono la parola.

Benché assai noto, il verso è stato fin qui accompagnato da una diffusa disattenzione: impensata, o maldestramente trascurata, resta la circostanza per la quale il poeta stoico volle individuare proprio nel gesto del *prosaudân* il luogo d'istituzione del legame tra uomo e divinità. Rivolgere al dio la parola, rivolgersi al dio con la parola è l'atto stesso che Cleante sta compiendo nel comporre l'inno: «così ti inneggio», prosegue immediatamente, «e sempre canterò la tua possenza» (v. 6).

La precisazione della comune discendenza, che si evidenzia con la citazione di Arato, appare così di supporto al vero fondamento di quel legame: tra l'uomo e il dio Cleante ha posto l'αὐδὴ; l'ha lasciata coincidere col suo proprio inno e, a ben guardare, le ha dato nome di ἤχου μίμημα, «immagine di suono».

Se già la dottrina stoica aveva assegnato all'uomo la discendenza dall'essere divino, la loro comune condivisione del *logos*, in Cleante ciò ottiene un'imprevista precisazione: l'uomo usa la parola come medio verso dio perché non può fare altrimenti; e l'inno, la forma che il filosofo Cleante elesse a comunicazione con Zeus, è il modo (naturale, proprio, o *themitico*) in cui l'uomo rende conto di quel suo talento.

⁶⁰ Cfr. CIC. *De nat. deor.* II, 79 = *SVF* II, 1127. Su questi aspetti cfr. Th. BÉNATOUÏL, *Faire usage : La pratique du stoïcisme*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 2006, pp. 65ss.

⁶¹ BÉNATOUÏL, *Faire usage*, p. 65.

2. 9. Non è immediato afferrare che cosa davvero sia in questione nella *syngéneia* cantata da Cleante. Fondandone le conseguenze sull'*audē*, ritrovandone le ragioni nell'«*ēchou mimēma*», e lasciando coincidere queste con l'inno, egli ha spalancato una grande incertezza, di cui ancora ad oggi non si è compiutamente venuti a capo. Su «*ēchou mimēma*» gli studiosi sembrano non avere risposte: l'espressione è stata decretata un «errore di trascrizione», una vistosa disarmonia nella quantità ritmica del verso, ma che non lascia tuttavia spazio ad alcuna delle emendazioni proposte nel tempo⁶². Che cos'è, infatti, un'«immagine di suono»? Perché essa impone al mortale di rivolgersi indietro a Zeus per mezzo del canto di un inno?

È stato forse Pohlenz il primo a stabilire quell'immagine come metafora per il linguaggio⁶³. Ma da ciò è spesso dedotto, prim'ancora di esplorarla, che Cleante avesse in mente un generico «λόγος». Eppure Cleante, col suo scrivano, non ricorrono al termine «λόγος». La circostanza è certo significativa, se, per un verso, l'acutezza greca aveva già da tempo assegnato all'uomo la peculiarità del λόγος⁶⁴, e, per l'altro e anzitutto, se è proprio il λόγος ad aver costituito il fondamento, fisico etico e logico, di tutta la dottrina stoica, in ciascuna delle fasi storiche che la contraddistinsero⁶⁵. Non può dunque essere senza ragione se fu il sintagma ἤχου μίμημα, e non un altro, a essere ritenuto, dal filosofo o dal copista, idoneo a rappresentare l'umano, a dar conto della sua relazione al divino e a distinguerlo dall'animale.

La questione, di difficile soluzione, appare così immediatamente di prim'ordine: se è proprio in essa – in questa facoltà che Cleante ha attribuito all'umano e che lo rende naturalmente votato a rivolgersi al divino – che il filosofo stoico ha individuato la più intima ragione del suo *Inno*.

⁶² Cfr. COLACLIDÈS, ἤχου μίμημα, p. 59; e U. von WILAMOWITZ, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, vol. II, Weidmann, Berlin 1924, p. 257. Per una lista, spesso alquanto bizzarra, dei tentativi di sostituire al sintagma una formula più consona al metro, cfr. THOM, *Cleanthes' Hymn*, pp. 55-6, che riporta quasi 30 proposte (nessuna delle quali ad oggi accolta in modo unanime) e dà notizia di ulteriori liste. Günther Zuntz, ai vertici del lavoro di rimodellamento del testo cleanteo, ha sostenuto una volta non senza una certa irritazione che in quel verso l'espressione non soltanto è fuori metro, ma anche di per sé priva di significato: ἤχου μίμημα, scriveva, «verdirbt das Metrum und ist sinnlos», in G. ZUNTZ, *Vers 4 des Kleanthes-Hymnus*, in «Rheinisches Museum für Philologie», n. 122, 1979, p. 97.

⁶³ Contro i tentativi di Wilamowitz e Powell, rispettivamente per ὄλου e θεοῦ, cfr. M. POHLENZ, *Kleine Schriften*, hrsg. von Heinrich Dörrie, G. Olms, Hildesheim 1965, Bd. I, pp. 87ss.

⁶⁴ ARIST. *Polit.*, 1253 a 9. Cfr. su ciò le interessanti osservazioni di Bénatouïl, che specifica i sensi di *logos* nel pensiero greco e chiarifica il ruolo di Aristotele e quello degli Stoici nella definizione di uomo come essere dotato di *logos*: Th. BÉNATOUÏL, *Logos et scala naturae dans le stoïcisme de Zénon à Cléanthe*, in «Elenchos», n. 23, 2002, p. 298.

⁶⁵ Sulla definizione di uomo come τὸ λογικὸν ζῷον cfr. ad es. *SVF* III, 167; 687; *SVF* II, 83; 988.

2. 10. *Filosofia* – Avremmo guadagnato ben poco se, alla lettura di questa prima, intensa strofa di Cleante, non ci si fosse rivelato altro che la naturale destinazione dell'uomo a rivolgersi al divino. Certo, la forza di *themis* appare inaudita, se essa strappa l'*Inno a Zeus* a ogni malintesa funzione rituale. L'insistenza sulla voce, del resto, – su ciò che di essa si cela in «*ēchou mimēma*» – non appare affatto scontata, rafforzando anzi quel legame dell'uomo all'inno (l'uomo in quanto essere, anzitutto e curiosamente, inneggiante). E tuttavia, è solamente alle sue ultime strofe che Cleante sembra aver riservato la vera espressione del suo intendere gli inni. Egli scrive così:

35 poi tu, padre, allontana [la rovinosa ignoranza] dall'anima, fa' che, piuttosto, incontri
 la cognizione (*gnōmē*), alla quale ti affidi tu stesso con giustizia governando tutte le cose,

così noi, essendo onorati, con onore ti ricambiamo,
 inneggiando alle tue opere ininterrottamente, come è proprio
 per chi è mortale, poiché né per i mortali v'è pregio maggiore
 né per gli dèi, che al *nomos* sempre comune in giustizia inneggiare.
 (vv. 34-39)

Cleante sta ribadendo l'incarico innico («inneggiando alle tue opere ininterrottamente, come è proprio [ὡς ἐπέουκε] per chi è mortale»). Eppure egli ha appena concluso di delineare ciò che si direbbe una sua condizione assai stringente: è «allontanando la rovinosa ignoranza» e «incontrando la cognizione (γνώμη)», la conoscenza, che gli uomini possono cantare i loro inni al dio. La strofa precedente aveva infatti prospettato la situazione in cui versano gli uomini comunemente: « quanti tra i mortali sono malvagi abbandonano, fuggendo » il « *logos* sempre essente di tutte le cose » (vv. 21-22)⁶⁶.

Sono due gli elementi che, a partire dal testo, vale la pena di evidenziare: il primo, è che il canto dell'inno al dio presuppone un portamento etico, il quale coincide immediatamente con l'essere sapienti (con l'ottenere «conoscenza»). Ciò però significa,

⁶⁶ È divenuto celebre il tentativo di Seneca (*Ep.* XX, 107. 10) di riproporre alcuni versi di Cleante, «sul modello dell'altrettanto elegante Cicerone», in cui lo stoico greco chiedeva a Zeus e al fato di ricondurlo al proprio destino, pur nella malvagità insita nell'uomo (cfr. *EPICT. Ench.*, 53). Seneca avrebbe, come noto, aggiunto a quei versi la celebre formula, a mo' di compendio, «*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*». Nel componimento ripreso da Seneca, come già nell'*Inno a Zeus*, Cleante affermava insieme la necessità e l'impossibilità dell'obbedienza per i mortali privi di ogni virtù. Cfr. *SVF* I, 527.1, 527.2. Sulla questione: M. MARCOVICH, *On the origin of Seneca's Ducunt*, «*Classical Philology. A Journal devoted to reaserch in classical antiquity*», n. LIV, 1959, pp. 119-21. A questo proposito inoltre è stato notato che «la réponse que donne Cléanthe au problème du mal est unique dans l'histoire du stoïcisme car elle instaure une dichotomie entre l'irrationnel humain et la volonté providentielle, alors que la théodicée stoïcienne s'efforce de penser l'un en relation avec l'autre», J. P. COMELLA, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial. Des Lettres à Lucilius de Sénèque aux Pensées de Marc-Aurèle*, Brepols 2014, p. 85.

mantenendo per un attimo lo sguardo interno alla prospettiva stoica, che l'inno non concerne semplicemente l'uomo, inteso nella più compiuta generalità, ma anzitutto e specificamente l'uomo in quanto filosofo, o, come Cleante stesso avrebbe detto, il saggio: «la filosofia è l'applicazione della sapienza» (*SVF* II, 36) e «la saggezza è il pensiero e l'azione» (*SVF* III, 280), sicché il saggio «agisce sempre correttamente» (*SVF* I, 216) e «non vi è cosa che egli ignori» (*SVF* III, 548). In questi ultimi passaggi, cioè, Cleante sembra spostare il centro della questione dal genere umano indistinto alla sfera della filosofia, dalla natura umana intesa nella sua generalità a quella che sembra compiere la sua destinazione. Con le parole di Goldschmidt:

de fait, la philosophie, qui est "l'art de vivre", est bien réellement une conquête, mais il faut ajouter que rien ne saurait être conquis aux yeux des stoïciens, qui, en un sens, ne nous soit pas donné d'avance. La conquête, ainsi envisagée, est *un passage du même au même*. Dans le mouvement structural du système, le point de départ coïncide avec le point d'arrivée.⁶⁷

Il filosofo non è qualcosa di altro dall'uomo, né un'umanità speciale; egli è l'uomo resosi uomo – riconosciutosi tale –; l'uomo che, come la *Themis* dell'inno omerico, si è voltato indietro a guardare la sua propria natura, non limitandosi a seguire l'ordine del mondo, ma volgendosi verso di esso.

Tra i versi di Cleante non soltanto è ribadita la speciale coappartenenza, segno inconfondibile della dottrina stoica, tra conoscenza e buon agire, ma la figura del filosofo è immediatamente ricondotta al singolare compimento di una natura inneggiante.

Il secondo rilievo, implicitamente connesso al primo, coinvolge la particolare espressione che in questi passi conclusivi Cleante ha riservato all'atto di levare inni. Egli parla di una *timē*, un «onore» ricevuto dagli uomini («τιμηθέντες») per parte degli dèi; onore che gli uomini stessi ricambiarebbero («ἀμειβόμεσθα σε τιμῇ») inneggiando proprio al dio («così noi, essendo onorati, con onore ti ricambiamo, | inneggiando», vv.

⁶⁷ Victor GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1953, p. 55 (mie sottolineature).

⁶⁸ Si noti che nel primo verso, all'interno dell'invocazione, Cleante aveva usato per Zeus un termine leggermente differente, l'aggettivo «κῦδιστε» da "κῦδος", la cui distinzione dall'affine κλέος è stata mostrata in modo indipendente tanto da Fränkel e che da Benveniste. *Kudos* è la gloria immediata, concessa occasionalmente dagli dèi, e, a differenza del *kleos* (concessa invece dai poeti), è di natura temporanea: «κῦδος bezeichnet die Eigenschaft, Erfolg zu haben und als Sieger hervorzugehn; es bezeichnet zugleich auch die 'Ehre' des Erfolgs, das Prestige, die Autorität, die Würde und den Rang»; e tuttavia «die traditionelle Wiedergabe mit 'Ruhm' ist falsch. Nie bezeichnet κῦδος den Ruhm der in die Ferne dringt. Ruhm (κλέος) gibt es auch für die Toten, aber κῦδος hat nur der Lebende», in FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, zweite, überarbeitete Auflage, München 1962, p. 88. Cfr. BENVENISTE, *Vocabulaire* II, pp. 43-55.

36-7). E conclude: «né per i mortali v'è pregio maggiore (γέρας...μειζον) | né per gli dèi, che al *nomos* sempre comune in giustizia inneggiare» (vv. 38-9).

L'inno coincide con il ricambiare un onore. E questo ricambiare, a sua volta, questo inneggiare dunque, ha il valore di un *geras*: una «ricompensa», ciò che comunemente, nell'uso greco, era assegnato ai re o ai superiori o, in ogni caso, a chi avesse una sorta di merito, di guadagnata dignità⁶⁹.

Come dovrebbe risultare ormai evidente, ciò che ricevono gli uomini è, stando al testo di Cleante, nient'altro che *ēchou mimēma*, la dote che intralciava il verso quarto. «What else can we return?», si chiedeva con buone ragioni Meijer, se è Cleante stesso ad aver indicato ciò che gli uomini ricevono («*lachontes*») dal dio? «So what we got – così ne concludeva lo studioso – was a basis for the faculty of singing a hymn. The only way to express our gratitude (ἀμειβόμεσθα) is to sing a hymn».⁷⁰

È certo difficile non concedere un pieno assenso a queste parole, che riescono a ricondurre in modo del tutto naturale la strofa dell'esordio con le ultime battute del testo, confermando tutte le nostre supposizioni. Eppure, a ben vedere, la spiegazione sembra quasi ignorare ciò che Cleante ha appena concluso di indicare: che è solo nella compiuta adesione al *logos*, nell'abbandono della condotta dei «malvagi», nell'ottenimento della piena «conoscenza» che l'uomo (tornato uomo) canta il suo inno al dio.

È forse in Festugière che ritroviamo l'espressione più persuasa della coincidenza della *timē* con la *gnōmē* del verso che precede. Egli ne ha a ragione ritrovato la condizione alla base di ogni vero inno, escludendo che la ragione di natura, di per se stessa, possa risultare bastevole: «pour entrer en contact intime avec Dieu», ha osservato, «il ne suffit pas d'un lien original qui nous rattache à l'être divin»⁷¹. Non è sufficiente essere uomo, dovendo anzitutto «ridiventarlo».

È evidente che, a una lettura più attenta, le convinzioni di Festugière non sostituiscono, e anzi piuttosto compendiano, quelle già espresse da Meijer. La vera questione, infatti, sembra essere un'altra, solo sfiorata ma non espressa da entrambi gli studiosi: se pure è vero che non si dà inno senza conoscenza, se esso la presuppone come sua necessaria condizione, è possibile, tuttavia, che valga ugualmente anche il contrario, ovvero che non

⁶⁹ Cfr. l'assai utile MEIJER, *Γέρας in the Hymn of Cleanthes on Zeus*, in «Rheinisches Museum für Philologie», n. 129, 1986, pp. 31-5. Cfr. inoltre BENVENISTE, che conferma quanto osservato: «la part d'honneur [...] distinctive de [la] dignité», che «peut être attribuée en récompense d'un exploit» e rispetto alla quale «il s'agit en principe de prestations extraordinaires réservées de droit au roi», in *Le Vocabulaire* II, pp. 43, 45 e 46.

⁷⁰ MEIJER, *Γέρας in the Hymn of Cleanthes*, p. 34.

⁷¹ FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès trismégiste*, II, p. 325. Assai bizzarra la convinzione di Festugière secondo cui si tratterebbe, in questo ricambiare del dio all'uomo e dell'uomo al dio, di uno scambio in senso mercantile: «toute la société humaine [...] repose sur la notion de contrat», *ibid.* p. 323.

si dia, nel pensiero di Cleante, neppure conoscenza senza inno? Che cos'è, infatti, la conoscenza del filosofo?

Se un nesso va ritrovato tra l'espressione d'esordio della *themis* e le parole conclusive dell'inno, che rendono necessario l'accesso alla filosofia e lo lasciano coincidere con il levare inni, allora esso non può che produrre una siffatta configurazione di pensiero. Il filosofo, cosciente di un misterioso tipo di conoscenza, che non è casuale ma è legata alla sua dote di natura («*ēchou mimēma*») e che coincide con la sua condotta etica, per questo stesso immediatamente non può che («*themis*»; «*hos epeoike*») levare inni a Zeus.

Ancora Cleante sembra voler confortare quest'impressione attraverso un'interessante indicazione del testo: egli rievoca in conclusione proprio l'essenziale nesso di natura tra il mortale e il divino. Lo fa, non limitando la *gnome* alla sola sfera umana, ma lasciandola coincidere con qualcosa di assai prezioso per Zeus: ciò di cui egli fa uso per governare il cosmo intero: «fa' sì che, piuttosto, incontri | la conoscenza, alla quale ti affidi tu stesso con giustizia governando tutte le cose» (vv. 34-35). In questo modo, l'uomo davvero diviene parte della comunità degli dèi, compie cioè infine la sua stessa natura, se egli, come il testo in chiusura suggerisce, si unisce a loro nel canto comune dell'inno: «poiché né per i mortali v'è pregio maggiore | né per gli dèi, che al *nomos* sempre comune in giustizia inneggiare» (vv. 38-39).

2. 11. *Conclusioni*. La straordinarietà dell'*Inno a Zeus* di Cleante, la sua insospettabile irrivolenza, è che esso riconosce in se stesso il più grande compimento di filosofia. Nel farlo, l'inno riesce a contestare con forza ogni riduzione a sfere estranee al pensiero che lo sostiene. Non soltanto manifesta immediatamente l'accurata disposizione dei suoi motivi, ma consente fin dalla prima lettura di scorgere la ragione della sua eccezionalità. Questa non riposa né nella sua maestosa, appassionata religiosità – Wilamowitz lo aveva definito «ein viel zu wenig gewürdigtes Kleinod wahrhaft religiöser Dichtung», e Pohlenz lo avrebbe descritto, diversi anni più tardi, come «das individuellste Zeugnis altstoischer Frömmigkeit»; né nella completezza del contenuto dottrinale, espresso nella forma di un impeccabile compendio – «the highest Stoic conception of Zeus' cosmic power», secondo la considerazione di Furley; neppure nella sua qualità letteraria, quale opera poetica tra le

più elevate dell'epoca ellenistica, se non dell'antichità greca nella sua interezza: «wohl der schönste Hymnos in griechischer Sprache», lo festeggiava Kern⁷².

Persino l'eccezionale compresenza, che diviene un incontro e una reciproca influenza, del luogo filosofico, di quello poetico e dell'afflato religioso – l'*Inno a Zeus* è un esempio magnifico dell'incrocio essenziale delle tre sfere, paradigma della loro feconda reciprocità, luogo d'innesto dell'una sull'altra – non riesce, da sola, ad esaurire il pregio dell'*Inno*, né ad acquietare la domanda sul suo senso. Che cosa spinse il filosofo Cleante a comporre un inno in onore di Zeus? Ad assegnarlo all'ordinamento divino di *themis*, a ricondurlo alla natura del genere umano, alla sua discendenza dagli dèi e alla facoltà ricevuta della voce? Che cosa lo indusse a vedervi il sigillo della filosofia che quella natura compie? Perché quell'ottenuta sapienza prende immediatamente la figura di un inno?

Pur senza dare nessuna risposta a queste questioni, quello di Cleante a Zeus si rivela allora anzitutto come una sorta di inno all'inno: ne dà mostra l'autocitazione continua, l'autolode, il fatto che l'inno provi a dirci in tanti modi che bisogna parlare dell'inno. Se nella *invocatio* Cleante riferisce di sé (dell'uomo poetante), egli lo fa riconoscendo in *themis* (la traccia di ciò che lega prassi umana e determinazione divina del tutto) la ragione di quell'invocare. Ma lo ripete ancora in conclusione: l'umanità liberata dal vizio è l'umanità che loda il dio, che sa farlo.

Cleante sceglie per la sua poesia più bella una determinante cornice teorica: il suo inno non soltanto è grandioso per la sua eleganza e per l'eccezionalità poetica che la tradizione gli ha riconosciuto, ma in quanto è insieme realizzazione del dettato innico e sua tematizzazione; esposizione della parola laudativa e sua messa in questione. Come ogni buona filosofia, anche quella di Cleante è, così, insieme uso della forma e sua contestuale interrogazione.

⁷² U. WILAMOWITZ, *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, p. 203; M. POHLENZ, *Kleanthes' Zeushymnus*, in «Hermes», 75, 1940, p. 122; W. D. FURLEY, *Types of Greek Hymns*, in «Eos», n. 81, 1993, p. 39; O. KERN, *Die Religion der Griechen*, vol. III, Berlin 1926, p. 98; cfr. THOM, *Cleanthes Hymn to Zeus*, p. 1, n. 2.

Capitolo terzo

Epitteto, ethos e logos dell'inno

ἔν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην,
ὅτῃ <ἐ>κυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

Una cosa sola è ciò che è sapiente:
riconoscere la cognizione che tutte le cose attraverso tutte governa.

— ERACLITO, fr. B 41 D.-K.

3. 1. *Eusebeia* – Che Cleante non fosse un astro isolato, ma la prima grandiosa esibizione in età ellenistica dell'attrazione essenziale che spinge la filosofia verso l'inno, doveva essere confermato qualche secolo più tardi da una figura centrale dello Stoicismo medio, punto di partenza per molta riflessione successiva. Si tratta del filosofo Epitteto, una figura che si direbbe intransigente, severa, a suo modo specularmente irrigidita. Che cosa può averlo indotto a consegnare al dettato innico l'ultimo, il più elevato, gesto di aderenza dell'uomo al divino?

Vi è più d'una ragione per esitare di fronte alle parole che il pensatore, vissuto nel primo secolo d. C., avrebbe dedicato all'occorrenza del «levare inni alla divinità». La proverbiale diffidenza che lo contraddistinse per il linguaggio parlato, per le parole dei filosofi, per la retorica – «cette ombre irréelle du discours philosophique», come l'avrebbe definita Foucault⁷³ – rende in particolare un passaggio delle sue *Diatribes*, consacrato all'annuncio del compito innico, tanto visibilmente spurio quanto inaspettatamente rischiarante. A conclusione del paragrafo sedicesimo del libro primo, Arriano di

⁷³ Michel FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir : Cours au Collège de France (1970-71)*, Gallimard-Seuil, 2011, p. 65. J. Barnes ha osservato che, per Epitteto, ciò è stato spesso esteso all'intero dominio della logica: «it is easy to conclude – and it is a conclusion often drawn – that Epictetus hated logic, that he did not work at it himself, and that he did not urge his pupils, formal or informal, to work at it. In short, Epictetus 'rejected logic'», Jonathan BARNES, *Logic and the Imperial Stoa*, Brill, Leiden / New York / Köln 1997, p. 25.

Nicomedia, l'allievo cui dobbiamo la stesura dei discorsi che seguivano alle lezioni di Epitteto, riporta infatti queste parole⁷⁴:

[15] Ταῦτα μόνα ἐστὶν ἔργα ἐφ' ἡμῶν τῆς προνοίας ; καὶ τις ἐξαρκεῖ λόγος ὁμοίως αὐτὰ ἐπαινέσαι ἢ παραστῆσαι ; εἰ γὰρ νοῦν εἶχομεν, ἄλλο τι ἔδει ἡμᾶς ποιεῖν καὶ κοινῆ καὶ ἰδία ἢ ὑμνεῖν τὸ θεῖον καὶ εὐφημεῖν καὶ ἐπεξέρχεσθαι [16] τὰς χάριτας ; οὐκ ἔδει καὶ σκάπτοντας καὶ ἀροῦντας καὶ ἐσθίοντας ἄδειν τὸν ὕμνον τὸν εἰς τὸν θεόν; [...] [18] ταῦτα ἐφ' ἐκάστου ἐφυμνεῖν ἔδει καὶ τὸν μέγιστον καὶ θειότατον ὕμνον ἐφυμνεῖν, ὅτι τὴν δύναμιν ἔδωκεν τὴν παρακολουθητικὴν τούτων καὶ ὁδῶ [19] χρηστικὴν · τι οὖν ; ἐπεὶ οἱ πολλοὶ ἀποτετύφλωσθε, οὐκ ἔδει τινὰ εἶναι τὸν ταύτην ἐκπληροῦντα τὴν χώραν καὶ ὑπὲρ πάντων ἄδοντα τὸν ὕμνον τὸν εἰς τὸν θεόν ; [20] τί γὰρ ἄλλο δύναμαι γέρων χωλὸς εἰ μὴ ὑμνεῖν τὸν θεόν ; εἰ γοῦν ἀηδῶν ἤμην, ἐποίουν τὰ τῆς ἀηδόνος · εἰ κύκνος, [21] τὰ τοῦ κύκνου· νῦν δὲ λογικός εἰμι · ὑμνεῖν με δεῖ τὸν θεόν · τοῦτο μου τὸ ἔργον ἐστὶν, ποιῶ αὐτὸ οὐδ' ἐγκαταλείψω τὴν τάξιν ταύτην, ἐφ' ὅσον ἂν διδῶται, καὶ ὑμᾶς ἐπὶ τὴν αὐτὴν ταύτην ᾠδὴν παρακαλῶ.
(EPICT. *Diss.* I, 16, 15-21)

[15] Queste sole sono le opere della provvidenza che ci riguardano? E quale *logos* è in grado di lodare in modo simile ovvero di esibire queste cose? Se avessimo *noûs*, cos'altro ci sarebbe necessario fare, e in comune e individualmente, se non inneggiare il divino e parlare bene ed enumerare i suoi doni? [16] Non si deve forse, zappando e lavorando e mangiando, cantare l'inno al dio? [...] [18] Queste cose in ogni occasione è necessario inneggiare e levare l'inno più grande e più divino, ché ha donato la facoltà di mettersi al seguito di queste cose e [19] di usarne con metodo. Ché dunque? Giacché i molti sono accecati, non è forse necessario che vi sia qualcuno che prenda il posto e per tutti canti l'inno al dio? [20] Cos'altro infatti potrei fare, io vecchio storpio, se non inneggiare al dio? Se fossi usignolo farei le cose proprie dell'usignolo; se cigno, [21] quelle del cigno. Ma sono *logikós*: devo inneggiare il dio. Questa è la mia opera, questa stessa compirò e non lascerò il mio posto, finché potrò tenerlo; e voi, anche voi esorto allo stesso canto.

Il passo sembra scuotere il pensiero di Epitteto dal torpore cui le letture moderne, sempre eticizzanti, sempre attratte dalla litania delle preoccupazioni tutte morali e protrettiche dello stoico, lo hanno di necessità costretto⁷⁵.

Epitteto conferma, quasi rinvigorisce l'incarico innico. Il ricorso insistito al lessico del compito, a quello del dovere, non ne è che l'indizio più eloquente: «se avessimo *noûs* – si chiede significativamente – cos'altro sarebbe necessario (*edei*) fare, se non inneggiare

⁷⁴ Come noto, si tratta di discorsi tenuti a conclusione delle ore di lezione a Nicopoli e trascritti dall'allievo Arriano. Il titolo “Διατριβαί” è già riportato nei manoscritti, ma non è certo se sia stato Arriano stesso ad attribuirlo ai testi, in origine raccolti in otto volumi. Le edizioni alle quali è qui fatto riferimento sono le seguenti: ÉPICTÈTE, *Entretiens*, texte établi et traduit par Joseph SOUILHÉ, 4 voll., éd. Les Belles Lettres, Paris 1943 / 1949 / 2002 / 2003 e EPICTETO, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, C. Cassanmagnago, Bompiani, 2009.

⁷⁵ «Il s'agit – scriveva ad esempio Pierre Hadot, riassumendo l'intento ultimo della filosofia di Epitteto – d'apprendre, par un entraînement intensif, à distinguer ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, il s'agit d'acquérir le détachement intérieur, de s'exercer à orienter ses jugements, à dominer ses désirs, à remplir ses désirs envers autrui», Pierre HADOT, *Préface* a Théodore COLARDEAU, *Étude sur Épictète* (1903), nouvelle éd. par J.-B. Gourinat, éd. Encre Marine, Fougères 2004, p. XVI.

il divino?» (15); e ancora: «queste cose è necessario (*edei*) in ogni occasione inneggiare» (18). Sicché l'inno, ne è persino concluso, «è l'*ergon* proprio dell'uomo», la sua stessa *taxis* (21): «se fossi usignolo farei le cose proprie dell'usignolo; se cigno, quelle del cigno. Ma sono *logikos*: devo (*dei*) inneggiare al dio» (20-21).

Si direbbe che la traccia cleantea abbia agito tanto in profondità tra le convinzioni di Epitteto ch'egli non esita a segnare intorno all'inno il confine che separa il genere umano da quello degli altri viventi: né cigno né usignolo, all'uomo spetta il canto degli inni.

Alcune semplici constatazioni riescono a contenere l'abitudine a considerare Epitteto il più «devoto» tra i filosofi del tempo⁷⁶. L'inno in questione nel passo infatti non sembra poter coincidere in alcun modo con un compito culturale, con un'incombenza comunitaria, se è vero che esso è indifferentemente assegnato a ogni momento della giornata: «non si deve forse zappando, lavorando o mangiando cantare l'inno al dio?» (16); se, inoltre, l'inno può essere cantato da un uomo solo, in modo individuale («*idiai*», [15]) e in compensazione all'ottundimento altrui («ché dunque? Giacché i molti sono accecati, non è forse necessario che vi sia qualcuno che prenda il posto e per tutti canti l'inno al dio?» [19]); se, infine, esso non compare in alcuna delle liste che gli Stoici pure produssero dei «doveri degli uomini nei confronti degli dèi». «Comunque», leggiamo in un passo del *Manuale*, «abbiamo sempre il dovere di fare libagioni (*σπένδειν*), sacrifici (*θύειν*) e offerte di primizie (*ἀπάρχεσθαι*), secondo le consuetudini dei padri, con purezza, senza trascuratezza né negligenza» (*Ench.* 31, 5)⁷⁷. E ancora in Seneca si legge che «tra le norme più diffuse ci sono quelle che riguardano il culto degli dèi. Ebbene: si proibisca di accendere lumi il sabato [...]; si vieti l'adempimento dei saluti mattutini e lo stare seduti alle porte dei templi [...]; si vieti che vengano portati a Giove drappi di tela e che si regga lo specchio a Giunone» (*SEN. Ep. ad Luc.*, 94, 47).

Il vero culto del filosofo, l'unico sguardo al divino al di là delle consuetudini e delle prescrizioni del suo tempo, è, come sostenuto in quegli stessi passaggi senza esitazioni, «avere retti giudizi a riguardo degli dèi»⁷⁸; «rendre un culte à Dieu», ha osservato una volta Hadot commentando il passo di Seneca, «c'est tout simplement le connaître: *deum colit qui nouit*»⁷⁹.

Sbarazzatosi dalle ombre della sua declinazione culturale, è alla sfera della sapienza, a ciò che Eraclito chiamava l'«*hen to sophon*», l'«unica cosa che sia sapiente» – a una sorta,

⁷⁶ Cfr. Jordi Pià COMELLA, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial. Des Lettres à Lucilius de Sénèque aux Pensées de Marc-Aurèle*, Brepols 2014, pp. 320 ss., e Jean-Joël DUHOT, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, Bayard Éditions, Paris 1996, pp. 88ss.

⁷⁷ Cfr. su questo punto anche Ilsetraut et Pierre HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité : L'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien*, Poche 2004, pp. 168-70.

⁷⁸ «ὀρθῶς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν» (EPICT. *Ench.* 31, 1).

⁷⁹ I. HADOT / P. HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, p. 170.

al più, di *eusebeia* cosmica –, che l'inno cui esorta Epitteto mostra immediatamente di appartenere.

3. 2. *Ethos* – Il grande merito dello stoico Epitteto – ciò che riesce forse ad affrancarlo dal destino di «sacerdote della filosofia»⁸⁰, e che a noi consente di ottenere più chiarezza sulla funzione degli inni per il pensiero – consiste nel fatto che non solo dai suoi scritti può essere dedotto, come era già il caso di Cleante, che non vi è inno senza filosofia; ma che, a ben vedere, in alcun caso può darsi filosofia senza inno.

Per comprendere radicalità e fondatezza di questa concezione, vale la pena di soffermarsi qualche momento sulla particolare struttura che lo stoicismo di Epitteto aveva assegnato alla conoscenza, al divenire sapiente dell'uomo.

L'inno rientra nel dominio della sapienza nella misura in cui *conoscere* significa *riconoscere*. Nel libro secondo delle *Diatriba*, dopo aver identificato il «divino» con il «*noûs*» e la ricerca di ciò con il «bene», Epitteto assegna anche agli animali la facoltà di «avere delle rappresentazioni» (II, 8, 1-14); solo agli uomini però, egli precisa, è dato a un tempo di avere «*parakolouthētikēn*», la facoltà, esclusiva e decisiva, «di mettersi al seguito», di «mettersi appresso, o condursi accanto»⁸¹.

3. 2. 1. Qual è infatti il vero oggetto di conoscenza? Da una parte, la divinità delle cose: «*νοῆσαι τὸ βούλημα τῆς φύσεως*», «intelligere la volontà della natura» (I, 17, 14). La filosofia insegna «*ὅτι ἔστι θεὸς καὶ προνοεῖ τῶν ὅλων*», «che vi è il dio e che provvede su tutte le cose» (II, 14, 11). Si è parlato per questo di una «*théologie paradoxale*», o persino di una «*hyperthéologie*»: il dio è tutto e in tutto, al punto che, lungi dal non poterlo afferrare, «*on peut tout dire de dieu*»⁸².

Dall'altra parte, però, nella speciale declinazione che Epitteto ne dà, il vero oggetto della sapienza è la divinità propria dell'uomo. Anzi: è solo nel riconoscimento della *syngéneia* di uomo e dio, che l'uomo – cosciente di se stesso e della propria facoltà – può riconoscere il divino nel mondo. Epitteto parla in alcuni passaggi del «sistema uomo-

⁸⁰ J.-P. COMELLA, *Une piété de la raison*, pp. 320ss.

⁸¹ «*τὰ μάλιστα χρῆσιν φαντασιῶν ἔχει, ἀλλὰ παρακολούθησιν γε τῆ χρήσει τῶν φαντασιῶν οὐκ ἔχει*» (II, 8, 6). «*Παρακολουθέω*», da *παρὰ* + *ἀκολουθέω*, significa "seguire", ed è spesso adoperato, come ancora il suo corrispondente nelle lingue moderne, nel senso di "seguire un discorso", o "un ragionamento", ovvero "comprendere". Nel caso di Epitteto, come si vedrà, esso assume però al contempo un'occorrenza letterale, come di chi si metta effettivamente al seguito di qualcosa.

⁸² DUHOT, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 81.

divinità» («τὸ σύστημα τὸ ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ», I, 9, 4-5; cfr. II, 5, 26), indicandolo come il vero oggetto di conoscenza, cioè di cui anzitutto l'uomo deve farsi consapevole, volgendosi verso di sé, verso la propria divina natura.

Senza voler ammettere le conclusioni cui giunge Michel Foucault, per il quale lo *gnôthi seautón* è presupposto, nei pensatori antichi, per la «cura di sé» (*souci de soi*)⁸³, è tuttavia innegabile che questo tornare a sé significhi in Epitteto effettivamente la «condition d'accès à la vie philosophique», il principio «de toute conduite rationnelle»⁸⁴.

Com'è immediato riconoscere, l'eredità proviene allo stoico dalla filosofia che lo ha preceduto: già nell'*Alcibiade I*, Platone chiamava “divina” quella parte dell'anima deputata al sapere e alla conoscenza (133c). Ma, come già in Platone, per il quale la divinità dell'anima la conduceva alla *homoiôsis theô* («Ecco perché ci conviene adoprarsi di fuggire di qui al più presto per andare lassù. E questo fuggire è un assomigliarsi al dio per quel che l'uomo può; e assomigliarsi al dio è acquistare giustizia e santità, e insieme sapienza», PLAT. *Theaet.* 176 a8 - b2)⁸⁵, così in Epitteto essa deve «κατὰ δύναμιν ἐξομοιοῦσθαι ἐκείνοις», «farsi simile ad essi (=agli dèi) per quanto è possibile» (II, 14, 12): l'uomo è divino nella misura in cui fa uso della propria parte divina⁸⁶.

L'essere divino dell'uomo allora non è inteso anzitutto come una qualità, ma come un modo. In Epitteto esso assume un valore che si direbbe avverbiale:

«pensate forse voi che sarò immortale? Eternamente giovane? Esente da malattia? No; ma saprò morire divinamente (ἀποθνήσκοντα θείως), saprò ammalarmi divinamente (νοσοῦντα θείως)» (II, 8, 28-9).

Agire *theiôs*, questo vuol dire riconoscere – praticandola – la propria divinità (fino al paradosso di affrontare la morte come un immortale). Cleante diviene ora più comprensibile: come ha osservato Duhot, la parentela col divino non equivale all'essere prodotti del dio, determinati dalla divinità, ma coincide precisamente con «notre participation consciente à la rationalité divine»⁸⁷. Tornare alla propria natura equivale, così, a rendere avverbiale la propria sostanza.

⁸³ «C'est-à-dire que l'homme, pour accomplir sa nature d'être raisonnable, pour remplir cette différence qui l'oppose aux animaux, doit en effet se prendre lui-même comme objet de son souci», Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet : Cours au Collège de France (1981-1982)*, Gallimard-Seuil, 2001, p. 189.

⁸⁴ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 10.

⁸⁵ Trad. M. VALGIMIGLI, modificata. Cfr. anche *Resp.* 500 c.

⁸⁶ L'idea della divinità dell'anima percorrerà tutto lo Stoicismo; per una discussione sulle differenze interne (es. di Poseidonio) e per l'indicazione dei luoghi testuali cfr. BONHÖFFER, *Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie* (1890), Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, pp. 77ss.

⁸⁷ DUHOT, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 94. Duhot ha peraltro notato (cfr. *ivi*, p. 108) che, del tutto coerentemente, anche il “male” assume in Epitteto una natura particolare, non sostantivale; potremmo quindi ugualmente dirla avverbiale.

Che l'inno possa fare il suo ingresso, pur timido, già tra queste combinazioni dottrinali non è certo immediato ad afferrarsi. Eppure una circostanza sembra suggerire verso questa direzione: quattro secoli dopo Epitteto, il neoplatonico Simplicio, commentando il *Manuale* del nostro, così avrebbe concluso: «Io invoco te, o signore, padre e guida del *logos* in noi, che possiamo rammemorare la nostra buona discendenza, della quale da te siamo stati onorati.»⁸⁸ Simplicio, che del resto era solito concludere i suoi commenti con delle preghiere⁸⁹, sembra qui porsi in atteggiamento inneggiante, ispirato dalla rievocazione della natura divina dell'uomo che costituisce la vera indole del pensiero di Epitteto.

La questione fondamentale che a Simplicio ispirò l'inno, ben espressa nel libro primo delle *Diatrìbe*, è allora la seguente: che l'uomo non solo deve conoscere il fatto che, scrive Epitteto, veniamo tutti «*hypo tou̅ theou̅*» (I, 3, 1-6), ma è necessario per l'uomo *sympathēsai* questa verità: rammemorare e dunque comprendere fino a incarnare la verità della *syngeneia*.

E questo vale, a ben vedere, ugualmente per ogni conoscenza che sia tale: conoscere è, per Epitteto, già sempre e di per se stesso «*sympatheîn*»: conoscere il *kosmos*, l'ordine che sostiene il mondo, significa null'altro che divenirlo, rivedere in sé il *kosmos*, esserlo⁹⁰. Nel cap. IX dello stesso libro, Epitteto scrive che l'aver compreso il mondo («*παρηκολουθηκώς καὶ μεμαθηκώς*») consente all'uomo di riconoscersi, di potersi dire come parte di quel cosmo, ovvero divenire, com'egli stesso scrive, «*kosmion*» (I, 9, 6).

3. 2. 2. Per il vero filosofo, conoscere è dunque mettersi al seguito delle proprie rappresentazioni. L'affermazione è di un certo interesse anche al di là degli stretti confini della questione innologica: in termini a noi più consueti, ciò equivale infatti a dismettere il ruolo di soggetto distaccato del conoscere (quel che forse la terminologia della prima Stoa, la «*katalēptikē phantasia*» lasciava ancora intravedere) e divenire il proprio oggetto

⁸⁸ «Ἰκετεύω σε, δέσποτα, ὁ πατήρ καὶ ἡγεμὼν τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου, ὑπομνήσαι μὲν ἡμᾶς περὶ τῆς ἑαυτῶν εὐγενείας, ἧς ἠξιώθημεν παρὰ σοῦ», SIMPL. *In Epict. Ench.*, E 6-15, p. 454, 6 e 11-12 Hadot.

⁸⁹ Cfr. Ph. HOFFMANN, *Science théologique et foi selon le commentaire de Simplicius au De caelo d'Aristote*, in E. CODA, C. MARTINI BONADEO, *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris 2014, (pp. 277-362), p. 280.

⁹⁰ «Das Wort Kosmos ist in seinem griechischen Sinn [so] zu verstehen: als die Wirklichkeit der Welt in einem bestimmten Zustand, der die Gültigkeit einer bestimmten geistigen Ordnung in sich schließt», K. KERÉNYI, *Vom Wesen des Festes*, in *Die antike Religion. Ein Entwurf von Grundlinien*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf / Köln, 1952, p. 45.

di conoscenza (la propria stessa divinità)⁹¹. Come può però l'uomo divenire la propria rappresentazione, rendere avverbiale la propria sostanza?

Si direbbe che sia in gioco, in Epitteto e forse nello Stoicismo tutto, una curiosa identificazione della più tenace critica al mondo per come appare con la più sincera celebrazione di esso. È proprio in questa assenza di spazio, o questo spazio paradossale, tra un rifiuto radicale e un'accettazione partecipata che sembra situarsi il luogo naturale dell'inno. L'inno è, con una posizione a un tempo curiosa e determinante, ciò che si installa tra la critica e la lode.

È noto che il presupposto di ogni vera sapienza è per la dottrina stoica, fin dalle sue prime formulazioni a opera di Zenone⁹², non accettare come vero tutto ciò che accade, ciò che arriva alla facoltà rappresentativa dell'uomo. Ciò rafforza in Epitteto il suo valore di imprescindibile. L'atteggiamento del saggio, quanto nelle *Diatribes* è definito niente meno che il vero «dono del filosofo» (III, 26, 36)⁹³, è in primo luogo un atteggiamento di critica: il tardare a dare la propria adesione, ovvero l'esercitare il giudizio rifiutando di ammettere senza riserve quel che si dà ad accadere. In questo senso Epitteto, in cui questa facoltà ottiene il nome istruttivo di “*prohairesis*”, facoltà della scelta, può dire che la conoscenza è il risultato dell'incontro tra le cose col loro valore e il «*prosōpon* della persona»⁹⁴. In questo pensiero della reazione, cioè, il “conosci te stesso” socratico sembra essere divenuto qualcosa come “giudica in base a te stesso”. Solo a chi si ponga a osservare e a «giudicare»⁹⁵ apparirà evidente la presenza del divino nel mondo. «Pertanto – riporta Arriano – l'opera del filosofo, la prima e la più grande, è di mettere alla prova (δοκιμάζειν) e discernere (διακρίνειν) le sue rappresentazioni e non accettarne alcuna che non sia stata messa in questione» (I, 20,7)⁹⁶.

⁹¹ Foucault aveva lucidamente sottolineato la differenza di verità e di conoscenza in gioco nella cultura antica (con la sola eccezione di Aristotele) e in quella moderna, rappresentata dalla prospettiva cartesiana. Nel primo caso, egli diceva, avere accesso alla verità equivale all'«avoir accès à l'être lui-même». Ma questa verità è precisamente ciò che trasforma colui che può avere quell'accesso. È ciò che è definito “circolo platonico” e neoplatonico: «en me connaissant moi-même, j'accède à un être qui est la vérité, et dont la vérité transforme l'être que je suis et m'assimile à Dieu. L'*homoiōsis tō theō* est là», FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 184.

⁹² Cfr. ad es. *SVF* I, 60.

⁹³ «τὸ τοῦ φιλοσόφου δῶρον».

⁹⁴ «Εἰς δὲ τὴν τοῦ εὐλόγου καὶ ἀλόγου κρίσιν οὐ μόνον ταῖς τῶν ἐκτὸς ἀξίαις συγχρόμεθα, ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ ἕκαστος» (I, 2, 7-8). Il termine è notoriamente usato e discusso da Aristotele nell'*Etica nicomachea*, III.

⁹⁵ «τὴν τοῦ εὐλόγου καὶ ἀλόγου κρίσιν» è l'espressione con cui è indicata la non accettazione passiva e imprevista di ciò che accade.

⁹⁶ «Διὰ τοῦτο ἔργον τοῦ φιλοσόφου τὸ μέγιστον καὶ πρῶτον δοκιμάζειν τὰς φαντασίας καὶ διακρίνειν καὶ μηδεμίαν ἀδοκίμαστον προσφέρεισθαι». Così la *logikè dynamis*, l'uso delle rappresentazioni, non è affatto una facoltà meramente gnoseologica: il *theōrein*, di cui è in questione già nel primo capitolo (I, 1) veniva non a caso distinto dal *diagnōsai*: non si tratta di mero sapere concettuale, ma anche sempre di

Solo allora conoscere il *kosmos*, depurato dall'apparenza di bene, significa finalmente sceglierlo – riconoscerlo nella sua lodabilità e per questo, e solo in ragione di questo, mettersi infine al suo seguito (*parakoloutheîn*). Conoscere è già sempre riconoscere, accedere al divino e per ciò stesso festeggiarlo, accoglierlo di una gioiosa accoglienza. «L'ascèse stoïcienne – ha osservato acutamente Duhot – n'a rien de triste, elle se veut chef du bonheur»⁹⁷. In questo senso può davvero dirsi che la vera conoscenza ha il suo compimento nella celebrazione, nel riconoscimento che diviene riconoscenza: «le monde devient une fête»⁹⁸; come scriveva lo stesso Epitteto: «c'è bisogno di chi confesteggi (συνεορταζόντων), co-danzi (συγχορευόντων), affinché applaudano il più possibile, si mettano al seguito del divino, inneggino la festa» (IV, 1, 108-109), e altrove: «a partire da ciascuno degli accadimenti nel mondo, è facile lodare (ἐγκωμιάσαι) la provvidenza, a condizione che si posseggano due cose: la capacità di abbracciare con un solo sguardo (συνορατικήν) tutto ciò che a ciascuno accade, e il senso della gratitudine (τὸ εὐχαριστόν)» (I, 6, 1).

Diviene ora più chiaro in che senso Epitteto potesse intendere la conoscenza immediatamente come un inno: conoscere è riconoscere, ovvero scegliere finalmente di ammettere a sé, di accogliere festivamente l'apprensione del divino: «così obbedisco, mi metto al seguito (ἀκολουθῶ), lodando (ἐπευφημῶν) chi mi guida, inneggiando (ὕμνων) le sue opere» (III, 26, 29-30)⁹⁹, sicché «nel corso della mia vita la mia opera propria non è stata che quella di levare inni (ὕμνεϊν)»¹⁰⁰.

La vita tutta diviene, per chi abbia intravisto il vero luogo della saggezza, una posa festiva («ἐφ' ἐκάστου», «in ogni occasione», come annunciava il nostro passo, I, 16, 18, e come Cleante aveva già poetato: «σὸν κράτος αἰέν ἀείσω», «sempre canterò la tua potenza», v. 6): «La vie entière du philosophe apparaît comme une louange permanente en l'honneur de Dieu»¹⁰¹; «è in tal modo – conclude allora Epitteto – che Diogene ed Eraclito – massimi esempi di saggezza –, e gli uomini come loro, erano meritatamente divini, e così infatti venivano chiamati» (*Man.* 15).

riconoscimento del valore, del giudicare, e dunque, immediatamente, scegliere, preferire ovvero all'occorrenza rifiutare.

⁹⁷ DUHOT, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 117.

⁹⁸ *Ivi*, p. 113.

⁹⁹ Qualche studioso sembra aver intuito questa implicazione, salvo poi fraintenderla immediatamente come un rimando al culturale: «mais cette acceptation», ha dedotto correttamente COMELLA, «n'est pas purement intellectuelle, elle implique un rite: l'action de grâce», in *Une piété de la raison*, p. 354.

¹⁰⁰ «ζῶντός μου τοῦτο τὰ ἔργον ἦν, ὑμνεῖν τὸν θεὸν καὶ αὐτὸν ἐπ' ἑμαυτοῦ καὶ πρὸς ἕνα καὶ πρὸς πολλούς» (III, 26, 30-31).

¹⁰¹ COMELLA, *Une piété de la raison*, p. 354.

Alcuna filosofia è possibile senza l'accesso all'*ethos* dell'inno. L'inno si rivela con Epitteto il fondamento stesso di ogni agire etico. Questo coincide immediatamente – nella più completa adesione ai principi fondamentali dello Stoicismo delle origini – con la piena sapienza, la vera conoscenza delle cose. Cogliere il divino del mondo – essere innico – significa sottoporre a tenace critica ciò che appare di quel mondo, quindi accoglierlo festosamente: ciò che coincide immediatamente con il vivere in modo divino (*theiós*). L'*ethos* innico è l'unico vero *ethos* del filosofo e il solo fondamento di ogni accesso alla verità del mondo. Se innica è la celebrazione dell'evento che sopraggiunge, innico, cioè filosofico è divenire quell'evento.

3. 2. 3. Possiamo ora tornare al nostro passo iniziale. Esso ci appare più chiaro, e comprensibili e ben fondate si rivelano le affermazioni che Arriano riportava di Epitteto. Egli poneva la condizione nel buon uso della ragione: «se avessimo *noûs* – diceva – cos'altro ci sarebbe necessario fare, e in comune e singolarmente, se non inneggiare il divino?» (I, 16, 15); riconduceva la maniera dell'inno alla forma del vivere quotidiano: «non si deve forse, zappando e lavorando e mangiando, cantare l'inno al dio?» (16); segnalava, inoltre, il senso ultimo del conoscere, ovvero di quell'agire, come di un “mettersi al seguito”: «queste cose in ogni occasione è necessario inneggiare, [...] ch  ha donato la facolt  di mettersi al seguito (*τὴν παρακολουθητικὴν*) di esse e di usarne con metodo» (18).

Nel termine “*hymnos*” Epitteto ha sigillato l'atto del mettersi appresso, il buon uso della propria ragione, della divinit  che si riscopre nelle cose. Infine, egli chiariva con compiuta eloquenza il senso definitivo della sua esortazione agli inni: «sono *logikos*: devo inneggiare il dio» (21).   certo questa la sua pi  grande intuizione: che per l'uomo   il *logos* stesso a fondare ogni sua intima solidariet  con l'inno, a renderlo inesorabilmente un filosofo inneggiante.

Das Freudige ist das Gedichtete.

— M. HEIDEGGER, *Erl uterungen zu Hölderlins Dichtung*

3. 3. *Logos* –   un luogo comune e un'insistenza quasi militante che la scuola stoica di et  imperiale abbia preferito al discorso la vita, separandoli irrimediabilmente. In

questo senso, Pierre Hadot, nella sua prefazione al testo di Colardeau, *Étude sur Épictète*, ha potuto sostenere che anche Epitteto, laddove pure mostrò interesse per le cose della logica, tuttavia lo fece «en opposant le discours philosophique à la vie philosophique»¹⁰². In effetti era stato Colardeau stesso ad affermare, senza troppe riserve, che «aucun autre stoïcien, sauf peut-être Musonius, ne paraît avoir simplifié la philosophie à ce point»¹⁰³, e Hadot ne aveva chiosato che: «il veut dire par là qu’il l’a réduite à une morale»¹⁰⁴. Quando Hadot si era poi provato a smentire la riduttiva convinzione dello studioso, ciò era avvenuto non senza una qualche incertezza: «on peut légitimement supposer – notava ancora a commento di quel testo – que les explications de texte ont obligé Épictète à traiter des trois parties de la philosophie stoïcienne : la logique, l’éthique et la physique» (*ibid.*). In effetti, è Epitteto stesso a sostenere in più momenti che sono tre i *topoi* oggetto della filosofia: «tre sono gli ambiti nei quali deve essersi esercitato l’uomo che voglia essere perfetto (καλὸν καὶ ἀγαθόν): il primo concerne desideri e avversioni [...]; il secondo il dovere [...]; il terzo gli assensi [...], cioè gli argomenti anfibologici, quelli che procedono interrogando, gli ipotetici, i ragionamenti falsi» (III, 2, 1-2, 6).

Hadot del resto ne aveva già sottolineato l’importanza in uno dei suoi testi più celebri, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*. Nell’*Avant-propos* diceva infatti, genericamente: «il ne faudra pas non plus opposer mode de vie et discours, comme s’ils correspondaient respectivement à la pratique et à la théorie»¹⁰⁵. L’implodere dei suoi buoni propositi tuttavia è presto svelato, anche in questo caso, dalle osservazioni che immediatamente seguono in quel passaggio: «le discours – continua Hadot – peut avoir un aspect pratique, dans la mesure où il tend à produire un effet sur l’auditeur ou le lecteur» (*ibid.*). Che egli si stia riferendo proprio al *logos* in quanto linguaggio parlato, espresso, e non soltanto nella sua forma interiore, è chiarito qualche riga oltre: «*logos*», specifica, inteso «au sens philosophique de “pensée discursive” exprimée par le langage écrit ou oral» (*ibid.*). Quand’anche l’interesse dello stoicismo tardo per la logica e la materia del linguaggio venga riconosciuto o sia pure solo avvertito dagli studiosi, ciò avviene, come il caso di Hadot mostra in modo esemplare, assumendo e insieme negando il luogo proprio del *logos* per quel pensiero. Esso è schiacciato interamente a ciò che Hadot stesso ha individuato come il suo polo opposto, ovvero alla prassi, alla «vie pratique», all’effettiva materia – così lo studioso – della filosofia.

È anche per queste ragioni che il nostro passo iniziale sull’inno riesce a rivelarsi non soltanto un testimone straordinario della solidarietà degli inni con la filosofia, ma in grado

¹⁰² HADOT, *Préface*, in COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, p. XV.

¹⁰³ COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, p. 53.

¹⁰⁴ HADOT, *Préface*, in COLARDEAU, *Étude sur Épictète*, p. XIII.

¹⁰⁵ P. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris 1995, p. 20.

di gettare una luce nuova sulla comprensione che il pensiero tardo-antico ebbe del linguaggio e dei modi di espressione.

3. 4. A chi si soffermi più di un momento sulle parole di Epitteto nel nostro passo iniziale apparirà manifesto come lo stoico non si sia limitato a esortare l'uomo all'*ethos* innico, a divenire compiutamente filosofo; egli ci ha a un tempo consegnato senza esitazione, eppure quasi sussurrandola, una domanda in verità fondamentale: «*tis logos?*» – qual è il linguaggio adatto a lodare in un inno? Quale linguaggio è in grado di dire il divenire *kosmios* dell'uomo?

Invano si tenterebbe di ridurre la facoltà *logiké* chiamata in questione al solo buon uso del *noûs*. Il testo stesso lo esprime chiaramente: a conclusione del passo, lo stoico invita i suoi interlocutori a seguirlo nel *canto* dell'inno: «questa è la mia opera, [...] e voi, anche voi esorto allo stesso canto (ὠδῆν)» (21).

Del resto i commentatori non hanno esitato a sottolineare come “*logike*” sia inteso come «doué du *logos*, c'est-à-dire – come chiarisce ad esempio Duhot – de la parole et de la raison», concludendone efficacemente: «l'homme est un être doué du *logos*, raison et parole, et Épictète en conclut que la raison lui permet de s'élever vers Dieu, et la parole de le chanter»¹⁰⁶.

Già in Cicerone sembra emergere qualcosa di simile, quando egli suggerisce, nel secondo libro del *De natura deorum*, che: «il culto migliore, il più puro, il più santo e il più pio consiste nel celebrarlo con un'anima e una voce (*mente et voce*) sempre pure, irriprovevoli e innocenti» (Cic. *De nat. deor.* II, 71).

Che a un *ethos* dell'inno si accompagni anche sempre un *logos* dell'inno, che all'innodia del pensiero e dell'azione si associ ugualmente un'innodia della voce, non può d'altro canto stupire: non soltanto perché Epitteto conobbe senza dubbio alcuno l'opera poetica di Cleante, ma nella misura in cui l'aspetto espressivo del linguaggio ricompare tra le pagine delle *Diatribes* in modo tanto sfuggente quanto inaspettatamente essenziale. Epitteto è forse la più straordinaria manifestazione di come ogni questione etica sia declinata, nel mondo antico, anche sempre come una questione linguistica. Perché Epitteto ci dice che l'esperienza etica più alta ha bisogno di essere detta? Si direbbe di essere di fronte, con questo domandare dello stoico, a qualcosa come una promessa: la promessa di trovare per l'uomo che si è riconosciuto divino il *logos* non più solo omonimo al «*Logos* che tutto governa», come ancora i fondatori della Stoa dovevano esprimersi,

¹⁰⁶ DUHOT, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 123 n. 10.

ma ad esso pienamente partecipante. In questione è cioè la formulazione di *un linguaggio parlato in grado di rammemorare la propria natura*.

Nel capitolo di esordio dell'intera serie, Epitteto sembra raccogliere un'antica usanza dei filosofi a intendersi anzitutto messaggeri del dio:

Tra tutte le facoltà non ne troverete alcuna che sia capace di riflettere su se stessa, [eccetto] la facoltà logica (ἡ δύναμις ἡ λογική) [...] Essa sola di quante ne abbiamo ricevute è destinata a pensare se stessa [...] e anche tutte le altre. Che cos'altro mai dirà che l'oro è bello? Da se stesso, infatti, non lo dice. È, evidentemente, la facoltà che sa usare le rappresentazioni. (I, 1, 1; 4)¹⁰⁷

Come già per il *logon didonai* della filosofia classica, sul quale sarebbe stata fondata l'intera filosofia della parola¹⁰⁸, l'uomo è il solo che possa non soltanto rendersi conto ma anche sempre *rendere conto* del valore delle cose. In Epitteto, si direbbe che l'uomo – in quanto ha avuto accesso alla loro divinità – non ne sia soltanto il messaggero¹⁰⁹, ma il *portavoce*: «l'uomo il dio lo ha introdotto nel mondo come spettatore (θεατήν) suo e delle sue opere; e anzi, non solo come spettatore, ma come interprete (ἐξηγητήν) delle medesime» (I, 6, 19). E parlando del cinico, massimo esempio, insieme con Socrate, dell'uomo-filosofo, è precisato:

Tu devi, anzitutto, praticare la parte egemone (ἡγεμονικόν) della tua anima [...] Ma il vero cinico non può essere pago di questo: egli deve sapere che è stato mandato da Zeus agli uomini come messaggero (ἄγγελος), per rivelare loro che, riguardo al bene e al male, sono fuori strada [...] Il cinico deve indagare con precisione e poi andare ad annunciare la verità (ἀπαγγεῖλαι τὰληθῆ). (III, 22, 19; 23-25)

E altrove:

Queste parole non me le ha dette Epitteto. Da dove, in effetti, le avrebbe tratte? Un dio benevolo ha parlato attraverso di lui [...] Se il dio ti segnala qualcosa attraverso la voce umana (ἀνθρωπίνης φωνῆς), non farà forse parlare così l'uomo affinché tu sappia la potenza della divinità, [...] la quale, se si tratta di questioni della più grande serietà e gravità, dà segni attraverso il più nobile dei suoi messaggeri? (III, 1, 36-37).

Provando a trarre le conseguenze da questo pensiero di Epitteto, si potrebbe dire che il cosmo può esprimere il proprio valore, la propria qualità divina, perché l'uomo articola

¹⁰⁷ Cfr. anche II, 23, 6.

¹⁰⁸ Cfr. F. ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Vrin, Paris 1997, p. 50.

¹⁰⁹ Cfr., quanto al filosofo epittetiano come *angelos*, K. IERODIAKONOU, *The Philosopher as God's Messenger*, in Th. SCALTSAS / A. S. MASON (ed.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, 2007, pp. 56-70.

il proprio linguaggio. Costui non possiede cioè semplicemente il linguaggio, ma, per così dire, nel farne uso anche sempre lo dà. Essere messaggero del dio dunque, come è stato acutamente osservato, «n'implique pas une quelconque inspiration divine; il exprime la théorie stoïcienne du langage qui décrit le discours rationnel, et par là-même indirectement le discours philosophique»¹¹⁰.

Si capisce allora perché, in un passo centrale delle *Diatribes*, ove in questione sono i principi primi della filosofia, Epitteto utilizzi il verbo fondamentale della conoscenza in riferimento alle parole: « – Da dove bisognerà dunque cominciare? – Se sei d'accordo, ti dirò che è necessario per prima cosa mettersi al seguito delle parole (τοῖς ὀνόμασι παρακολουθεῖν)» (II, 14, 14).

Lungi da risolversi in una condanna senza riserve, la considerazione di Epitteto per il linguaggio, per il buon uso dell'espressione, appare allora inaspettatamente coerente con la più apprensiva delle sue preoccupazioni per il buon agire. Come può altrimenti l'uomo mettersi al seguito del *Logos* e, al contempo, divenirlo – se non esprimendo parole adeguate?

Il linguaggio del filosofo diviene in Epitteto a un tempo paradossale apoteosi della retorica e integrità della forma di vita (che è antidoto ai retori disonesti, ad ogni indifferenza alla verità della natura). Nel farsi immediatamente seguito, il filosofo che loda le cose portandole ad essere – svelandone la natura divina, la comune discendenza – è finalmente portatore dell'istanza etica che ogni linguaggio, correttamente utilizzato, ha per sostentamento. Risulta allora evidente come il *logos* degno del *Logos* non possa, per Epitteto, che essere proprio il *logos* dell'inno: e null'altro vuole significare il nostro passo, se non questa scoperta del luogo dell'inno per la parola.

L'inno è, per lo Stoicismo che ha fondato il “significato” e il parlare nell'interiorità, il modo in cui il discorso si riconcilia con la vita. È per questo che, come già nel verso ultimo di Cleante – «né per i mortali v'è pregio maggiore né per gli dèi, che al *nomos* sempre comune in giustizia inneggiare» (vv. 38-9) –, il *logos* dell'inno conduce alla «communauté universelle des hommes et des dieux»¹¹¹, a quella che Epitteto non esitava a chiamare la *koinōnía* col divino: «πρὸς τὸν Δία κοινωνία» (II, 19, 27). Ciò che avevamo individuato come l'“inno all'inno” di Cleante diviene in Epitteto il farsi l'evento, cioè il dire l'evento celebrandolo, comprendere l'evento come ciò che viene accolto, e accoglierlo come ciò che può essere detto.

È così chiarito perché, come già nell'*Inno a Zeus* cleanteo, possa dirsi che l'inno è il luogo in cui l'uomo diventa uomo, cioè filosofo, cioè dio; in cui il filosofo si riconosce

¹¹⁰ COMELLA, *Une piété de la raison*, p. 370.

¹¹¹ *Ivi*, p. 332.

cosmo, si riconosce nel cosmo, ne riconosce la ragione. Ma è anche il luogo a cui il filosofo affida il compimento del proprio linguaggio. In esso, il linguaggio della filosofia diventa «il linguaggio più grande», cioè il «linguaggio divino».

Ma se l'inno è davvero il segno del pensiero che si è destato della sua immanenza, «quale linguaggio» – si chiede Epitteto, e ora noi con lui – «quale *logos* è dunque in grado di lodare queste cose e di esibirle?» (I, 16, 15). Cosa fa di un inno il luogo della parola in cui non il mondo così com'è è celebrato, ma che vi sia mondo – *che* sia? E, con ciò, che lo si possa celebrare?

L'inno riappare, nella decisiva declinazione che ce ne ha offerto Epitteto, la festa per il *logos* che può festeggiare che il mondo sia. Il *logos* di chi sia dotato di ragione (*noûs*), ovvero il *logos* «più grande e più divino» è il *logos* che, a un tempo, celebra il *logos* – il *logos* che celebra la facoltà *logiké* (la divinità del cosmo, la parentela di uomo e dio). Quali ne siano le strutture portanti, quale il modo in cui esso articola le sue parole, non è tuttavia immediato da ottenere. È per questo che, sulla traccia di questo domandare è ora, e infine, necessario mettersi al seguito, interrogandosi fiduciosamente: «*tis logos ?*» – qual è la parola del canto dell'inno?

Nota. Il canto del cigno

Nel passo in cui consegna all'uomo il talento dell'inno, Epitteto, che non indugia nel distinguerlo dagli altri esseri viventi, si esprime in questo modo: «Se fossi usignolo – dice nelle battute conclusive, che sono anche le più perentorie – farei le cose proprie dell'usignolo; se cigno, quelle del cigno. Ma sono *logikós*: devo inneggiare il dio. Questa infatti è la mia opera» (I, 16, 20-21).

Già Cleante nel suo *Inno a Zeus* aveva specificato, forse riprendendo un verso dell'*Iliade*, che agli uomini è dato di cantare inni, «a loro soli tra quanti esseri mortali vivono e si muovono sulla terra»¹¹², non aggiungendo tuttavia precisazioni o somiglianze di sorta.

Una lunga tradizione assegna al cigno un canto di tormento sul finire della vita. Già in Eschilo ne troviamo un riferimento (*Agam.* 1444-5), e ancora Aristotele ne avrebbe descritto oltre ogni equivoco il modo proprio: «sono cantori (ὠδικοί), e cantano (ᾄδουσιν) all'approssimarsi della fine (περὶ τὰς τελευτάς)» (ARIST. *Hist. Anim.* IX, 12, 615 b 2-5).

E tuttavia il mondo antico riservò spazio anche a un curioso ribaltamento della notizia della tradizione. In un passo celebre del *Fedone*, Socrate ha appena finito di ragionare sull'«anima di chi è filosofo». Trovandosi gli amici non persuasi, Socrate continua:

Quanto ad arte divinatoria, devo sembrarvi meno dei cigni, i quali, non appena si accorgono di dover morire, sebbene cantino anche prima, intonano allora il loro canto più lungo e più bello, lieti come sono di stare per andarsene presso il dio a cui sono consacrati. E gli uomini, per la paura che hanno della morte, dicono il falso anche dei cigni, e affermano che essi, lamentando la loro morte, per il dolore innalzano il loro ultimo canto, e non tengono in conto il fatto che nessun uccello canta quando ha fame o freddo o prova qualche altro dolore, neanche l'usignolo stesso né la rondine né l'upupa, che sono appunto gli uccelli dei quali si dice che cantino piangendo di dolore. Ma né questi uccelli a me pare che cantino per dolore, e neanche i cigni; anzi i cigni, credo, perché sono gli uccelli di Apollo, sono manti e, prevedendo i beni che li aspettano nell'Ade, cantano e gioiscono in quel giorno più che nel tempo precedente. Ora anch'io credo di essere compagno di servitù dei cigni e sacro allo stesso dio, e di possedere in misura non inferiore a loro l'arte della divinazione ricevuta dal nostro signore, e così anche di allontanarmi dalla vita con non minore letizia di loro. (*Phaed.* 84 e 3 - 85 b 9; tr. P. Fabrini)

¹¹² È il verso quinto: «μοῦνοι, ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν», che sembrerebbe essere stato modellato su *Il.* VII, 447; lo nota anche JAMES, *The Zeus hymns of Cleanthes and Aratus*, p. 31.

Socrate si dice «compagno di servitù dei cigni», in quanto, come già indicato nell'*Apologia*, in rapporto di «latreia» (lett. “servaggio”) con Apollo (*Apol.* 23 c 1); egli si allontana dunque dalla vita con «non minore letizia di loro». Il cigno è cantore di canti felici, dei «più lunghi» e dei «più belli» sul finire della sua vita.

È possibile che Cicerone abbia conosciuto questo passo, quando nelle *Tuscolane*, allorché riproponeva la lezione sui modi in cui l'anima può abitare il proprio corpo, diceva: «a questo proposito Socrate ricorda l'esempio dei cigni. Questi animali consacrati ad Apollo non senza una buona ragione – si ritiene infatti che abbiano ricevuto da quel dio il dono della divinazione – prevedendo in virtù di questo dono il bene che porta con sé la morte, si spengono elevando un canto dolcissimo» (CIC. *Tusc.* I, 30, 73; trad. A. Di Virgino).

Ricondotto al passo di Epitteto, ciò sembra suggerire che l'inno assegnato al filosofo è, proprio come il canto che è proprio del cigno, un inno di letizia, l'inno festivo, come l'*ethos* del filosofo nell'atto rammemorante della propria natura.

Come il cigno di Platone, del resto, il filosofo è mante del dio: messaggero di Apollo nel caso di Socrate, degli dèi tutti – del divino – in Epitteto. Se allora il cigno, consacrato ad Apollo, non canta che di letizia, il filosofo, che del divino è portavoce, inneggia festivamente: all'uno il canto di cigno, all'altro il *logos* dell'inno.

Alla similitudine, tuttavia, oppone il suo attrito una singolare occasione: nelle battute conclusive della *Repubblica*, quando Socrate ha oramai ceduto la parola dialogante al racconto del mito di Er, Platone ricorre alle due nostre figure del cigno e dell'usignolo. Dice:

Diceva d'aver veduto l'anima che era stata un tempo di Orfeo intenta a scegliere la vita di un cigno: non voleva nascere da grembo di donna per l'odio che nutriva verso il sesso femminile che aveva cagionato la sua morte; e l'anima di Tamiri scegliere la vita di un usignolo. Aveva visto anche un cigno che con la sua scelta mutava la propria vita in quella umana, e così pure altri animali musici. (*Resp.* 620 a)

Orfeo è il celebre cantore trace, figlio della Musa Calliope e suonatore della lira di Apollo (cfr. *Il.* III, 677 d); Tamiri è anch'egli leggendario poeta, inventore della maniera musicale dorica, e che le Muse vollero punire rendendolo muto per aver osato sfidarle (cfr. *Il.* II, 594-600). Paradigmi della natura irriverente della parola poetica, essi scelgono la vita del cigno e dell'usignolo, entrambi, come lo stesso Platone precisa, «animali

musicisti» (ζῶα μουσικὰ), dediti al canto.¹¹³ Ciò forse basta a confermare che Epitteto non li scelse in modo casuale. Se essi sono emblema della vita della poesia, allora l'inno che a loro si oppone non può esaurirsi nella generica attribuzione del canto poetico. Esso è in qualche modo parola altra, parola che non si confina alle formalità di un poema.

Quel che di certo il rimando platonico suggerisce è in ogni caso la misura del loro rapporto alla filosofia. È il contesto a rischiarare la raffinatezza dell'immagine platonica della vita dei due uccelli canori. Com'è noto, Platone sta discutendo a mezzo del mito delle anime dopo la morte; nel passo che subito precede, egli descrive quelle di chi, seppur virtuoso, tuttavia mai ottenne accesso alla filosofia: «apparteneva al gruppo che veniva dal cielo e nella vita precedente era vissuto in un regime ben ordinato, ma aveva acquistato virtù per abitudine (ἔθει), senza filosofia» (*Resp.* 619 c6 - d1; trad. Sartori).

L'incontestabile determinatezza della cornice teorica del passo ottiene una manifesta conferma, se mai essa sia di bisogno, nella singolare coincidenza che la lega al passo del *Fedone*. Del tutto analogamente al passo della *Repubblica*, il passo del *Fedone* in cui Socrate richiama il canto del cigno è infatti preceduto anch'esso dalla descrizione delle anime virtuose, ma non filosofiche: «e allora, anche tra queste altre anime non sono le più felici e non vanno nel migliore dei luoghi quelle che si sono dedicate alla virtù comune e del buon cittadino, quella che appunto chiamano temperanza e giustizia, e che è il risultato di abitudine ed esercizio (ἔθους τε καὶ μελέτης), senza filosofia e attività intellettuale (ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ)?» (*Phaed.* 82 a10 - b2; trad. Fabrini).

E non è un caso che, un attimo prima di figurarsi come un cigno, Socrate avesse riferito alla natura del filosofo parole che in tutto si conciliano a quelle del nostro stoico: filosofo è colui che «si procura la calma da queste passioni, seguendo il razziocinio (τῷ λογισμῷ) e persistendo sempre in esso, contemplando il vero e il divino e ciò che non è opinabile, e da questo lasciandosi nutrire; e pensa che questo sia il modo in cui deve vivere finché dura la sua vita» (*Phaed.* 84 a5 - b1).

Platone lega così la figura del cigno, e con essa il racconto del suo canto, ogni volta al pensiero di ciò che separa la vita dell'uomo da quella dell'uomo che sia dedito alla filosofia.

Se la nostra suggestione è corretta¹¹⁴, allora nel passo di Epitteto uomo, cigno ed uignolo, uniti nel canto e nella letizia, si differenziano per il discrimine di ciò che è

¹¹³ I due cantori tornano peraltro in un passo delle *Leggi*, nel libro VIII, ove essi sono espressamente associati al canto degli inni: «nessuno osi intonare un canto screditato, senza che l'abbiano giustificato i custodi delle leggi, nemmeno se è più dolce degli inni di Tamiri e di Orfeo (μηδ' ἄν ἠδίων ἢ τῶν Θαμύρου τε καὶ Ὀρφεῖων ὕμνων)» (*Leg.* VIII, 829 e 1).

¹¹⁴ Non vi sono dubbi sul fatto che Epitteto conobbe anche direttamente i testi di Platone. Cfr. A. JAGU, *Épictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la morale des*

filosofia. Se il cigno, come il filosofo, canta canti di letizia, se entrambi sono messaggeri, inviati del dio Apollo – come già lo sono per Platone anche i poeti, Orfeo, Tamiri, e tutti gli altri – tuttavia è solo al filosofo che spetta di cantare l'inno.

Come avevamo dovuto presagire, nel darsi dell'innodia – né semplicemente canto né unicamente festa, né mera poesia né solitario *ethos* – è custodita la cifra di ciò che il pensiero ha riconosciuto come il suo linguaggio proprio, il *logos* ultimo in cui ritrovare il vero *eidos* del mondo.

Entretiens, Vrin, Paris 1946; e il più recente *Saggio introduttivo* di G. Reale a EPITTETO, *Tutte le opere*, p. 53, in cui sono indicati i dialoghi *Apologia*, *Critone* e *Fedone* come sicuramente adoperati da Epitteto, accanto ai probabili *Gorgia*, *Protagora*, *Alcibiade secondo*, *Simposio* e *Teeteto*. Nello stesso volume, inoltre, l'“Indice dei passi delle *Diatribes* che si ispirano a Platone” (pp. 1403-1404) riferisce di frequenti allusioni a *Repubblica*.

Capitolo quarto

I filosofi e gli dèi

4. 1. *Il culto* – A cosa si rivolgono i filosofi quando cantano gli inni a un dio? Che cosa dobbiamo intendere con il riferimento alla divinità nella filosofia antica? Una breve ricostruzione della concezione filosofica del divino nel mondo greco può essere utile a sgomberare alcuni equivoci. Se è vero che, da Platone a Epitteto, la filosofia si premurò sistematicamente a ricondurre l’innodia a esigenze dichiaratamente speculative – la «verità», il «linguaggio» che la dice –, in che modo tuttavia ciò implica una presa di distanza dall’innodia “cultuale”? Quale semantica del “divino”, del resto, si concilia davvero con le istanze del pensiero?

L’inno è sempre un inno agli dèi. Esso ha, in ogni epoca e in ogni cultura, una un po’ eccezionale natura bifronte: è sia composizione cultuale, cioè parte della pratica religiosa della comunità, che riconosciuta, indipendente forma poetica. Le due istanze, com’è naturale, non si sottraggono a sovrapposizioni. Ma gli studiosi sono concordi nell’individuare una compagine di inni detti “cultuali”, cantati probabilmente anche nelle scuole filosofiche, e perfettamente integrati con i riti religiosi della città¹¹⁵.

La questione di un’aderenza della filosofia alla religione del proprio tempo si urta, com’è comprensibile, ad alcune difficoltà. «Comment peut-il avoir une “religion” des Philosophes», si chiedeva ad esempio Marcel Detienne, commentando un testo di Daniel Babut, – «dans un monde où les notions de croyance et de foi sont déplacées, dès lors que, pour les Grecs, il ne s’agit pas de croire, ou non, à l’existence des dieux, mais “d’honorer les dieux comme le veut la coutume”, le *nomos* de l’expression *theous nomizein*?»¹¹⁶.

In effetti, la questione del rapporto del pensiero filosofico con la religione antica sembra non essere stata mai davvero posta dal punto di vista di una fede nell’esistenza delle divinità, ma solo in quella di un’adesione al *nomos*, alla fondata consuetudine della

¹¹⁵ Su questo aspetto si rimanda al Capitolo quinto: “Critica della preghiera”.

¹¹⁶ Marcel DETIENNE, *Compte-rendu : D. Babut, La religion des philosophes grecs de Thalès jusqu’aux Stoïciens*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», n. 40, 1975, (pp. 190-191), p. 190.

comunità.¹¹⁷ Come è stato recentemente mostrato, l'*eusebeia*, la «pietà», in Grecia antica, nel senso dell'insieme di pratiche atte a istituire un rapporto tra l'uomo e il divino, era profondamente connessa con la dimensione comunitaria: già per i poeti antichi «on peut dire que cette piété est “politique” dans la mesure où elle ne se comprend que dans le contexte de la cité, la *polis*, et comme une pratique répondant aux problèmes spécifiques de la cité historique»¹¹⁸. Di fatto, continua Bruit-Zaidman, «on est pieux autant qu'on est jugé tel par ses pairs»¹¹⁹, ed è in ragione di ciò che la dimensione propria alla religiosità antica è riconoscibile nel suo rapporto con la visibilità, è, cioè, «de l'ordre du visible».¹²⁰

Sappiamo che, con una certa omogeneità, i filosofi antichi ammisero senza grandi rimostranze e in modo pacifico le pratiche delle comunità in cui erano inseriti. Babut riassume l'attitudine dei filosofi nei confronti della “religione” rilevandone un duplice atteggiamento: «critique de la mythologie et de la théologie des poètes sur la base de critères éthiques, sociaux et rationnelles», da una parte, e, dall'altra, «apologie systématique des cultes nationaux et des formes traditionnelles de la piété, accompagnée d'une transformation interne et d'une moralisation des pratiques de la religion populaire»¹²¹.

In effetti, è facile trovare tra i testi conferme a queste convinzioni: Platone, pur tratteggiando notoriamente nell'*Apologia* un'immagine di Socrate come ammonito nella sua disobbedienza alle leggi della città e agli usi comuni, insisteva già nella *Repubblica* e poi nelle *Leggi* sull'opportunità di non modificare in nulla, in materia di religione, le antiche tradizioni e le prescrizioni tramandate, comprese quelle conosciute a mezzo dell'attività oracolare: «Sia che si edifichi una nuova città dall'inizio, sia che se ne ricostruisca una antica andata distrutta, per quanto attiene agli dèi e ai templi [...] nessuno che abbia senno cercherà di modificare quanto l'oracolo di Delfi o di Dodona o di

¹¹⁷ W. FAHR, *θεοὺς νομίζειν. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Olms, Hildesheim 1969, ha mostrato che νομίζω significa anzitutto “Sitte sein”, “Brauch sein” “gelten”, e solo in seguito assumerà l'accezione di “bei der Masse gelten”, “fälschlicherweise gelten”, opposto in ciò a εἰδέναι, e in questo secondo senso già usato da Senofane, cfr. *ivi*, p. 159. Secondo Fahr, in ogni caso, l'espressione θεοὺς νομίζειν non può, almeno fino alle soglie del V sec. a. C. e cioè fino a Protagora e Prodicus di Ceo, significare “credere agli dèi”, nel senso di credere alla loro esistenza, non venendo questa mai davvero posta in discussione.

¹¹⁸ Louise BRUIT-ZAIDMAN, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris 2001, p. 111.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 212.

¹²⁰ *Ivi*, p. 22.

¹²¹ Daniel BABUT, *La religion des philosophes grecs de Thalès jusqu'aux Stoïciens*, PUF, Paris 1974, p. 103.

Ammono o alcuni antichi racconti hanno suggerito [...] Il legislatore non deve modificare in minimo grado niente di tutto questo» (PLAT. *Leg.* V, 738 b-c).¹²²

E dagli Stoici, come si è avuto modo di notare, era ammessa generalmente una certa accettazione dei culti, quella «propensione ad accettare, nonostante i paradossi, la comune vita sociale e civile»¹²³. Con le parole di Detienne: «des Stoïciens, non sans critiques, accueillent à peu près toute la tradition, comme participant des “notions communes”»¹²⁴. È forse in questo contesto che possono essere comprese finanche le “prove” dell’esistenza di dio condotte dagli Stoici. Costoro ne individuavano diverse, basate su alcune «evidenze»: accanto ad alcune di natura speculativa, ovvero la «premonizione degli eventi futuri», che implica la provvidenza (CIC. *De nat. deor.* II, 12-13); la paura di fronte agli eventi straordinari della natura, da cui dedurre la potenza (*ivi*, 14); la bellezza e l’ordine del cosmo, indice di una perfezione sovraumana (*ivi*, 15); essi riferivano delle virtù morali implicanti pratiche religiose, ovvero, sostanzialmente, della ragionevolezza di onorarli: «se gli dèi non esistessero non vi sarebbe neppure la pietà, che è la scienza del culto» (*SVF* II, 1017).¹²⁵

Persino negli Epicurei, di cui pure è nota la grande diffidenza nei confronti della religione del proprio tempo, si sarebbe mantenuta intatta la necessità di rendere un culto. Lo stesso Epicuro, come ha mostrato Festugière, lungi dall’abbracciare quell’ateismo che tanto spesso gli è attribuito, «crede agli dèi e ai vantaggi della religione. È assiduo negli atti tradizionali del culto, è insomma un uomo pio nel senso in cui intendevano gli antichi»¹²⁶. Così, del resto, lo tratteggiava Filodemo, riportando una sua lettera: «Noi dobbiamo dunque – scriveva Epicuro – offrire sacrifici in modo pio e appropriato, laddove si conviene, e compiamo tutto il resto secondo le norme, senza lasciarci sconvolgere per nulla dalle credenze relative agli esseri migliori e sommamente venerandi» (fr. 387). E simile appare la circostanza per cui Lucrezio, pure criticando aspramente «il grave peso della religione» (*De rer. nat.*, I, v. 63), ritenne possibile comporre, per il *De rerum natura*, un inno alla dea Venere.

¹²² Cfr. Anche *Resp.* IV, 427 b-c, ove «erigere templi, sacrificare e celebrare altri culti a dèi, demoni ed eroi» è ricondotto necessariamente alle leggi antiche, comprese quelle dell’«Apollo di Delfi». Per Victor GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*, PUF, Paris 1950, p. 121, la ragione sarebbe, in Platone, che «c’est à la divinité, non à des hommes, qu’il faut attribuer l’établissement des lois antiques».

¹²³ ISNARDI PARENTE, *Lo stoicismo ellenistico*, p. 38.

¹²⁴ DETIENNE, *Compte-rendu : D. Babut, La religion des philosophes grecs*, p. 191.

¹²⁵ Su ciò anche Émile BRÉHIER, *Chrysippe et l’ancien Stoïcisme*, PUF, Paris 1951, il quale ha commentato che «l’opportunité joue le rôle d’une preuve», p. 197.

¹²⁶ A.-J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, PUF, Paris, 1946; tr. it.: *Epicuro e i suoi dèi*, Calstelvecchi-Lit Edizioni, Roma 2015, p. 58.

Nel mondo antico, allora, il pensiero filosofico si relazionò con la sfera riconosciuta come «divina» anzitutto accettando, rivisitandole, le antiche pratiche culturali, e ovvero integrandosi in ciò che è *nomos* nella città.

Tuttavia, che il nesso tra il pensiero e il divino non si limitasse a questi soli aspetti è annunciato da almeno una circostanza: ciò che Hadot osservava per gli Stoici – «rendre un culte à Dieu c'est tout simplement le connaître», ovvero, con le parole di Epitteto, il vero culto è «avere retti giudizi a riguardo degli dèi» (EPICT. *Ench.* 31, 1) –, sembra risalire almeno fino a Platone, per il quale, come è detto a conclusione del *Timeo*, il filosofo stesso, se «ha seriamente coltivato la *filomathia* e i pensieri veraci», «pensa necessariamente cose immortali e divine, ove possa attingere al vero [...] Perché continuamente costui offre un culto al divino (θεραπεύοντα τὸν θεῖον)» (*Tim.* 90 c).

4. 2. – *Gli dèi*. L'ambiguità dei filosofi nei confronti delle pratiche culturali trova eco, a ben vedere, in una tensione che si direbbe più profonda. Si tratta dell'idea del divino: è intorno ad essa che la filosofia ha costruito nel mondo antico la propria immagine, ha segnato, cioè, il confine tra un mondo “pre-filosofico” – quello poetico – e la realtà finalmente confrontata al pensiero.

Il nostro tempo ha esitato nella connotazione di cosa abbia costituito la sfera del divino nel mondo antico: essa è stata ora intesa, in spirito romantico, quale luogo di tensioni tra la religione ctonia delle origini, carica di «ebbrezza eversiva», e la «trasfigurata e illusoria apparenza della religione olimpica», ora invece, secondo la fortunata lettura di Walter Otto, come mondo di dèi che «sublima» la forza delle origini, «egualmente lontano dagli estremi dell'irrazionalismo romantico come del formalismo classicistico»¹²⁷.

Per Senofane di Colofone, vissuto tra Zante e Catania tra il finire del VI e l'apparire del V sec. a. C., primo autore antico che esplicitamente riformulò ciò che può e non può essere detto della divinità, la questione appare piuttosto agevole: il torto dei poeti non è quello di aver delineato delle figure divine, o dei miti intorno agli dèi, ma di aver riversato su di essi un'immagine distorta, dovuta a un'indebita sovrapposizione tra il mondo dei mortali e quello degli esseri superiori: «Tutte le cose agli dèi attribuirono Omero ed Esiodo, | quante fra gli umani sono oltraggio e vituperio» (*Silloi*, 11), ma «unico il dio, tra gli dèi e tra gli uomini il più grande, | per nulla equiparabile ai mortali, non per figura,

¹²⁷ Cfr. Walter Friedrich OTTO, *Der Dichter und die alten Götter*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1942. I passi citati sono ripresi dall'*Introduzione* di Gianni Carchia all'edizione italiana *Il poeta e gli antichi dèi*, Zandonai, Rovereto 2008, p. XIV.

non per il per il pensiero» (*Perì physeos*, 23). «Senofane – afferma Aristotele nella *Metafisica* – fu il primo ad aver condotto le cose all’unità [...] Rivolto lo sguardo al cielo nella sua interezza, costui afferma che l’uno è il dio» (ARIST. *Metaph.* A V, 986 b 18).

Si tratta, evidentemente, della questione dell’antropomorfismo: l’operazione di Senofane, cioè, che è quella di tracciare per la prima volta il confine esplicito tra un pensiero filosofico e uno poetico, non consiste nel rinnegare i contenuti della tradizione, rigettando ad esempio le figure delle divinità olimpiche, ma soltanto nel riformulare quei contenuti, nel renderli coerenti con le nuove istanze della filosofia. Soprattutto, nel far ciò, egli aggiunge l’ombra di una concezione più estesa del divino, non confinabile alle sole figure degli dèi tradizionali. Con le parole di Untersteiner: «Senofane ammette l’esistenza del divino come unità, senza escludere la pluralità degli dèi»; pur lasciando emergere un pensiero assai più disteso del divino, «la sua lotta non è» comunque «contro il politeismo, ma contro l’antropomorfismo».¹²⁸

Ciò che è qui in questione è una sorta di tesa compresenza, nella filosofia, tra un linguaggio e un atteggiamento sostanzialmente conformi alla concezione tradizionale della divinità – gli dèi olimpici, i loro miti, le relative forme culturali, resi il più possibile compatibili con il pensiero (tra cui la necessaria levatura morale delle figure divine, minacciata dall’antropomorfizzazione) –, e l’esigenza di liberare la determinazione del “divino” dalla semplice designazione degli dèi tradizionali. “Divino” è a un tempo il principio ultimo, la realtà intesa nel grado più alto del suo dispiegarsi, comunque essa sia intesa dalle diverse scuole filosofiche. «Wo das philosophische Denken der Griechen sich auf das Wesen und den Ursprung des Ganzen richtet, das den Menschen umgibt» – ha osservato una volta Gigon – «da stösst es unvermeidlich auf das Problem der Gottheit»¹²⁹.

È questa doppia strada ad aver indotto gli studiosi a un’incertezza irrisolta sullo statuto della filosofia nascente: o forza razionalizzante di rottura, impegnata anzitutto contro il mito e contro l’immagine corrente degli dèi; oppure rivisitata modulazione del pensiero del divino, in continuità, dunque, con i poeti. Jaeger, nel suo testo classico del 1947, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, presentava la filosofia presocratica come una reinterpretazione, di fatto una risemantizzazione della sostanza divina del mondo, già percepita dai poeti: è sotto il segno di una continuità che i primi filosofi diedero all’universo o alla sostanza primordiale il nome di “dio” o quello di “divino”¹³⁰. A partire dal lavoro di Wilamowitz, del resto, molti studiosi hanno sostenuto con fondate ragioni

¹²⁸ Mario UNTERSTEINER, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1956, p. CIXX.

¹²⁹ Olof GIGON, *Die Theologie der Vorsokratiker*, in AA. VV., *La notion du divin depuis Homère jusqu’à Platon, Entretiens sur l’antiquité classique*, Fondation Hardt, Genève 1954, (pp. 127-155), p. 127.

¹³⁰ Werner JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1953.

che fin dal tempo arcaico, e come a preparare il terreno della concettualizzazione filosofica, i Greci avessero inteso il «divino» anzitutto come un *predicato*: tutto ciò che appare come portatore di un significato speciale, di un valore straordinario, sarebbe stato salutato come “divino”¹³¹.

Nella filosofia antica, insomma, dèi olimpici e «divinità del principio» sembrano misteriosamente convivere. La tensione sarebbe rimasta intatta per secoli, non solo tematizzata, ma amplificata dal pensiero filosofico. Essa può forse essere con efficacia illustrata per mezzo di un vocabolo greco, attraverso le sue intricate vicende in età antica, ovvero “θεολογία”, il “discorso relativo al dio”.

Il termine, portatore di quella tensione, sembra essere attestato per la prima volta in Platone, in un’espressione che lo ha consacrato a neologismo: Adimanto, in un passo della *Repubblica* in cui è in questione l’essere la divinità sempre «buona», chiede a Socrate: «e quali saranno mai i modelli quanto alla teologia (οἱ τύποι περὶ θεολογίας)?» (*Resp.* II, 379 a)¹³². Nella formulazione di Adimanto ciò che è in questione è il discorso più adatto a parlare del “dio”; esso però è, a un tempo, il discorso già della poesia arcaica sulle figure divine, da cui i dialoganti devono ogni volta ripartire¹³³, e il sigillo di un nuovo modo di dire della divinità. Kerényi ne ha parlato come del segno che la filosofia pone sull’immagine del divino, il «prodotto di un processo di demitologizzazione intrapreso in Grecia»¹³⁴. Ciò di cui ne va, con “*theologia*”, è l’esigenza di trattenere della mitologia solo ciò che riferisce della divinità com’è in se stessa: «οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὧν»¹³⁵.

In Aristotele l’ambiguità sarebbe forse giunta al suo compimento: *theológoi* sono tra i suoi scritti certamente i poeti (Esiodo, Feredice, Omero), coloro che raccontarono le

¹³¹ U. v. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, v. I, p. 18 ss., cit. in W. J. VERDENIUS, *Platons Gottesbegriff*, in AA. VV., *La notion du divin depuis Homère jusqu’à Platon*, (pp. 241-271), p. 243. Su ciò anche Karl KERÉNYI, *Theos e Mythos*, in Id., *Scritti italiani (1955-1971)*, Guida Editori, Napoli 1993, (pp. 65-80), p. 73 (con vari esempi).

¹³² JAEGER è stato probabilmente il primo a sostenere la tesi del neologismo. Ma tanto Victor Goldschmidt quanto Karol Kerényi hanno sollevato delle perplessità. Secondo Kerényi, *Theos e Mythos*, p. 70, si tratterebbe di un’analogia, cioè di una facile sostituzione di *theos* a *mythos*. Victor GOLDSCHMIDT, *Théologia*, in «Revue des études grecques», n. 63, 1950, pp. 20-42, ha provato invece a risalire a degli antecedenti del vocabolo, ciò che egli chiama – poiché non vi sono attestazioni del termine - «une préhistoire» della θεολογία (cfr. p. 42). Adimanto, nel pronunciarlo, dà infatti l’impressione di adoperare un termine di uso corrente; in questione, inoltre, sono le specie di miti, cioè una divisione interna alla mitologia, di cui la prima specie è quella che concerne gli dèi, appunto la *theologia*. Seguono demoni, eroi, abitanti dell’Ade, uomini, secondo una progressione che, però, già prima di Goldschmidt, era stata ritrovata tra i Pitagorici, o intesa di origine popolare, cfr. *ivi*, pp. 30-31.

¹³³ Con le parole di Carchia, Platone, a differenza della sofistica, «rigetta le aberrazioni della mitologia tradizionale, ma la sua critica della religione non è astratta; [...] non vuole la dissoluzione del proprio oggetto, per pura brama del disincanto», Gianni CARCHIA, *La favola dell’essere. Commento al Sofista*, Quodlibet, Macerata 1997, p. 44.

¹³⁴ KERÉNYI, *Theos e Mythos*, p. 68.

¹³⁵ *Ivi*, p. 69.

vicende degli dèi (ARIST. *Metaph.* B 4, 1000 a 9; Λ 6, 1071 b 27); *theologiké*, però, è il nome riservato alla più alta sfera della metafisica, alla più elevata («τιμιωτάτην»), «il cui oggetto sia il genere più alto di realtà (τιμιώτατον γένος)» (*Metaph.* E I, 1026 a 19-22). Anche Proclo chiamerà “*theologia*” la parte fondamentale della filosofia, quella relativa alla realtà sovrasensibile, e che dà senso alle ricerche fisiche, riservando alla mitologia il termine di nuovo conio “*theomythia*”¹³⁶.

Come ha osservato Goldschmidt, «l’ambigüité ou, en tout cas, le double sens de θεολογία traverse ainsi toute l’histoire de la philosophie»¹³⁷. È quell’ambigüità, allora, che va indicata come il segno più eloquente del pensiero filosofico della divinità. Questa non è da ridurre né alla ripresa, risemantizzata, della mitologia antica; né a uno stravolgimento del divino, ora elevato a esclusivo predicato dell’essere supremo e dell’entità ultima della metafisica. *Veramente filosofica è la loro compresenza*, è l’incontro possibile di metafisica e mitologia, ed è in essa che va ritrovata la condizione di ogni innodia filosofica per gli dèi.

Negli Stoici, infine, si direbbe che venga messa in atto un’analogia, e analogamente decisiva, operazione di riconciliazione tra la rappresentazione tradizionale degli dèi e la dischiusura di un orizzonte ontologico del “divino”. Bréhier non ha esitato a definirli «les inventeurs de l’apologétique religieuse», quantomai attenti cioè a ideare dei saldi luoghi di convergenza tra «fisica e religione» – tra cui, ad esempio, il celebre metodo, che la tradizione ha definito “allegorico”, in uso nell’analisi dei nomi degli dèi.¹³⁸ Come per i singoli dèi, così per i loro nomi, «on doit alors, en les conservant, leur donner une signification nouvelle».¹³⁹ «Teologia» («περὶ τῶν θεῶν λόγος») era del resto per Crisippo, secondo la testimonianza di Plutarco, «l’ultimo argomento della fisica, il cui insegnamento non per nulla chiamano “cerimonia di iniziazione”» (PLUT. *De Stoic. Repugn.* C. 9, 1035 a = *SVF* II, 42).

4. 3. *Metafisica e mitologia* – Giova soffermarsi ancora per qualche passo sulle conseguenze di una tale compresenza nella concezione filosofica della divinità. Quando

¹³⁶ PROCL. *In Remp.* I, 90, 14; *In Tim.* III, 223, 16. Cfr. GOLDSCHMIDT, *Théologia*, p. 23.

¹³⁷ *Ibid.* Ciò almeno fino a Varrone, di cui è celebre il passo riportato da Agostino (*Civ.* VI. 5) e considerato la prima sistematizzazione della complessità del termine *theologia*: secondo Varrone, vi sarebbero «*tria genera*» della *theologia*, ovvero il genere mitico, fisico e civile: «*mythicon appellat, quo maxime utuntur poetae, physicon, quo philosophi; civile, quo populi*».

¹³⁸ BRÉHIER, *Chrysippe et l’ancien Stoïcisme*, p. 201.

¹³⁹ *Ibid.*

i filosofi si accostano al fenomeno dell'inno, quando si interrogano sul legame che esso istituisce tra il linguaggio umano e la divinità inneggiata, quando caricano quel nesso di una gravità filosofica, essi spalancano l'accesso alle sfere ultime del loro pensiero. Molto più di quanto non potrebbe apparire oggi, il pensiero antico è, anzitutto, un pensiero della «divinità». Per Platone ciò è stato indicato da molte voci: Diès ha parlato di un eccesso di divinità¹⁴⁰ tra i dialoghi platonici; Verdenius di una «göttliche Allgegenwart», dell'impressione per cui «für Platon im Grunde alles göttlich ist»¹⁴¹. Ciò è segnalato dalla quantità di oggetti che Platone non esita a definire “divini”: Dio è il demiurgo (*Tim.* 30 d); ma anche il mondo (*Tim.* 34 a - b); dèi sono gli astri (*Tim.* 39 e); dèi sono le divinità olimpiche (*Tim.* 40 d - 41 a; *Leg.* 717 a - b); «divine» sono le idee (*Phaed.* 80 a - b), l'anima (*Leg.* 726), il *noûs* (*Resp.* 590 d), persino gli uomini saggi (*Resp.* 383 c). In questa «verwirrende Mannigfaltigkeit», tutta la filosofia sembra cioè esprimere null'altro che una diffusa teologia: «jeder Versuch, das Theologische aus der platonischen Philosophie auszusondern, bekommt den Charakter eines gewaltsamen Eingriffs»¹⁴².

Interessante è però, per le nostre questioni, che le molteplici entità dette “divine” sembrano unite non da un'astrazione del concetto di θεῖος, di “divino”, ma anzi proprio dal ricorso al linguaggio della mitologia. Tra i dialoghi, linguaggio della mitologia tradizionale e pensiero dell'istanza suprema si mescolano cioè irrimediabilmente.

Come ha mostrato recentemente Georges Leroux, Platone non riesce mai davvero a rinunciare alla mitologia, per quanto purificata, anche quando “divini” sono gli enti intelligibili, anche quando si avvicina all'idea «quasi-trascendente» di Bene (a cui sono ad esempio attribuiti predicati di “potenza e maestà” come già a Zeus¹⁴³). Le numerose difficoltà speculative che lo studioso individua per il pensiero del divino in Platone – su tutte, la difficile conciliabilità di trascendenza del bene supremo e causalità altrettanto divina del *noûs* – troverebbero il loro punto di contatto proprio nel *registro mitologico* (“teologico purificato”), cioè nel darne gli attributi che la “teologia cattiva” dei poeti attribuiva a Zeus. Il che è dire che, nell'incalcolabile pluralità delle accezioni del “divino” in Platone, ciò che si mantiene intatto e, forse, è unica fonte di vera coerenza è il linguaggio con cui Platone ne dice e riferisce di doverne dire: ed esso è, incredibilmente, il linguaggio degli dèi tradizionali. È proprio su ciò che i commentatori hanno posto la

¹⁴⁰ Auguste DIÈS, *Le Dieu de Platon*, in *Autour de Platon*, Beauchesne, Paris 1927, pp. 523-74.

¹⁴¹ VERDENIUS, *Platons Gottesbegriff*, p. 241.

¹⁴² *Ivi*, 242.

¹⁴³ Cfr. Georges LEROUX, *Les dieux, la divinité, le « dieu »*. *Mythologie, théologie et métaphysique chez Platon*, in Luc LANGLOIS, Yves Charles ZARKA (éd.), *Les philosophes et la question de Dieu*, PUF, Paris 2006 (pp. 31-54), p. 48.

propria attenzione, restando assai incerti sui «paradoxes induits par les prédicats repris de la mythologie».¹⁴⁴

Dèi olimpici e entità intelligibili sono, nel pensiero platonico, intimamente solidali: essi partecipano delle medesime predicazioni, sicché parlare di Zeus o di Eros non significa affatto sospendere la ricerca filosofica per consentire l'ingresso di una sfera, intesa collaterale, del culto o della religione: gli dèi non sussistono in una sfera separata dalle forme intelligibili.

È Platone stesso a disseminare, tra i suoi dialoghi, le ragioni di questa coappartenenza. Come è stato di recente osservato, «l'essenza di un dio è ipostasi dei principî che egli contempla: gli dèi sono tali, sono *divini*, perché dimorano presso i fondamenti dell'essere (*Phaedr.* 249 c 6); la loro natura è sostanziata dalla diretta e cosciente relazione con quei fondamenti». Ed è precisamente per questa ragione che «i predicati essenziali degli dèi sono identici a quelli degli archetipi intelligibili: gli dèi sono καλοί, σοφοί e ἀγαθοί come le divine sostanze che popolano l'iperuranio (*Phaedr.* 246 d 8 - e 1; 247 c3-e6)»¹⁴⁵. Nella teologia mai sistematica di Platone, cioè, si direbbe che le figure tradizionali degli dèi assurgano a una funzione fondamentale: «l'essere degli dèi permane costantemente nella propria ιδέα». «Credi tu forse – è detto nella *Repubblica* – che il dio sia uno stregone, capace di apparire insidiosamente ora con certe caratteristiche ora con certe altre? [...] o che sia un essere semplice del tutto incapace di perdere la sua idea propria?» (*Resp.* 380 d 1 - 6). E subito è concluso: «ciascuno degli dèi possiede bellezza e virtù nel più alto grado possibile e perciò, come sembra, resta sempre semplice nella forma che gli è propria» (381 c 7-9).

Ma se divino è il dio tanto quanto l'idea presso cui abita, se, cioè, il dio della tradizione si presenta in Platone come ciò che manifesta l'essere divino dell'idea, ciò significa, in modo tanto più rilevante per la questione dell'innodia, che «ogni θεός è la propria ιδέα, ogni θεός è una Idea, una essenza non scissa e non scindibile dal proprio manifestarsi»¹⁴⁶.

Con le parole, a queste del tutto concordi, di Verdenius: «der griechische Gott ist nicht göttlich, weil er Gott ist, sondern er ist Gott, weil er etwas Göttliches ist», ovvero, più precisamente, «Gott ist nur die bestimmte *Erscheinungsform* des Göttlichen. Das

¹⁴⁴ LEROUX, *Les dieux, la divinité, le « dieu »*, p. 49.

¹⁴⁵ Salvatore LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 215-16.

¹⁴⁶ Cfr. anche Carlo DIANO, *Studi e saggi di filosofia antica*, Editrice Antenore, Padova 1973, per il quale similmente gli dèi in Platone non sono distinguibili dal «divino» nella sua interezza: «Ciò che a un orecchio greco non porta la minima contraddizione: “dio”, “gli dèi” e “il divino” per tutti e di continuo per Platone sono espressioni che si equivalgono», p. 169.

Göttliche verdichtet sich gewissermaßen zu den verschiedenen Göttern»¹⁴⁷. Il dio che Platone condivide con i poeti è estrinsecazione della sua *ιδέα*: ne è «manifestazione immediata», poiché vive «nella permanente e integrale coscienza» del Bene. Radicalizzando questo nesso, si potrebbe dire che il dio della tradizione è, in Platone, «*forma immediatamente attuale del Bene*», ovvero anzi, com'è stato affermato, «pura intelligenza-intelligibilità» dell'idea¹⁴⁸.

Non è forse peregrino, allora, suggerire che gli dèi tradizionali, gli dèi personali liberati dalle opacità dei poeti, siano in qualche modo il segno visibile dell'idea, il primo darsi all'intelligibilità del Bene, ovvero delle idee di cui la loro essenza si nutre. Lavecchia si è spinto a suggerire che «i predicati del *θεῖον-θεός* qualificano le modalità, le *ιδέαι* tramite cui l'ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας si riflette nel proprio immediato *autorivelarsi*», ciò che molto si avvicina all'affermazione di Walter Friedrich Otto, secondo il quale, già per tutto il mondo antico e non solo per la visione platonica, «das Göttliche kann nur zum Göttlichen sprechen. Es ist also schon im Menschen, wenn er seiner innwerden soll».¹⁴⁹

Quando Platone, allora, leva il suo inno al dio, quando egli «parla al dio», non esitando a chiamarlo con il nome proprio che gli assegna la tradizione, ciò non può essere frettolosamente ricondotto all'aderenza, pure attestata, pure avveduta, alle pratiche innodiche culturali del suo tempo. Divini sono gli dèi in questa riformulata percezione del divino: che è sempre divinità del mondo inteso nel momento della sua intelligibilità – o forse, persino, nel suo stesso darsi, nel suo stesso autorivelarsi come intelligibilità. Levare un inno al dio non è allora, come sembra, levare un inno al divino come sostanza, come mero, separato oggetto, ma piuttosto al momento della sua manifestazione, della sua intelligibilità, del suo essere *θεός*.

4. 4. *Dio come logos* – Un'incolmabile differenza separa la teologia platonica dal pensiero stoico della divinità. Pur nella parziale difformità tra le scuole succedutesi nel tempo, gli Stoici ammisero ininterrottamente per il dio una compiuta, inscalfibile *immanenza*. Ancor più, essi dischiusero l'orizzonte per un pensiero della divinità *corporea*: dio è corpo, poiché tutto ciò che agisce e patisce è corpo, e dio è il principio

¹⁴⁷ VERDENIUS, *Platons Gottesbegriff*, p. 244.

¹⁴⁸ LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino*, p. 216. «Jeder Gott», scriveva analogamente Verdenius, «repräsentiert das Göttliche und ist aus diesem Grunde nicht nur „ein Gott“, sondern zugleich „Gott“ schlechthin», VERDENIUS, *Platons Gottesbegriff*, p. 244.

¹⁴⁹ Walter Friedrich OTTO, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Rowohlt, Hamburg 1956, p. 60.

supremo dell'azione. In un passo di Diogene Laerzio la realtà è riconosciuta nei due principî che la costituiscono:

Secondo gli Stoici, i principî (ἀρχαί) di tutte le realtà sono due: quello attivo (τὸ ποιοῦν), e quello passivo (τὸ πάσχον). Quello passivo è la sostanza priva di qualità, la materia primordiale; quello attivo è la ragione (λόγον) in essa, ossia il dio (τὸν θεόν). Dio infatti, nella sua eternità, estendendosi attraverso tutta quanta la materia, produce ciascuna realtà. [...] Tali principî sono corpi (σώματα), privi di forma. (D. L. VII, 134)

Nella misura in cui divino è il principio di cui si compone tutta la realtà, è immediato dedurre che la “divinità” è un predicato assai più estendibile che non il solo, esclusivo principio. Divini sono a loro modo il mondo, gli astri, le stelle: «Dio» scriveva Cicerone «è il cosmo stesso, e la diffusione universale del suo spirito», «è la natura comune di tutte le cose», «è fuoco, è acqua, terra, aria, sole, luna, astri, la totalità delle cose che abbraccia tutte le cose; e divini sono anche quegli uomini che abbiano raggiunto l'immortalità» (Cic. *De nat. deor.* I, 39 = *SVF* II, 1077). Com'è stato osservato, «la théologie stoïcienne traite principalement du Dieu unique, mais aussi de la multitude d'êtres vivants que Dieu crée»¹⁵⁰.

È per questo che, se nella tripartizione stoica della filosofia – logica, fisica, etica – appare assente una parte teologica, ciò è poiché il discorso sul divino appartiene già necessariamente a quello sulla natura. Come tutti gli studiosi hanno dovuto constatare, «la physique absorbe la théologie, ce qui correspond à un élargissement de la notion de φύσις, qui ne désigne plus comme chez Aristote un domaine particulier, mais la totalité du cosmos et la force qui l'anime»¹⁵¹. Dio è la natura intesa nella sua totalità, ovvero – in un'accezione più ristretta – l'universale potenza che anima la materia inerte. Ma ciò significa che, come e forse più che in Platone, «la religion se dissout pour ainsi dire totalement dans la représentation philosophique du monde et y perd par là même nécessairement sa qualité spécifique»¹⁵². Anche nello Stoicismo, la divinità – pur in un'accezione fortemente rinnovata – coincide, anzitutto, con l'istanza ontologica fondamentale, e in quanto tale essa ha piena dimora nel luogo della riflessione filosofica.

Decisivo è, però, che, come già per la filosofia platonica, anche per quella stoica la concezione filosofica del divino non corrisponde né a un abbandono, né a un'ammissione separata, relegata a una sfera propria, della rappresentazione mitologica degli dèi, ovvero

¹⁵⁰ Michael FREDE, *La théologie stoïcienne*, in G. Romeyer DHERBEY / J.-B. GOURINAT (éd.), *Les Stoïciens*, Vrin, Paris 2005, (pp. 213- 232), p. 214.

¹⁵¹ Pierre HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in «Museum Helveticum», n. 36. 4, 1979, pp. 201-223.

¹⁵² BABUT, *La religion des philosophes grecs*, p. 201.

degli dèi tradizionali. La compresenza di un dio-natura e degli dèi olimpici è, anzi, più che mai evidente: quella molteplicità che affolla il “divino” è, ancora una volta, ricondotta agli “dèi” nel senso tradizionale; anzi, lo stesso principio divino è designato, incessantemente, con il nome di un dio della religione antica: esso è sì principio «immanente», «vivificante», «provvidenziale», «razionale» e «attivo» ma è, a un tempo, “Zeus”. «Anche Crisippo – riferisce Filodemo – nel primo libro de *Gli dèi* dice che Zeus è la ragione che regge ogni realtà, l’anima del tutto, e che ciascuna cosa, perfino i minerali, vive perché partecipa di lui» (SVF II, 1076).

Del resto, è sufficiente rileggere lo stesso inno di Cleante per rendersi conto di come attributi fisici e attributi mitologici si alternino l’un l’altro senza mai urtarsi: Zeus è κοινὸν λόγον (v. 12), ovvero κοινὸν νόμον (vv. 24 e 39), la ragione e la legge che reggono il tutto; esso è φύσεως ἀρχηγέ (v.2), principio della natura, nello stesso momento in cui però è πάτερ (v. 34), “padre”, ed è detto «dalle nere nubi» e «dalla vivida folgore» (v. 32), la quale, come nelle rappresentazioni più classiche del padre degli Olimpici, egli tiene «tra le mani» (v. 10).

La presenza del registro mitologico è al tal punto diffusa, che «la première impression que l’on a de la théologie des stoïciens, c’est peut-être que, plus que n’importe quelle autre école philosophique, ils défendaient et adoptaient la religion populaire avec sa multitude de dieux»¹⁵³. Si è parlato per questo di un incontro, nel pensiero stoico, tra panteismo e teismo, tra un dio-natura che è a un tempo un dio-persona¹⁵⁴.

La questione è evidentemente di una certa importanza, e per noi del massimo rilievo, se è vero che ogni presupposto dell’*Inno a Zeus* di Cleante, e di ogni inno filosofico alla divinità, passa per questa inestinguibile duplicità. Eppure non sembra che vi sia, ad oggi, accordo tra gli interpreti, che sembrano quasi, dopo averla enunciata, aver ignorato la portata di quella compresenza: Long e Sedley, nella loro fortunata raccolta dei frammenti degli Stoici, si sono limitati a riferire del rapporto non tra il dio personale e la divinità come totalità della natura, ma dell’oscillazione tra il singolare “*theos*” e il plurale “*theoi*”, suggerendone la ragione nella «multiplicité des formes de la divinité», oppure, «et plus encore, probablement», in una «certaine indifférence à la question, comme souvent dans l’usage grec»¹⁵⁵. Il rapporto tra singolarità del dio e sua molteplicità non sembra in effetti destare perplessità: essa è più volte esplicitata dalle fonti, e tutto lascia pensare che, con

¹⁵³ FREDE, *La théologie stoïcienne*, p. 232.

¹⁵⁴ J. C. THOM, *Cleanthes’ Hymn to Zeus. Text, Translation and Commentary*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2005 pp. 26-27.

¹⁵⁵ A. A. LONG / D. N. SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1987, trad. fr. *Les philosophes hellénistiques*, trad. par J. BRUNSCHWIG et P. PELLEGRIN, vol. II : *Les Stoïciens*, GF Flammarion, Paris 2001, p. 375.

il nome dei singoli dèi della mitologia, non si tratti che di un dispiegarsi in molte forme dell'inscindibile sostanza divina:

Dio è un vivente immortale, razionale, perfetto, dotato di intelligenza, che vive nella felicità [...] egli è padre di tutte le cose, sia nel senso comune del termine, che per quella parte di lui che si diffonde attraverso tutte le cose, come sue potenze. Lo chiamano infatti Zeus, *Dia*, perché tutte le cose sono attraverso di lui (δι'ὅν τὰ πάντα); lo chiamano Zeus, *Zēna*, perché è causa della vita (*zēn*); Atena (*Athenā*) perché il suo egemonico si estende nell'etere (αιθέρα); Era perché si espande nell'aria (εἰς ἄερα), Efesto perché si lega al fuoco artefice, Posidone, per la sua estensione all'elemento umido, Demetra per quella alla terra. (D. L. VII 147)

Gli Stoici non fanno mistero, del resto, del fatto che tra il principio attivo e le altre cose divine, ovvero tra Zeus e tutti gli altri dèi, si dia un essenziale scarto: solo il principio attivo gode di assoluta eternità, non è cioè soggetto, come tutte le altre cose, alla ricapitolazione ultima, alla celebre conflagrazione¹⁵⁶.

Ciò che davvero conta, però, per la nostra questione, è che dio personale e divinità della natura sembrano irrimediabilmente sovrapporsi: sicché rivolgere un inno a Zeus è certamente e anzitutto rivolgere un inno alla «legge che tutto governa», al cosmo nella sua totalità, al principio ultimo – alla ragione – di tutte le cose. Ma non può davvero esaurirsi in questo – pena l'annullamento di ogni efficacia e di ogni senso dell'instinguibile registro mitologico.

Un'indicazione arriva, come sembra, da una decisiva caratterizzazione degli dèi tra le fonti stoiche. Lungi dall'essere soltanto la nominazione allegorica dei modi del darsi del *Logos* nel mondo, gli «dèi» sono detti a un tempo coloro che condividono con gli uomini l'uso del *logos*:

Perché dunque si dirà che il mondo è stato creato? Senza dubbio per quegli esseri che fanno uso della ragione (*quae ratione utuntur*); questi sono gli dèi e gli uomini. (Cic. *De nat. Deorum*, II, 133)¹⁵⁷

È stato suggerito che l'esigenza stoica di figurarsi il cosmo divino come un cosmo di dèi, guidati da un dio-padre, possa essere dovuto alla qualità che definisce il divino: il suo

¹⁵⁶ «Cleante afferma che nella conflagrazione cosmica la luna e gli astri diventeranno simili al sole, pertanto anche gli astri, essendo dèi, cooperano col sole alla propria consumazione» (SVF I, 510). Ciò non vale per Zeus, il principio divino: «ma per Crisippo e Cleante, dopo aver saturato, per così dire, col loro discorso sugli dèi cielo, terra, aria e mare, a nessuno di questi hanno concesso l'immortalità e l'incorruttibilità, se non a Zeus, nel quale tutti gli altri dèi confluiscono» (SVF I, 535).

¹⁵⁷ Cfr. Th. BÉNATOUÏL, *Faire usage : La pratique du stoïcisme*, Vrin, Paris 2006, p. 66.

essere *Logos*, ovvero forza razionale che genera e guida il cosmo, non è qualcosa di altro dal *logos*, dalla facoltà propria degli esseri razionali: «Dieu est un intellect qui sait et comprend tout ce qu'il y a à savoir. C'est un intellect actif, un intellect pratique»¹⁵⁸.

Se il *Logos* del mondo «risiede» ugualmente e interamente negli astri, negli animali, e nelle altre cose che compongono la realtà, esso si dà però negli dèi – e, in un modo meno perfetto, negli uomini – in una maniera differente, in modo cioè non soltanto “passivo”, ma anche sempre “attivo”. Come ha mostrato Bénatouïl, «la raison humaine ou divine est *agent* du processus [...] C'est l'“usage de la raison” et non simplement “la raison” qui est partagé par les hommes et les dieux»¹⁵⁹. Gli dèi sono coloro che hanno in comune con gli uomini l'uso attivo e cosciente del *logos*, e non soltanto la sua presenza: a differenza però degli uomini, le divinità sarebbero figure di un uso perenne, non occasionale del *logos*, non parziale: «chez les dieux, l'usage ne se distingue pas de la possession, dès lors que les dieux ne se contentent jamais de disposer de la raison: elle est, chez eux, sans cesse active»¹⁶⁰.

Gli dèi, gli dèi della tradizione, nominati e designati con registro mitologico, sono allora, nello Stoicismo, modello perfetto di “uso del *logos*” del mondo. Essi sono, cioè, a un tempo un modo di essere della divinità che permea la realtà (vita, etere, aria, terra, fuoco, ...) e però, in modo specifico, l'istanza suprema che è in grado di usare – cioè di agire, di pensare e di dire – quel *logos*. In termini stoici, agire il *logos*, farne uso, significa infatti null'altro che agire conformemente al *logos* e parlare conformemente al *logos* (ciò che, nella sistematicità stoica, fa tutt'uno). «Raison divine, le *logos* désigne aussi la raison humaine et le discours»¹⁶¹. Davvero *logikos* è l'uomo che si sia reso coerente, in ogni senso possibile del termine, logico ed etico, con il *logos* del mondo: che sappia viverlo eticamente e dirlo correttamente. «Le sage», come il dio tradizionale, in quanto fa «uso del *logos*», è modello supremo di quella cercata coerenza: egli «n'a pas d'autre activité que le bon usage quotidien de lui-même et du monde [...] Et si ce bon usage de nos capacités et des choses tire ses principes de la Nature, cette norme n'est elle-même que le produit d'un usage antérieur, celui que Dieu a fait de la matière et de chaque événement en composant ce monde offert aux usages»¹⁶².

Ma, allora, rivolgere un inno alla divinità non può significare, semplicemente, inneggiare il principio razionale del mondo, ma anche sempre quel principio *in quanto* è

¹⁵⁸ FREDE, *La théologie stoïcienne*, p. 222.

¹⁵⁹ BÉNATOUÏL, *Faire usage*, p. 66.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 67.

¹⁶¹ F. ILDEFONSE, *Les Stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Les Belles Lettres, Paris 2000, p. 27.

¹⁶² BÉNATOUÏL, *Faire usage*, pp. 323-24.

«usato attivamente» e manifestato, reso visibile, praticato, compreso e detto, ovvero in quanto si dà come un “dio”.

È solo in questa accezione doppia del divino – ragione che tutto informa e esseri ragionevoli che riconoscono e abbracciano quella ragione – che, come sembra, è possibile ammettere la compresenza di concezione teologica e apparato ostinatamente mitologico del divino.

Come già in Platone – che una assai vasta varietà di questioni allontana da ogni concezione stoica del divino –, l'impressione è così che l'inno debba essere molto più tanto di una formula cultuale, quanto di una composizione per entità “astratte” e per le loro “personificazioni”. Quando l'inno è rivolto a un dio – a Zeus o a un qualsivoglia dio della tradizione –, quando i suoi attributi non riescono ad affrancarsi dal registro tradizionale dei mitologi, è forse perché esso ha di fronte a sé non soltanto il divino come oggetto, la natura nella sua divinità, la ragione che tutto permea, e che occorre festeggiare, ma anche sempre e a un tempo il momento, essenziale, della sua autotrasparenza.

Parte seconda
Al di là di encomio e preghiera

Premessa

Il pensiero dell'inno accompagna la filosofia fin dal suo primo sorgere. È tra gli scritti di Platone, però, che la tradizione sembra aver conservato le prime certe testimonianze di una riflessione, reiterata e consapevole, sul necessario ritorno all'«interrotto cammino degli inni». Tra i dialoghi, l'inno è emerso come la parola che non c'è ancora, e, a un tempo, come ciò di cui il pensiero non può più dispensarsi – così vicina, com'essa è, al «dire della verità» in «modo vero».

Con Cleante, l'esigenza per il pensiero di ricorrere all'inno è apparsa non soltanto magnificamente praticata ed esibita attraverso la composizione del suo *Inno a Zeus*, ma, similmente, a un tempo motivata e interrogata tra i versi. Venendo inaspettatamente fuori da una persistente latenza, essa si è approssimata a qualcosa come una “necessità”, ha coinvolto la sfera della natura umana, della sua rispondenza all'ordine divino, e, soprattutto, della sua tensione alla filosofia, dimostrandosi compiutamente estranea a ogni occorrenza culturale. Prospettandosi nuovamente come nientemente che il *logos* proprio del filosofo, l'inno ha inoltre suggerito una qualche familiarità con la sfera della voce, consegnandoci il compito di indagarne oltre.

Con Epitteto, la rilevanza dell'innodia per il pensiero è stata anzitutto ribadita e rafforzata: presentata come l'*ergon* proprio dell'uomo, ne è stato precisato il nesso con le facoltà della filosofia, rivelandosi solidale con il modo di vivere e con il modo di conoscere propri dell'uomo saggio. Infine, anche Epitteto ci ha posti di fronte alla questione che più di tutte sembra coinvolgere l'inno nel pensiero: *tis logos?* Qual è il suo *logos* proprio?

La seconda parte di questo lavoro si situa precisamente all'interno di questo domandare. Che cos'è un inno e perché esso conterrebbe quella forma della parola in grado di esprimere il proprio della filosofia?

Guardando direttamente a ciò che fu uno *hymnos* nell'antichità, la ricerca si urta tuttavia a due ostacoli: si tratta di due ipotesi che, coscientemente o meno, la tradizione antica e moderna ha già prima di noi formulato, incorrendo in gravi fraintendimenti: che il carattere proprio dell'inno sia da relegare alla *lode encomiastica* oppure, accanto e più di questa, a una forma di *preghiera*. Malintendere l'inno come una forma di encomio oppure come una forma speciale di preghiera ha reso di fatto opaca, quasi illeggibile, quella partecipazione dell'innodia a una parola filosoficamente votata.

I due capitoli che seguono intendono constatare e discutere l'ombra che queste semplificazioni gettano sul genere dell'inno. Attraverso un'analisi delle fonti, è indagato cosa sia precisamente un *enkōmion* nel mondo antico e come sia stata concepita la preghiera. Per ciascuno dei due casi, il lavoro si propone di esaminare inoltre la critica che la filosofia greca mosse ora all'encomio ora alla preghiera. Ciò che emerge è che il rifiuto filosofico di entrambi sembra coincidere ogni volta proprio con il rivelarsi di un'affinità con l'inno.

Capitolo quinto

Critica della preghiera

5. 1. *Inni cultuali* – Deve essere stata la sua prolungata frequentazione con i culti, con la diffusa percezione del divino o con la ritualità comunitaria degli antichi, a determinare per l'inno un'affinità quasi naturale con la preghiera. Se finanche Festugière, nel suo monumentale *La révélation d'Hermès Trismégiste*, può affermare che «comme en tout pays, l'hymne grec est essentiellement une prière»¹, ciò non può costituire solo l'esito inadeguato di un'osservazione distratta. L'inno nacque, in Grecia come altrove, anzitutto come componimento destinato all'occasione del culto, alle processioni cittadine ad esempio, o ai rituali sacerdotali nel contesto delle celebrazioni religiose², in misura da esserne considerato un elemento essenziale: «so wird in den antiken Religionen – scriveva ad esempio Heiler, nel suo *Das Gebet – jeder feierliche rituelle Akt, sei es nun eine Opferdarbringung, eine Weihehandlung, eine Prozession, eine Reinigungszeremonie, eine Sühnehandlung, ja selbst eine Beschwörung, durch die Rezitation eines Hymnus begleitet*»³. Ancora Furley e Bremer, nel loro recente *Greek Hymns*, non hanno che potuto fare eco a questa semplice constatazione: «hardly a religious festival took place without elaborate and formal hymn-singing»⁴.

L'inno «accompagna» l'azione religiosa, forse ciascuna azione religiosa; come la preghiera, «das zentrale Phänomen der Religion» (Heiler), «Grundakt», come l'avrebbe

¹ A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., J. Gabalda, Paris 1949-54, vol. II: *Le dieu cosmique*, p. 313.

² «In der archaischen Öffentlichkeitskultur des 7. / 6. Jh. v. Chr. Ist gerade das Götterlied zum Zentrum der Polis-Feste geworden», Walter BURKERT, *Griechische Hymnoi*, in W. BURKERT / F. STOLZ, (hrsg.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1994. Sono attestati inni rituali del tutto simili in struttura e composizione nell'antica religione messicana, in quella peruviana, nell'egizia, nella sumero-babilonese-assira e vedico-bramanica, ancora nella religione italica e ebraica, per le quali l'inno pare sia peraltro presente solo nella forma cultuale, senza alcuno sviluppo in quella letteraria; cfr. su ciò F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, unveränderter Nachdruck nach der 5. Auflage mit Literaturergänzungen (1919), 1969, pp. 161-182, e W. BURKERT / F. STOLZ (hrsg.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich: il confronto tra inni greci, sumerici, egizi, indoiranici e veterotestamentari*, mostra senza eccezioni continui «Überschneidungsfälle» (p. 20) tra preghiere ed inni in tutte le culture interessate.

³ HEILER, *Das Gebet*, p. 164.

⁴ W. FURLEY / J. M. BREMER, *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, 2 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 2001, p. 14.

definita Max Scheler⁵, dell'intera relazione con il divino, esso è in misura non inferiore parte integrata del rito, momento essenziale della pratica di culto.

Che forma e finalità fossero in origine interamente da ricondurre a motivi religiosi e a contesti ufficiali è stato confermato da molte prospettive: persino degli inni vedici, i *Rgveda*, pure tra i più elevati esempi di tensione speculativa, è stato possibile sostenere che essi non furono né «religiöse Poesie» né «Naturpoesie, sondern priesterliche Ritualdichtung»⁶. Né costituirono eccezione gli inni ellenici, se è vero che iscrizioni epigrafiche, papiri e resoconti di ogni genere hanno riferito di una presenza di fatto dominante del canto innico in gran parte delle manifestazioni pubbliche della Grecia antica⁷. In occasione dell'erezione di un tempio, dell'istituzione di un culto o anche semplicemente nel contesto della pratica sacrificale, l'inno accompagnava l'azione religiosa raccontando per una volta il mito del dio al cospetto del dio stesso⁸. Bacchilide dà notizia ad esempio di un inno delle Pretidi in onore di Artemide, cantato nell'atto di erigere per la dea, loro guaritrice, un altare sacro (*Ep.* 11, 108 ss.). Pausania racconta per parte sua della tenace trasmissione storica di alcuni componimenti innodici, cantati ancora al suo tempo durante delle processioni cittadine, ma composti in epoca arcaica: è il caso ad esempio di Eumelo di Corinto, celebre poeta e fondatore di Ortigia, compositore di un *prosodion* ad Artemide e Apollo in occasione della spedizione a Delos di un coro di Messeni – inno che, ancora a molti secoli di distanza, pare essersi mantenuto nelle processioni ufficiali (PAUS. IV, 33, 2 e IV, 4, 1).

La pratica innodica dovette divenire in una tal misura momento centrale per il culto greco, che gli studiosi hanno potuto parlare di una sorta di «professionalizzazione» della composizione e della recitazione di inni. In preparazione di feste cittadine sono attestate pratiche di apprendimento ed esercitazione corale dei giovani, ad esempio per il canto di ditirambi alle Dionisiache e alle Targelie⁹. Alcune iscrizioni rinvenute a Klaros riportano in modo dettagliato la composizione di tali delegazioni inviate ad Apollo da varie *poleis*

⁵ M. SCHELER, *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, 1912.

⁶ HEILER, *Das Gebet*, p. 163.

⁷ I soli inni cultuali, dunque con l'esclusione di tutti gli inni letterari, compresi quelli di Callimaco e gli omerici, sono stati recentemente riuniti in un unico *corpus* in W. FURLEY / J. M. BREMER, *Greek Hymns*, cit. L'edizione, deliberatamente non esaustiva del materiale innografico tramandato, segue il singolare criterio di organizzazione su base locativa, distribuendo gli inni a seconda dei centri cultuali di riferimento.

⁸ Furley e Bremer hanno a ragione notato che all'insistita e diffusa affermazione della centralità degli inni nel culto greco è corrisposta una visibile negligenza nel riconoscerne il valore religioso, solo in parte riconducibile a una carenza di fonti dirette. Il motivo potrebbe risiedere nella tendenza a ridurre l'elemento rituale della religione antica al sacrificio e a limitarne la sfera verbale alla mitologia (cfr. p. 6). La dignità dell'inno in questo contesto deriva però certamente dall'essere anzitutto il mezzo attraverso cui durante l'atto religioso l'uomo canta il mito al dio, e non più solo agli altri uomini.

⁹ Pare che l'esercitazione fosse organizzata durante l'arco di molti mesi e che seguisse alla selezione di circa 50 uomini o donne; cfr. FURLEY / BREMER, *Greek Hymns*, pp. 20 ss.

e composte dai cosiddetti “ὕμνησαντες”, esecutori di inni in rappresentanza del culto speciale della città, tanto nelle cerimonie che nelle competizioni panelleniche.

Le testimonianze dell'intensa frequentazione di inni e preghiere, inni e sacrifici, inni ed erezione di altari, sono dunque visibilmente concordi. Non può per questo esservi incertezza alcuna sulla circostanza per la quale, come ancora osservava Heiler, «der antike Hymnus», l'inno agli esordi della propria fortunata apparizione, «ist K u l t Hymnus [...] Er ist Mittel zum Zweck; er ist geschaffen für praktische rituelle Zwecke»¹⁰.

Strumentale e onnipresente, ripetitivo poiché rituale, e compiuto costituente cerimonioso, l'inno condivide incontestabilmente con la preghiera una comune, risolutiva origine nei contesti storici dell'agire religioso.

5. 2. Così la ragione per la quale, come Herbert Meyer si espresse una volta, «über den Unterschied von Hymnos und Gebet gerade in der älteren Literatur Unklarheit herrscht»¹¹, deve poter risiedere, per l'inno, in un tale effettivo, determinante gioco di prossimità e distanza, di relativa immedesimazione con l'indole propria della preghiera culturale. Una prima traccia, forse residuo di quel condiviso luogo d'origine, è segnata da una visibile sovrapposizione formale dei due generi.

Se l'inno è una preghiera, esso lo è innanzitutto nella misura in cui la sua parte conclusiva è stata in ogni tempo formulata e riconosciuta come una preghiera: già Menandro I il Retore aveva denominato “preghiera” (εὐχή) la parte che pone termine all'inno (I, 324, 22-26), e tutti gli studiosi moderni hanno dovuto riconoscere, accanto alle sezioni tradizionali della *invocatio* e della *pars epica*, la ricorrenza di una breve orazione¹². L'inno dunque serba in sé la preghiera, le concede ospitalità come sua parte e le cede, nella forma tradizionale che è anche quella più diffusa, le sue parole finali.

Ai due generi è del resto certamente comune anche la medesima direzione al divino: tanto la preghiera che l'inno si rivolgono a delle divinità; entrambi hanno il proprio esordio in un'invocazione al dio, in ambo i casi l'oggetto del canto è, almeno parzialmente, un oggetto divino.

¹⁰ HEILER, *Das Gebet*, p. 164.

¹¹ H. MEYER, *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung*, Triltsch, Würzburg 1933, p. 7, n. 34.

¹² Cfr. FURLEY / BREMER, *Greek Hymns*, vol. I, pp. 51ss., i quali hanno persino potuto sostenere che la preghiera costituisca «the climax, the point of the hymn as a whole», p. 60.

Deve essere pertanto almeno a motivo di questo duplice innesto, se inno e preghiera si incontrano nelle circostanze storiche e in quelle formali fino quasi a corrispondersi, o a confondersi, nell'esegesi dei moderni: «hymnos non discernendos seiungendosque esse a ceteris precationibus», doveva affermare Julius Stenzel, già nel 1908¹³, e l'affinità è tale che ancora un decennio fa Furley e Bremer potevano osservare non soltanto che «hymns share many of the compositional elements characteristic of prayers», ma persino che «there is the *same* direct address of a deity, the *same* gesture of supplication and often the *same* express request for help or protection»¹⁴, pretendendo, salvo poi assai deboli precisazioni¹⁵, una perfetta corrispondenza tra tutti gli aspetti strutturali dei due generi.

Eppure, che il collasso dell'uno sull'altra non sia soltanto storicamente inverosimile, ma sostanzialmente inconsistente, è il risultato incontrovertibile di ogni pur rapida ricerca sul proprio della preghiera e sullo specifico dell'inno. Se pure è vero che, come osservava Meyer, «daß eine Scheidung besteht, ist zwar erkannt worden, aber nicht recht, wohin die Trennungslinie zu legen ist»¹⁶, è all'individuazione di quella soglia che bisogna muovere la ricerca: di cosa, in quella natale parentela, impedisca nonostante tutto il costituirsi di una compiuta, irrisolvibile identità.

È stato ripetutamente affermato che l'inno poté trovare un proprio carattere distintivo dalle preghiere, pur in contesti di culto, nell'uso differenziato della materia musicale: un'espressione di J. M. Bremer circola da tempo tra gli studiosi: «a hymn», egli ha sostenuto, «is a sung prayer»¹⁷. Ancora Jean Rudhardt crede di poter dedurre dal suo studio sulle fonti antiche che «pour exprimer sa gratitude ou, après un succès, le sentiment de son accord avec les dieux, le Grec ne se contente pas de parler. Il chante. Sa prière prend la proportion d'un hymne»¹⁸. Poco dissimile la constatazione di Simon Pulleyn che, pur da presupposti assai più avveduti, deve osservare che «the most obvious superficial

¹³ In *De ratione, quae inter carminum epicorum prooemia et hymnicam Graecorum poesin intercedere videatur*, Diss. Breslau, 1908, p. 10, cit. in MEYER, *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung*, p. 8.

¹⁴ FURLEY / BREMER, *Greek Hymns*, vol. I, p. 3.

¹⁵ «Formally a hymn is likely to be a more finished artistic product than a prayer, both in terms of articulated speech and narrative and in performance», *ivi*, p. 3.

¹⁶ MEYER, *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung*, p. 7.

¹⁷ J. M. BREMER, *Greek Hymns*, in H. S. VERSNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspect of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, (pp. 193-215), p. 193; cit. anche in PULLEYN, *Prayer in Greek Religion*, 1997, p. 43, e G. ZUNTZ, *Griechische philosophische Hymnen*, 2005, p. XI.

¹⁸ J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Picard, Paris 1992, p. 199.

difference between hymns and prayers consists in the fact that hymns were of their essence musical and prayers were not»¹⁹.

Ma frapporte tra inno e preghiera il solo medio performativo del canto non ottiene che di ribadire la sostanziale, definitiva coincidenza: di calpestare ogni soglia tra i due generi contigui, gravando l'inno di tutte le determinazioni del pregare religioso. Il discrimine musicale è peraltro, a ben guardare, storicamente piuttosto impreciso²⁰: in verità, come è stato altrove notato, tanto l'inno quanto la preghiera godettero di un'estesa variabilità di forme: «beide können in gebundener Form stehen, oder in Prosa; beide können gesungen, rezitiert oder gesprochen sein, und das von Einzelnen oder von Gruppen, zumal von Chören»²¹.

È a Peter Wülfing che si deve l'individuazione, in un passaggio d'esordio del suo breve scritto sui due generi, del luogo che, insieme, unisce e separa inno e preghiera. Se è vero che essi ritrovano il loro punto di incontro nella condivisa, essenziale direzione alla divinità, se essi cioè partecipano in egual modo alla referenza al divino, a quello, come è stato acutamente osservato, entrambi si volgono anzitutto «parlando»²². L'osservazione è quasi triviale, se non fosse che a inno e preghiera la tradizione ha consegnato di fatto il privilegio di un luogo del linguaggio destinato agli orecchi del dio. È in quell'uso della parola in virtù del divino, in quel porsi con il medio della parola in invocazione della divinità – e non con quello di una gestualità cultuale altra, come lo sono la danza, le musiche, i riti sacrificali, o le processioni²³ –, che inno e preghiera ritrovano il luogo di

¹⁹ PULLEYN, *Prayer*, p. 54.

²⁰ È stato mostrato come siano attestati molti inni destinati al mero proferimento o alla recitazione, e dunque non cantati, e che viceversa siano state composte nel mondo greco preghiere per le quali era previsto un canto su base corale, cfr. FURLEY / BREMER, *Greek Hymns*, p. 3 e relativi rimandi. Ciò vale peraltro anche per gli inni pre-ellenici, come i sumerico-accadici, cfr. Luigi CAGNI, *L'inno in area mesopotamica*, in *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico*. Atti di un colloquio, Napoli 21-24 ottobre 1991, «A.I.O.N. Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria», XIII, 1991, (pp. 13-31), p. 18.

²¹ Cfr. P. WÜLFING, *Hymnos und Gebet. Zur Formengeschichte der älteren griechischen Hymnendichtung*, in *Studii Clasice*, XX, 1981, (pp. 21-31), pp. 21-2. E. NORDEN ha parlato inoltre di una «Mittelstellung zwischen Poesie und Prosa», una sorta, egli dice, di «poetische Prosa», sicuramente attestata per il mondo latino. cfr. E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, ed. 1956, p. 156.

²² «Hymnos und Gebet haben religionsgeschichtlich eine und dieselbe Wurzel, die Haltung des Menschen der sich von höheren Mächten schlechthin abhängig fühlt und diesen Mächten sich äußernd, also sprechend, gegenübertritt», in Wülfing, *Hymnos und Gebet*, p. 21. Ancora FURLEY / BREMER, in *Greek Hymns*: «Together with prayer, the performance or recitation of hymns forms the verbally articulated complement to expressive action in religious worship», vol. I, p. 5.

²³ Incontestabile è che una diffusa gestualità accompagnasse le preghiere. In Omero, l'espressione χείρας ἀναρχειν, «levare le mani al cielo» è ad esempio attestata nel senso di “pregare” (cfr. *Il.* VI, 257; *Od.* XX, 97). Ma il gesto è evidentemente di ausilio all'elemento più rilevante, quello del rivolgersi agli dèi parlando con loro. Per la mimica d'accompagnamento alle preghiere cfr. E. BIELEFELD, *Götterstatuen auf attischen*

affinità più propria; e tuttavia è proprio il modo in cui essi si rendono alla parola ciò che ne segna il tratto più marcato di distinzione. La loro distanza, come è facile prevedere per forme che si partecipano in origine, non può che avere sede precisamente nel luogo della loro massima prossimità. Il loro parlare, apparentato per forme (prosa e poesia, canto o recitazione), sovrapponibile nella struttura, di eguale vocazione divina, custodisce, nella consanguineità, il sigillo della loro definitiva separazione.

Così non può certo stupire che una certa modernità abbia voluto sabotare proprio il luogo della parola come origine di senso per i due generi divini. Quando Kant, in una significativa riflessione sulla religione del suo tempo, si opponeva ostinatamente alla materia linguistica del pregare, relegandola a «mera verbosità», egli stava a un tempo riconoscendo e rinnegando il nesso antico che lega parola e gesto culturale. «Wir Menschen», scriveva polemico in *Philosophia practica universalis* – «können unsere Begriffe nicht anders fasslich machen, als sie in Worte einzukleiden. Wir kleiden also unsere frommen Wünsche und unser Zutrauen in Worte ein, damit wir sie uns leibhafter vorstellen können»²⁴. In nulla essenziale, quel parlare della preghiera non avrebbe altre funzioni che meramente «psicologiche», e ma al contempo conseguenze inammissibili al sistema della ragione. Di un pregare tutto “interiore” (è la sostituzione del pregare come atto verbale con il «*Geist des Gebets*»)²⁵, la cui pronunciazione null’altro è che un esercizio alla memoria²⁶, ben poco sembra aver conosciuto il mondo antico: questi ha creduto all’orecchio del dio; ha elevato il mistero della voce almeno a quello del silenzio, rendendosi estraneo al convincimento, poi tutto moderno, per il quale «la lettera indebolisce l’azione e l’idea morale»²⁷.

Vasenbildern, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald», 4-5, 1954-5, pp. 379-400.

²⁴ I. KANT, *Philosophia practica universalis* (1780), p. 123; si tratta di uno scritto inedito, leggibile ora in P. MENZE, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, R. Heise, Berlin 1924, al capitolo: *Vom Gebet*, pp. 122 ss.

²⁵ Cfr. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, pp. 199ss.

²⁶ «Wenn die Übung im Beten darauf gerichtet ist, damit das Gebet in uns tätige und praktische Gesinnungen, die sich in Handlungen äußern, erweckte, dann ist das Gebet andächtig» (*Phil. pract. univers.*, p. 128).

²⁷ «Der Buchstabe schwächt [...] die Wirkung der moralischen Idee», diceva Kant in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Kants Schriften (Akademie-Textausgabe)*, vol. VI, p. 197. Bisogna forse soffermarsi a riflettere sul fatto che la preghiera antica (e con essa la sua variazione innica) fosse eminentemente espressa nella voce. Ciò è stato mostrato, sul piano delle fonti, dallo studio di D. AUBRIOT-SÉVIN, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu’à la fin du Ve siècle av. J.-C.*, Maison de l’Orient Méditerranéen-de Boccard, Lyon-Paris 1992, pp. 146-171. L’autrice segue in parte le argomentazioni di AUSFELD, che in *De Graecorum precatationibus quaestiones* aveva insistito sulla «clara uoce» del pregare greco. Aubriot ne parla come di una «règle» e relega i rari casi di preghiera mormorata o quasi silenziosa a delle eccezioni, perlopiù dovute, come mostrano tra gli altri alcuni passaggi dell’*Iliade* omerica, a delle impossibilità fisiche temporanee (cfr. p. 153). Nel caso della preghiera in Omero si è parlato altrove di un «markiertes Sprechen» (cfr. *Der Neue Pauly*, “Gebet”, p. 832): «leises Gebet war in der Antike verpönt». Su ciò W. VAN DEN HORST, *Silent Prayer in Antiquity*, in «Numen», 41, 1994, pp. 1-25. Del resto,

Nel parlare, al dio e del dio, preghiera e inno si incontrano. Incerto resta cosa, di quel dire, possa farne distinzione. Come intendere infatti e dove situare questa fraticida estraneazione, questa rinnegata coappartenenza? Un indizio forse è offerto da una latenza concettuale che attraversa il testo di Heiler: che l'inno, a differenza della preghiera, abbia anche sempre avuto un'affinità con il «Kunstwerk»²⁸, qualcosa che ne abbia reso possibile il divenire poesia ovvero l'accesso alla filosofia, affrancandosi dall'antica, comune culla culturale.

1. *La preghiera dell'Ateniese*

ὤε, κύε! – “piovi! Genera!”

[Formula dei Misteri Eleusini]

5. 1. 1. È probabile che la più celebre delle definizioni che l'antichità greca dovette rappresentarsi per la preghiera sia custodita nella preziosa intuizione aristotelica contenuta nel trattato *De interpretatione*. Essa è anche una definizione assai puntuale. In quella sede, Aristotele giungeva ad affermare, con ogni buona ragione, che

non ogni discorso è apofantico, ma solo quello in cui sussista l'essere vero o l'essere falso. E non sussiste in tutti: ad esempio la preghiera è sì un discorso (λόγος), ma esso non è né vero né falso (*de interpr.* IV, 17 a2-5)²⁹.

Benveniste ha mostrato come il verbo εὔχεσθαι significhi propriamente “affirmer avec emphase”, e solo in un'accezione particolare sia stato adoperato per denotare la preghiera; secondo i dizionari etimologici, peraltro, esso equivale a “proclamer à haute voix”, “énoncer solennellement”; cfr. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Tome II : Pouvoir, droit, religion*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, p. 238. Sarà probabilmente necessario attendere Porfirio, e la mutata concezione del rapporto tra il mortale e il divino, per trovare una considerazione del silenzio quale modo più opportuno per rivolgersi al «dio supremo» (non tuttavia agli «dèi intelligibili»): «il nostro unico omaggio non può che essere un silenzio puro e dei puri pensieri che lo riguardano», scriveva Porfirio nel *De abstinentia* (II, 34, 2). Ma Porfirio è sulla soglia di un pensiero che può rivendicare autonomia rispetto alle fonti classiche su cui si innesta. Sulla specificità dell'importanza del silenzio in epoca antica, ad es. per i Pitagorici, cfr. A. PETIT, *Le silence pythagoricien*, in C. LÉVY / L. PERNOT (a cura di), *Dire l'évidence: philosophie et rhétorique antiques*, Actes du Colloque de Creteil et de Paris, L'Harmattan, Paris 1997, pp. 287-96.

²⁸ HEILER, *Das Gebet*, p. 166.

²⁹ «ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει· οὐκ ἐν ᾧ ἀπασὶ δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μὲν, ἀλλ' οὐτ' ἀληθὴς οὔτε ψευδής».

All'osservazione dobbiamo due pregevoli scoperte e una incresciosa omissione. In una posa profetica altrimenti estranea ad Aristotele, egli ha elevato la preghiera a paradigma di una parola dispensata dalla costrizione descrittiva, predicandone quel che il pensiero contemporaneo, con molta meno grazia, avrebbe definito la proprietà «performativa» del linguaggio³⁰. Allo stesso tempo, quel passo riesce a rendere definitivamente ragione (per quanto una sottesa ragione) della natura del pregare quale forma singolare del dire – quale atto eminentemente linguistico³¹. Quanto al demerito aristotelico sulla questione, esso si risolve in una involontaria reticenza: Aristotele non si dà in effetti preoccupazione, in quei passaggi, di determinare che cosa in quel discorrere definisca infine la specificità caratteriale del pregare, la natura propria dell'atto linguistico dell'orante. Che cosa dice, ovvero che cosa fa colui che si rivolge in preghiera, parlando, al dio?

Alcune certe testimonianze hanno svelato che Aristotele compose in gioventù un dialogo poi andato perduto, il cui titolo circolante in antichità era proprio Περὶ εὐχῆς, *Sulla preghiera*³². La dimenticanza è pertanto l'esito infelice di un'inaffidabilità storica; ma, poiché Aristotele non fu l'unico tra gli antichi ad avvertire l'urgenza di una comprensione dell'atto di preghiera, sarà una rapida rilettura delle fonti a compensare per noi questa privazione.

5. 1. 2. A conclusione del *Fedro*, il dialogo dedicato alla bellezza e alle anime, a Eros e alla filosofia, Platone ha offerto al mondo greco uno straordinario esempio di preghiera antica. Socrate, che dopo il lungo discorrere sta ormai per abbandonare la riva dell'Ilisso, «poiché la grande calura è già passata» (*Phaedr.* 279b), esita ancora un istante a partire,

³⁰ J. L. AUSTIN, *How to Do Things With Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Clarendon Press, Oxford 1962.

³¹ L'osservazione è tanto scontata quanto visionaria, e di ciò è testimone il fatto storico, per nulla banale, che il mondo latino poté immaginare, seppure molto tardi, di ricongiungere preghiere e discorsi in un'unione semantica: le une come gli altri vennero a confondersi, come è noto, nella medesima denominazione di "*orationes*". Il termine latino *ōrātiō* significa originariamente "discorso, atto di parola, linguaggio" (*ōs* è la bocca in quanto organo di parola) e pare abbia assunto l'accezione di "preghiera" nelle primissime traduzioni in latino della Bibbia. Cfr. ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, ed. 1959, p. 469, per il quale «le sens de 'prière', προσευχή, n'apparaît qu'à partir de l'Italia». In generale, «*ōrō* semble appartenir au groupe des mots qui désignent le fait de prononcer des paroles de caractère solennel». Torna brevemente su questo aspetto anche AUBRIOT-SÉVIN, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, pp. 169ss. Il latino conosce anche il vocabolo "*precor*" (da cui *prex*); Émile BENVENISTE ne riferisce definendolo non diversamente un «procès qui exige l'intermédiaire de la parole», in *Le vocabulaire*, II, 5 : *Prière et supplication* (pp. 245-54), p. 246.

³² La testimonianza più rilevante è di Simplicio, in un passaggio del suo commento al *De caelo*. Di esso, e dell'unico frammento che mette in salvo, si renderà necessario riferire in seguito.

«per rivolgere – come egli stesso dice – una preghiera (εὐξαμένω) alle divinità di questi luoghi»:

SOCR.: Oh caro Pan e voi quant'altri dèi di quaggiù, concedetemi di essere bello interiormente; quanto alle cose esteriori, che a quelle di dentro esse siano affini! Possa io inoltre essere persuaso della ricchezza del saggio e possa la mia fortuna essere di adeguata grandezza, poiché il solo all'altezza di ottenerla e di gestirla è l'uomo temperante –. Abbiamo, Fedro, forse ancora qualcos'altro da chiedere? Quanto a me, infatti, si è pregato in giusta misura.

FEDR.: anche me associa alla tua preghiera: tutto è infatti in comune tra gli amici.

SOCR.: allora andiamo. (*Phaedr.* 279 b-c)³³

Riparato all'ombra di un «altissimo platano», presso le acque «dolci, pure e limpide» (229 b) della riva erbosa in cui l'esordio del dialogo ha immesso il discorrere filosofico, Socrate ribadisce con modi nuovi ciò che ha costituito la materia del dialogo: egli traspone i propri auspici in un'appassionata dedizione alle divinità locali. Il passo è stato ispiratore di ogni sorta di accalorate riflessioni; ma esso ha anche il merito di offrire con rara efficacia la traccia di cosa, nel mondo greco, costituì la natura propria di ogni preghiera. È Platone stesso a suggerircene una lettura: già nello scritto giovanile *Eutifrone*, dedicato alla pietà (ὀσιός) nei confronti degli dèi, la questione della preghiera veniva posta a oggetto del discorrere socratico, e subito il pregare, l'εὐχεσθαι, veniva assimilato ad un atto ben preciso, quello dell'αἰτεῖν τοὺς θεοὺς, del chiedere, del «richiedere qualcosa alle divinità».

In quel passo, Socrate si trovava a porre alcune questioni di rilievo al divinatore Eutifrone, personaggio figurato sulla scena come «une sorte de docteur en théologie traditionnelle»³⁴, e dunque di fatto, come lo avrebbe apostrofato molto tempo dopo Numenio di Apameo, «fanfarone e sempliciotto, cattivo teologo quant'altri mai»³⁵:

Non è forse vero che fare sacrifici equivale a fare un dono (δωρεῖσθαι) agli dèi, mentre pregare vale chiedere (αἰτεῖν) qualcosa agli dèi? (*Eutiph.* 14 c6)³⁶.

³³ ΣΩ. ἽΩ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων". Ἔτ' ἄλλου του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε; ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως ἠῦκται. – ΦΑΙ. Καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων. – ΣΩ. Ἴωμεν. La preghiera del *Fedro* è stata definita «der Gipfelpunkt des religiösen Lebens der Akademie Platons», E. BICKEL, *Platonisches Gebetsleben*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XXI, 1908, (pp. 535-54), p. 547.

³⁴ Come lo definì Maurice CROISET, nel suo commento al dialogo, in: PLATON, *Œuvres complètes*, T. I, texte établi et traduit par M. CROISET (1920), Les Belles Lettres, Paris 1985, p. 179.

³⁵ NUMENIO DI APAMEA, *Delle dottrine segrete di Platone*, fr. 23 Des Places.

³⁶ «Οὐκοῦν τὸ θύειν δωρεῖσθαι ἐστὶ τοῖς θεοῖς, τὸ δ'εὐχεσθαι αἰτεῖν τοὺς θεοὺς».

Platone assimila immediatamente la preghiera all'atto del muovere una richiesta, del rivolgersi ovvero alla divinità con atteggiamento questuante, esplicitando la presenza di un'istanza. È ciò che a partire dall'epoca cristiana verrà riconosciuto come impetrazione o "preghiera di domanda" (*Bittgebet*)³⁷. Prosegue dunque Socrate: «e domandare non vuol forse dire che giustamente domandiamo loro che ciò che abbiamo bisogno ci venga dato?» (*Eutiphr.* 14 d 9-10)³⁸.

Quando Socrate, nella chiusa del *Fedro*, si rivolge a Pan e a tutti gli altri demoni del luogo, egli sta allora, prima ancora che celebrare o rendere omaggio per il buon corso dell'avvenuto discorrere, espressamente chiedendo un intervento a proprio vantaggio: che quelli siano favorevoli alla propria elevazione – «concedetemi di ottenere la bellezza interiore!», li appella, «possa io essere persuaso della ricchezza del saggio!».

Il riconoscimento di questa natura questuante, impetrante, e determinata dall'emergenza di un bisogno o di un desiderio, pare agire con assoluta forza nel pensiero di Platone e non verrà posta oltre in discussione: ancora le *Leggi* confermeranno questo convincimento («le preghiere sono richieste [αἰτήσεις] indirizzate agli dèi», *Leg.* VII, 801a), e ne ritroviamo un accenno nel *Politico*, in un fugace passaggio in cui ai manti sono associati i sacerdoti, «dai quali ci sono sempre resi certi uffici (διακονοῦντας)» (*Pol.* 290a 17). Socrate il Giovane si trova in quel caso a discorrere con lo Straniero, e i due hanno in conto di immaginare chi, nella città, saprebbe bene assumere il ruolo del politico. Lo Straniero dunque osserva: «il *genos* dei sacerdoti, secondo ciò che si dice comunemente, è abbastanza istruito (ἐπιστημόν ἐστι) da offrire agli dèi in nostro nome i sacrifici ch'essi gradiscono, e di indirizzare ad essi le preghiere (εὐχαῖς), in modo da richiedere (αἰτήσασθαι) per noi l'ottenimento di cose buone» (*Pol.* 290 c-d).

5. 1. 3. *La preghiera dell'Ateniense* – Nel definire, in semplicità e chiarezza, la funzione e la natura propria del pregare, Platone sta rilevando, a ben vedere, di quale sorta siano le

³⁷ Sarà probabilmente solo a partire dal III sec. d. C. che verranno ad essere espressamente riconosciute e definite differenti forme di preghiera. Origene, primo autore cristiano di un trattato in lingua greca dedicato al pregare (il *Περὶ εὐχῆς*), aveva distinto, sulla base di alcuni luoghi biblici significativi, tra δέσεις, εὐχή, ἔντευξις e εὐχαριστία, rispettivamente preghiera di "richiesta", "voto", "supplica" e "ringraziamento". Egli non ignorava dunque la preghiera di richiesta, ma ve ne giustappose altre, sottolineando l'importanza della loro compresenza per un buon cristiano, con alcune precise condizioni (*Orat.* 15, 4). È a Origene che si deve inoltre il celebre schema paradigmatico del "dono-ombra", segno di una accresciuta complessità nella percezione dell'atto dell'orante: veri doni ottenuti per mezzo di un'orazione sarebbero quelli spirituali; i materiali tuttavia, lungi dall'essere disconosciuti o banditi, costituirebbero di quelli l'ombra, o immagine anticipata (*Orat.* 13, 3-5; 16, 2-3).

³⁸ «Ἄρ' οὐδὲν οὐ τὸ ὀρθῶς αἰτεῖν ἄν εἴη ὧν δεόμεθα παρ' ἐκείνων, ταῦτα αὐτοὺς αἰτεῖν;»

convinzioni comuni («secondo ciò che si dice comunemente», ὡς τὸ νόμιμόν φησι, è detto nel *Politico*), senza insistere oltre su tentativi di demistificazione dialettica. Del resto, secondo gli studiosi, ciò che fa una preghiera, una εὐχή³⁹, in tutta la Grecia antica e non solamente nella specificazione socratico-platonica, è precisamente e anzitutto «an invocation and request such as ὦ Ζεῦ, δός μοι ὑγείαν» («dammi, oh Zeus, la salute»)⁴⁰.

La tradizione ha conservato questo modo del rivolgersi alle divinità in una formula paradigmatica, conosciuta con la curiosa espressione “preghiera degli Ateniesi”. Si tratta un’orazione brevissima ed efficace, di origine arcaica, riportata da Marco Aurelio in un passaggio in cui dice: «o non si deve pregare, o si deve pregare così, con semplicità e libertà: “Piovi, piovi, amato Zeus, sui campi degli Ateniesi e della piana!”» (*Pensieri*, VI. 27)

È facile ritrovare tra le fonti l’espressione consapevole della natura della preghiera, da Omero fino allo Stoicismo tardo. Secondo una testimonianza di Clemente Alessandrino, ad esempio, Crisippo assimilava il pregare al richiedere e al desiderare:

ciò di cui sono gli appetiti (αἱ ὀρέξεις) e i desideri (ἐπιθυμῖαι) e per dirla in generale gli impulsi (αἱ ὀρμαὶ), di quelle cose sono anche le preghiere (αἱ εὐχαί). Così [...] di quelle cose vi saranno preghiere, delle quali vi siano anche richieste (αἰτήσεις). E di quelle cose vi saranno richieste, delle quali vi siano anche desideri. Sicché il pregare e l’aver appetito sono parimenti diretti all’aver il bene e i vantaggi connessi. (CLEM. VII 7, 853; *SVF* III.176)

Nel libro IV dell’*Iliade* ritroviamo l’esposizione di un modello tanto conciso quanto efficace di preghiera antica. Agamennone, che si è appena diretto con parole ai due Aiaci, decide di non «dare loro ordini», dal momento che costoro non ne hanno alcun bisogno per muovere a battaglia (cfr. vv. 285-7). Sceglie invece di rivolgersi «a Zeus padre e Atena e Apollo», levando così per essi una preghiera:

a Zeus padre e ad Atena e ad Apollo
voglia a tutti costoro animo giungere nel petto:
venga presto in rovina la città di Priamo sovrano,
caduta sotto le nostre mani, presa e distrutta. (vv. 288-291)⁴¹

³⁹ È attestato per “preghiera” nel greco antico anche il vocabolo ἀρά, con il significato sia di “preghiera” che di “imprecazione”, “maledizione”. Ara fu anche dea della distruzione e della vendetta. Cfr. F. GRAF, “Gebet”, in *Der Neue Pauly*, Bd. 4, 1998, (pp. 828-34), p. 831.

⁴⁰ S. PULLEYN, *Prayer*, p. 7.

⁴¹ «αἰ γάρ Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον | τοῖος πᾶσιν θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι γένοιτο· | τὼ κε τάχ’ ἡμόσειε πόλις Πριάμοιο ἄνακτος | χερσὶν ὑφ’ ἡμετέρησιν ἄλοῦσά τε περθομένη τε».

Il passo è, in tutta la sua brevità, compiuto ideale di preghiera antica. Priva di ogni orpello stilistico, essa è immediatamente e integralmente richiedente, direttamente questuante: Agamennone non fa altro che esprimere la propria istanza, costringendo l'invocazione iniziale a una assai succinta nominazione degli dèi. Ancora oltre, nel libro VII, Omero non avrà bisogno di ricorrere, per una preghiera che «qualcuno dei presenti» alla corte di Nestore volge a Zeus, che a due brevissimi versi, i quali, in impeccabile postura orante, così recitano:

Oh Zeus padre! Lascia che siano estratti a sorte gli Aiaci, o il figlio di Tideo,
o anche questi stesso, il re di Micene ricca d'ori! (*Il. VII*, vv. 179-180)⁴²

Tutto il senso della preghiera è qui compresso nella sola volontà di ottenere un intervento propizio del dio. Quando allora Pulleyn conclude, nel suo studio sulla preghiera antica, che «Greeks saw prayer as 'asking for good things'» (*Prayer*, p. 8), egli non può che parlare ragionevolmente: in alcun caso può darsi un pregare greco che non sia anche sempre un richiedere qualcosa di buono, il postulare, all'invocata divinità, il darsi favorevole degli eventi⁴³. Non sorprende, per queste ragioni, che sia stato possibile ricondurre ad atto di preghiera ciò che, a ben vedere, ne costituisce la radicalizzazione massima, l'estrema compressione in due efficacissimi monosillabi: ὤε, κούε: «piovi! Genera!» – così vocavano i sacerdoti dei misteri eleusini volgendo il capo una volta al cielo e l'altra verso terra⁴⁴.

Ciò che Aristotele non è riuscito a delineare in maniera manifesta è interamente custodito in questa semplice, immediata, volontà di coinvolgimento divino tra le cose degli umani – nella richiesta di intervento in direzione esplicita dell'ottenimento dei beni. E che questo nucleo fondamentale fosse destinato a caricare di senso la preghiera in tutti i tempi a venire è ben provato dal fatto che, nonostante la differenziazione sopraggiunta nel corso delle vicende filosofiche e religiose dei primi secoli dell'era cristiana, ancora nel nostro tempo è stato possibile affermare che: «das Gebet kennzeichnet den Vorgang,

⁴² «Ζεῦ πάτερ ἢ Αἴαντα λαχεῖν, ἢ Τυδέος υἱόν, | ἢ αὐτὸν βασιλῆα πολυχρύσοιο Μυκίηνς.» È il momento di tirare a sorte chi andrà in battaglia con Ettore. Nonostante tanti si offrano, Nestore vuole che sia la fortuna a decidere. Invita dunque tutti a deporre la propria "sorte" nell'elmo di Agamennone. È a quel punto che uno di loro, «levando le mani e gli occhi al cielo», formula la sua preghiera. Cfr. *Il. VII*, 175 ss.

⁴³ Casi esemplari anche in *Il. VII*, 179ss.; AESCH. *Ag.* 973. Tra gli studiosi non può che esservi compiuto accordo: così ancora secondo l'analisi di Aubriot la preghiera coinciderebbe, nella cultura greca, con «toute démarche par laquelle l'homme, ou bien s'adresse à la divinité, ou bien tente de recourir à des puissances supérieures pour obtenir un résultat»; cfr. AUBRIOT, *Prière et conceptions religieuses*, p. 24. Nel suo testo Aubriot si appoggia, per "εὐχομαι" all'opinione di J. L. PERPILLOU, secondo il quale l'origine del vocabolo sarebbe da ricercare in un contesto "sociale": la richiesta varrebbe pertanto quale legittima rivendicazione.

⁴⁴ Cit. in PROCLUS, *Commento al Timeo*, 193c III, 176, 24, ed. Diehl. Cfr. DES PLACES, *La Religion Grecque : Dieux, Cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Picard, Paris 1969, pp. 153 ss.

in dem ein Mensch zu seinem Gott von sich und den Seinen, von seiner und ihrer Not spricht. Dies geschieht zumal als Bitte. Alle Lebensnöte erscheinen in den Gebeten als Bitte»⁴⁵. Tutto nella preghiera è trasfigurato in una richiesta.

2. La preghiera del Lacedemone

Ma tu ritieni che la preghiera del filosofo sia un chiedere ciò che non ha,
mentre io penso che sia uno stare insieme e un discutere con gli dèi
di quel che ha e un'esibizione di virtù.

MASSIMO DI TIRO

Ma Socrate, tu hai parlato di un pazzo:
perché pensi che un uomo sano avrebbe osato rivolgere simili preghiere?!

PLATONE, *Alcibiade secondo*

5. 2. 1. Non vi è forse un luogo più esemplare dello scarto che separa la natura dell'inno da quello dei generi affini, e tra tutti dal genere della preghiera, che il modo in cui i filosofi antichi percepirono l'atto del «richiedere» qualcosa alla divinità. Al di là di ogni buona (attestata) accoglienza nei confronti della consuetudine culturale⁴⁶, il pregare appare infatti sempre, nelle sue trattazioni teoriche, non soltanto destituito di legittimità, ma come arenato nella necessità di divenire qualcosa d'altro da sé. Il pensiero antico esige cioè una curiosa metamorfosi dalla preghiera: ch'essa, laddove ammessa, assuma ogni volta l'aspetto di un corpo testuale svestito della propria effettività, tenuto in conto solo in vista di usi ulteriori. Ciò cui si assiste è, a ben vedere, la chiara, lenta emersione dell'inno dalle forme svuotate dell'antica preghiera.

⁴⁵ Carl Heinz RATSCHOW, "Gebete I", in *Theologische Realenzyklopädie*, XII (1984), (pp. 31-34), p. 31.

⁴⁶ Di essa il capitolo quarto "I filosofi e gli dèi" ha già approfondito la portata. Accanto all'episodio sopra citato del *Fedro*, valga qui inoltre come esemplare la naturalezza con cui Socrate, ad esordio del primo libro della *Repubblica*, racconta di essere appena stato a «pregare la dea e guardare come si sarebbe celebrata la festa», dicendo che la processione gli parve «bella e decorosa», e specificando di avervi partecipato attivamente, «pregando e assistendo alla cerimonia» (προσευξάμενοι δὲ καὶ θεωρήσαντες ἀπῆμεν πρὸς τὸ ἄστυ), *Resp.* I, 327 a.

Che la filosofia ammetta la preghiera solo a patto di un'essenziale trasformazione è l'esito coerente di alcune implicazioni teoriche che sottendono l'atto del pregare. Esse sono molte; e per secoli hanno impegnato il pensiero, forse fino ad oggi. Gioverà qui elevare a paradigma, tra le numerose testimonianze antiche, un assai breve dialogo platonico, ovvero pseudo-platonico, l'*Alcibiade secondo*: le incertezze sulla sua autenticità non sono che indice della diffusa condivisione, in età antica, delle sue tesi portanti⁴⁷.

Il dialogo fa subito mostra di quanto gravi siano le concessioni teoriche che ogni buona filosofia deve all'orante. In scena, ad esordio del testo, è Alcibiade, il quale è sul punto di rendersi in preghiera. Socrate lo incontra; non esita un istante a importunarlo, e allora acutamente osserva: «sei scuro in volto, Alcibiade, e volgi lo sguardo verso terra, come in profonda meditazione (συννοούμενος)» (*Alcib. II*, 138 a). Pregare gli dèi è un atto carico di insidie, bisognoso e insieme degno di vigile riflessione: «e cosa mai uno dovrebbe mettersi a meditare, Socrate?», e quello: «la più grande delle meditazioni (τὴν μεγίστην σύννοιαν)».

In questo dialogo orfano ed esemplare, la preghiera diviene subito da questione a problema, da oggetto di condivisa constatazione a fonte di inquietudine teorica. Subito il pregare è confrontato con il più arduo dei compiti del mortale: saper riconoscere che cosa, nel mondo in cui è immerso, possa costituire oggetto di grande desiderio, sino all'elevazione di una richiesta alle divinità; possa, cioè, essere individuato come un bene. All'uomo comune, mette in guardia fin dappprincipio Socrate, non è già sempre data la facoltà di riconoscere che cosa per lui rappresenti un male, l'origine di una sorte avversa. Pertanto chi prega espone se stesso all'assurdo pericolo di richiedere quanto per sé può rivelarsi causa delle peggiori sventure. Come Edipo «pregò gli dèi che i figli risolvessero con la spada la questione dell'eredità paterna» (*Alcib. II*, 138 c), generando il susseguirsi di eventi sciagurati, così l'uomo che fraintenda mali per beni e si spinga a domandarne al dio è uomo privo di senno, «pazzo», «insano», massimamente lontano da ogni tensione alla saggezza.

⁴⁷ Il dialogo è ad oggi ancora oggetto di contestazioni quanto alla sua autenticità. Diogene Laerzio lo include tra i dialoghi platonici (III, 57), ed esso appare ugualmente nell'ordinamento di Trasillo, ma già Ateneo dà notizia di incertezza sul suo conto, attribuendolo a Senofonte (XI, 506 c). La natura spuria sarebbe da ricavare soprattutto da aspetti stilistici, che lo lasciano presumere tardo, probabilmente comunque di ambienti accademici. La questione sull'autenticità pare nel nostro caso non soltanto particolarmente istruttiva quanto alla eccezionale diffusione delle sue idee presso ignoti scrittori del tempo, ma in ogni caso di secondaria importanza quanto allo stesso Platone, se è vero che le convinzioni presentate da Socrate trovano risonanza in altri dialoghi, come si avrà occasione di mostrare.

Platone lascia che qui risuoni una riflessione antica sulla preghiera. Già Pitagora, secondo una testimonianza di Diodoro, «diceva che gli uomini nelle loro preghiere devono chiedere semplicemente le cose buone (ἀπλῶς εὔχεσθαι τὰγαθά) senza però indicarle una per una, ad esempio il potere, la forza, la bellezza, la ricchezza e simili, perché spesso rovinano completamente quelli che le ottengono secondo i loro desideri» (DIOD. X, 9, 8)⁴⁸. Anche Senofonte riferiva che Socrate si limitava ragionevolmente a «chiedere agli dèi di dargli semplicemente i beni» (*Mem.* I, 3, 2). Platone ribadirà nelle *Leggi* che bisogna «fare molta attenzione che non sfugga mai di chiedere un male come se fosse un bene» (VII, 801 a-c), e che «è rischioso formulare una preghiera se non si è acquisita intelligenza, perché si realizza il contrario di ciò che si desiderava» (III, 678 b). Ancora Aristotele appare impensierito da una simile eventualità, quando osserva: «gli uomini pregano (εὔχονται) di avere tali beni e li inseguono: ma in realtà non dovrebbero farlo, bensì pregare che quelli che sono beni in senso assoluto siano beni anche per loro, e questi beni anche per loro scegliere» (*Etica Nic.*, V 2, 1129 b).

È sulla traccia di questa eredità che Socrate declina nella sua maniera consueta la ricerca del buon pregare: l'uomo, egli dice riformulando la tradizione, non sa darsi conto della propria «ἄγνοια», «ignoranza»; egli non sa di disconoscere, e, disconoscendo, chiede. Il male, vi è detto, coincide sempre con «la non conoscenza di ciò che è migliore» (κακὸν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἐστὶν ἡ τοῦ βελτίστου ἄγνοια καὶ τὸ ἀγνοεῖν τὸ βέλτιστον) (*Alcib. II*, 143 e).

La questione si risolve allora interamente in una fondata, quasi elementare preoccupazione: che la preghiera, come Socrate stesso si esprime, possa inavvertitamente rivelarsi una «maledizione» (κατάρρα) (*Alcib. II*, 143 b). Pregare implica cioè sempre, per l'uomo assennato, di fare i conti con la propria (in)capacità di discernere i mali dai beni, dunque di riconoscersi maldestro promotore delle proprie sventure. Come bene ha osservato una volta Verdenius, «der Mensch ist auf Gott angewiesen, aber sobald er sich Gott hingibt, läuft er Gefahr, die göttliche Hilfe zu verlieren»⁴⁹. E una preghiera che ignori queste circostanze tradirebbe un assunto incontestabile della teologia platonica: che, come è notoriamente espresso nel libro II della *Repubblica*, «la divinità è realmente buona. [...] Perciò nemmeno la divinità, dato che è buona, sarà causa di tutto, come dice la gente comune. [...] Mentre per i beni non occorre pensare ad altro autore che la divinità, le cause dei mali si devono cercare altrove che in lei» (II, 379b-c).

⁴⁸ È forse per questo che si è parlato, per il dialogo in questione, di un'ascendenza pitagorica. La circostanza sarebbe confermata da un'osservazione del grammatico Orione, che cita un passaggio cruciale dell'*Alcibiade II* (143 a) attribuendolo a Pitagora (cfr. STOB. *Floril.* IV, 257).

⁴⁹ VERDENIUS, *Platons Gottesbegriff*, in *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon, Entretiens sur l'antiquité classique*, vol. I, 1952 (pp. 241-283), p. 265.

Socrate riprende nella conversazione con Alcibiade questo semplice principio, e non è forse un caso che ciò avvenga chiamando ancora in causa Omero. Osserva infatti Socrate, citando un passo dell'*Odissea* (I, 32): «io dunque temo che in realtà gli uomini accusino invano gli dèi, quando dicono che da essi derivano i mali; mentre va detto che sono da loro stessi, sia con le loro sciocche presunzioni che per la loro stoltezza, che essi “procurano a sé i mali in aggiunta a quelli che imponga il destino”».

Richiedendo in preghiera un bene al dio, l'uomo commette la duplice insensatezza di ritenere, a un tempo, se stesso sapiente, e tuttavia responsabile per i propri mali l'invocata divinità. Ciò significa che un tale pregare è, per ogni uomo saggio, non soltanto atto imprudente, ma a rigore impossibile: non v'è sapiente che non sia cosciente di insipienza, filosofo che non abbia il giusto riguardo per gli dèi (che non conosca ovvero il luogo ove la mitologia trapassa in teologia).

5. 2. 2. V'è però dell'altro a permanere implicito nel proferimento di una preghiera. Platone cerca ancora di esporne l'incompatibilità con ogni indole savia: è che gli dèi possano desiderare di ricevere doni dai mortali, e in base a questi agire. Questa logica dello scambio, del “baratto”, come è stato chiamato, o della reciprocità di «Leistung und Gegenleistung», è stata da alcuni studiosi eletta a tratto caratterizzante l'intera relazione antica con il divino, compreso e forse persino privilegiato il caso dell'inno al dio⁵⁰. La generalizzazione del *do-ut-des* a segno di tutto il rapporto con il divino è forse troppo generosa, ma quel nesso è in effetti ben rappresentato da molte espressioni dell'opera poetica antica.

Esemplare è un passo d'esordio dell'*Iliade*. Crise è il sacerdote il cui riscatto per la giovane figlia è stato appena respinto da Agamennone. Nel primo libro egli, secondo quel che racconta l'aedo, prega a lungo «il sire Apollo, che nacque da Leto dalla bella chioma». Ecco le parole della sua preghiera:

«Ascoltami, o arco argentato, che Crisa circondi a difesa | e Cilla la divina, e Tenedo reggi con forza, | Sminteo! Se io per te mai ho innalzato un grazioso tempio, | o se già io per te

⁵⁰ Sul baratto: Renato LAURENTI (a cura di), *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*, in 2 voll., 1987, vol. II, p. 698; KAIBEL: «Gebet und Erhöhung verhalten sich wie Leistung und Gegenleistung», commentando un passo dell'*Elena* di Sofocle, in *SOPH. El.*, p. 282. Ha analizzato in dettaglio le fonti letterarie FESTUGIÈRE, ANO' ῚΩΝ, *La formule “en échange de quoi” dans la prière grecque hellénistique*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», n. 60, 1976, pp. 389-418. Quanto alla generalizzazione, cfr. PULLEYN, *Prayer in Greek Religion*, 1997, pp. 39-55: «This is an extremely important and central practice in Greek life. When one has received a favour from a god, it is only correct to give something in return» (p. 40).

mai ho bruciato cosci opulenti | e di giovenchi e di capre, esaudisci per me questo desiderio: | che le mie lacrime i Danai le scontino per le tue | frecce» – Disse così, pregandolo, e l’udiva Apollo il Radioso. (*Il. I, 37-43*)⁵¹

Sono numerose le circostanze in cui Platone dà prova di ricusare ogni relazione con gli dèi che sia fondata su una logica di scambio. Nelle *Leggi* è detto frequentemente che «gli dèi sono troppo perfetti per farsi sviare, sedotti da doni, fuori dal giusto» (*Leg. X, 885 d*); sicché «vano è il grande sforzo degli empi per ingraziarsi gli dèi» (*Leg. IV, 717 a*); pertanto, la convinzione «che gli dèi siano placabili con preghiere da parte di coloro che commettono ingiustizie, accettando doni, non si deve consentire a nessuno e si deve confutare in ogni modo possibile» (*Leg. X, 905d*; cfr. anche *X, 888 c*). E a proposito di Omero è osservato nella *Repubblica* che: «sono proprio questi poeti a dirci che gli dèi si lasciano persuadere a mutare d’avviso con sacrifici, dolci preghiere e offerte» (*Resp. 365 e*)⁵².

È però ancora nel nostro *Alcibiade Secondo* che la questione sembra trovare un punto di soglia. Impossibilità di ogni richiesta di beni e inammissibilità della logica di scambio vengono cioè a convergere in un esito inaspettato.

La soluzione trova spazio in una cornice storica. Socrate sta raccontando di alcuni eventi accaduti in passato, che ha sentito, dice, dai più anziani: i Lacedemoni sarebbero stati ripetutamente assistiti in battaglia dagli dèi ben più che gli Ateniesi; e ciò, nonostante questi ultimi non si fossero risparmiati in doni, offerte e sacrifici di sorta; e i primi invece avessero a stento «sacrificato vittime storpie» (*Alcib. II, 149 a*). L’argomentazione è certo quella di sempre: «non credo affatto», dice Socrate, «che sia nella natura degli dèi lasciarsi corrompere da doni, come un meschino usuraio» (149 e). La ragione va dunque cercata altrove; e cioè in un fatto assai semplice: se i Lacedemoni possono godere di una qualche speciale felicità, ciò è perché essi *sanno pregare*. Gli Spartani conoscono le parole che si conviene rivolgere al dio.

⁵¹ «Κλῆθί μεν ἀργυρότοξ’, ὃς Χρῦσην ἀμφιβέβηκας | Κίλλάν τε ζαθέην Τενέδοιό τε ἴφι ἀνάσσεις, | Σμινθεῦ εἴ ποτέ τοι χαρίεντ’ ἐπὶ νηὸν ἔρεψα, | ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πίονα μηρί’ ἔκηα | ταύρων ἢδ’ αἰγῶν, τὸ δέ μοι κρήνηνον ἐέλδωρ’ | τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν. | ὧς ἔφατ’ εὐχόμενος, τοῦ δ’ ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων».

⁵² Che in generale l’attitudine filosofica dei Greci abbia guardato con diffidenza a un dio che necessita alcunché dai mortali (fosse anche l’esplicitazione di una preghiera) è stato discusso con intelligenza da Eduard NORDEN, *Agnostos Theos*, che riferisce di Senofane, Euripide, Antifonte, Platone e gli Stoici quali assertori della compiuta autarchia divina (pp. 13-14). In Platone, un tale pensiero accompagna Socrate finanche di fronte all’evento della propria imminente morte. Le commosse scene conclusive del *Fedone* offrono una straordinaria testimonianza della semplice gratuità del pregare del filosofo. Quando Socrate riserva la sue ultime parole alla richiesta che sia dagli amici offerto un gallo ad Asclepio, egli compie l’ultimo atto di disinteressata, mera riconoscenza nei confronti della buona sorte, dell’avveduta bontà del dio. E se è una preghiera ch’egli rivolge agli dèi un istante prima di bere la pozione – «non solo è permesso, ma bisogna che si faccia» –, è perché ciò che ha da accadere semplicemente accada («che così sia», και γένοιτο ταῦτη, *Phaed. 117 c*).

Il dialogo assume a questa altezza la promessa di rivelare quale sia il pregare che si addice al buon filosofo. La preghiera del Lacedemone, l'unica che compiacce il dio, è nominata da Platone con il termine “εὐφημία”: il parlare in buon augurio, la parola che si conviene, il pregare bello, come si deve. È l'oracolo di Ammone a svelarlo agli avversari: «la εὐφημία», ha vaticinato, «che è propria dei Lacedemoni, piace al dio molto di più di tutte le sacre offerte dei Greci» (*Alcib. II*, 149 b).

Non è certo se i Lacedemoni abbiano composto da sé, in un impeto di saggezza, quell'unica preghiera che si conviene tra il sapiente il dio. Forse vollero emularla da un ignoto «antico poeta» di cui Socrate ha già poco addietro riferito. Costui così pregava:

Oh Zeus Re, i beni, sia che li chiediamo, sia che non li chiediamo
dacceli: i mali, anche se li domandiamo, allontanali. (*Alcib. II*, 143 a)
Certo è che nessuno potrebbe mai sentirli pregare per qualcosa di più. (148 c)

Se l'unica preghiera degna dell'uomo saggio è la preghiera che lo Spartano condivide con l'ignoto poeta, allora null'altro può richiedere il filosofo se non che il bene, poiché è presso il dio, sia: egli richiede il semplice aver luogo del bene («sia che li chiediamo, sia che non li chiediamo»), il darsi del desiderio del dio. Per il filosofo che non può già sempre sapere, che è al di qua di ogni possibilità immediata di accedere al bene, l'unica preghiera possibile è una *non-preghiera*: essa coincide con l'ammissione di ignoranza del bene ed è dunque pieno, compiuto affidamento alla divinità. La preghiera diventa così, a conclusione del vivo dialogo tra Alcibiade e Socrate, «qualcosa di pazzesco» (μάργον τι μοι δοκεῖ εἶναι) (*Alcib. II*, 148 a).

5. 2. 3. La trasformazione della preghiera di richiesta – la “preghiera degli Ateniesi” – nella “preghiera del Lacedemone” è dunque il passaggio da una preghiera che domanda a una preghiera che ripete la propria impossibilità di domandare. V'è un modo di intendere questa trasformazione che difficilmente può essere definito altro che un vistoso fraintendimento. Quando Festugière, nel suo *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, prospetta l'ipotesi di una trasformazione in senso “spirituale”, “interiorizzante”, della preghiera, egli sta mancando ciò che di essenziale accade nel pregare assennato: «le philosophe», costui sostiene, «transpose la contemplation religieuse en invitant à regarder une beauté divine qui ne se montre qu'à l'âme. C'est, de part et d'autre, le même effort

pour amener à une vue plus intérieure et plus pure»⁵³. Ancora di recente si è parlato di una «spiritual transformation of petitionary prayer»⁵⁴, probabilmente con riferimento al passo, sempre contenuto nell'*Alcibiade secondo*, in cui è detto che «sarebbe cosa tremenda se gli dèi guardassero ai doni e ai sacrifici nostri e non piuttosto all'animo, se è santo e giusto» (149 e). Ciò consentirebbe, certo, di comprendere perché, come indiscutibilmente mostrato dalle testimonianze, i filosofi comunque pregarono, criticando ma insieme recuperando l'antico atto culturale; e tuttavia nulla riesce a dirci riguardo alla preghiera stessa, riguardo a cosa, cioè, convertendola, può infine renderla discorso giusto tra il mortale e il dio.

Se la preghiera nel filosofo non scompare, ma si trasforma – «die Bitte um göttliche Hilfe ist durchaus ernsthaft gemeint», scriveva ancora Verdenius⁵⁵ –, la condizione perché ciò avvenga è che il filosofo non chieda i «beni», ma al più generica, fondamentale benevolenza; non un singolo bene, bensì lo stesso aver luogo del bene. La preghiera del saggio è così qualcosa come una richiesta senza “richiesto”: è domanda di cui il richiedente stesso non conosce, a rigore, contenuto alcuno – non lo possiede ancora e dunque non può nemmeno nominarlo, desiderarlo in preghiera. E non perché abbia abbandonato la ricerca dei beni esteriori per quelli interiori: quell'oggetto desiderato attiene in realtà al dio cui si rivolge; tutto resta affidato al dio cui è levata preghiera: «il nome di sapiente, Fedro, mi sembra eccessivo e adatto solo a un dio» (*Phaedr.* 278 d); «nessuno degli dèi è filosofo, né desidera di divenire saggio – lo è, infatti (ἔστι γὰρ)» (*Symp.* 204 a); «il dio è bello, sapiente, buono e dotato di ogni qualità analoga» (*Phaedr.* 246 e); «il dio sa se ciò che accade è in modo vero» (*Resp.* 517 b); «quanto ai principi superiori, è il dio che li conosce» (*Tim.* 53 d). Il pregare non può avere contenuto alcuno che non sia al contempo la riaffermazione del dio, la ripetizione del suo sapere del bene.

Negli antichi *R̥g-veda*, gli inni avevano spesso l'aspetto di una richiesta che coincide precisamente con il nome o l'epiteto del dio: «Che Fortuna sia fortunato, dèi! | Che per esso noi siamo fortunati!» (*RV* 7, 41. 5); «Sucitatore, che susciti la salvezza!» (*RV*, 36. 14)⁵⁶.

⁵³ A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 1950, p. 73.

⁵⁴ G. DORIVAL, *Modes of Prayer in Hellenic Tradition*, in J. DILLON / A. TIMOTIN, *Platonic Theories of Prayer*, 2016, pp. 26-45, p. 34.

⁵⁵ VERDENIUS, *Platons Gottesbegriff*, p. 265.

⁵⁶ Cfr. GAMBARARA, *Alle fonti della filosofia del linguaggio. «Lingua» e «nomi» nella cultura greca arcaica*, Bulzoni Editori, Roma 1984, pp. 115-17, che ne parla come di un preciso «tipo di atto linguistico» ricorrente soprattutto negli inni indiani, ma presente anche nella poesia greca (cita Archiloco, Omero, Terprandro, Esiodo, Eschilo).

5. 2. 4. È per queste ragioni che in Platone, che forse più di ogni altro filosofo antico dovette prendere sul serio la questione del pregare, si può parlare di una sorta di celata circolarità: quella del chiedere agli dèi ciò che si suppone proprio del dio. La richiesta di ciò che non si conosce ancora, dunque la preghiera di richiesta svuotata di ogni contenuto concreto, diviene magistralmente ripetizione di quel che è il dio (poiché in quel suo essere v'è sapienza del bene). Così nel *Fedro*, Socrate compone sì una preghiera agli dèi, e una preghiera di richiesta; ma egli si rivolge a Pan e agli dèi dell'Ilisso affinché gli consentano di divenire finalmente *sophos* – ovvero ciò che già da sempre gli ha richiesto il dio Apollo. È la richiesta di un bene che è tale perché è un attributo del dio.

La circolarità riappare periodicamente tra i dialoghi: ancora nel *Fedro*, a Eros è rivolta da Socrate una preghiera, che altro non è che il desiderio di mantenersi presso il divino Eros – al dio di farlo essere ciò che il dio, che quella cosa è, ha per lui previsto: «non togliermi», prega Socrate, «né storpiarmi in un impeto d'ira l'arte erotica che mi hai dato e concedimi d'essere in pregio presso i belli ancor più che adesso» (*Phaedr.* 257a). E nel *Simposio* è data notizia di una preghiera mattutina al Sole, il cui contenuto non espresso non può, date le circostanze del passo nel dialogo, che essere una richiesta di luminosità nel discernimento: «poiché stava meditando; dall'aurora era rimasto lì fermo a riflettere. E poiché non gli riusciva, non desisteva, ma rimaneva fermo a cercare. Ed era già mezzogiorno» (*Symp.* 220 d).

Qualcosa di analogo deve accadere nel libro quarto della *Repubblica*, allorché, nel pieno della discussione sulla giustizia, il dialogo sembra arrestarsi per un istante e Socrate incita Glaucone a levare una preghiera: «prega con me, e seguimi [...] Il luogo appare impraticabile e assai ombroso: è davvero tenebroso e difficile a esplorarsi; e tuttavia bisogna andare» (*Resp.* IV, 432c). Null'altro è detto della divinità cui è bisogno di rivolgersi. Ma i due dialoganti sono stati descritti, un attimo prima, come «cacciatori»: «ci dobbiamo disporre in cerchio attorno a un cespuglio – suggerisce Socrate – e stare attenti che da qualche parte non ci sfugga via la giustizia e così, svanita, divenga invisibile» (*Resp.* 432 b). Tutta la richiesta di Socrate si risolve nel domandare che avvenga una buona caccia: non che la giustizia sia infine afferrata, compresa, e dialetticamente definita, non che un dio confidi loro la risposta, ma che la divinità disponga la caccia e il raggiungimento del suo oggetto per come ella stessa sa che ha da essere. Così non sorprende che l'unica dea cui Socrate pare essersi trovato al cospetto – l'unica di cui vi sia menzione nel testo – sia stata, ad esordio dell'intero dialogo, Bendis, dea tracia della caccia (cfr. *Symp.* 327 a): costei sola sa come è bene di procedere; ed è al

suo incontro con Socrate che è affidato l'avvio, una sorta di implicito motivo animatore, della lunga conversazione dialettica per la rifondazione della *polis*.

La preghiera del filosofo si allontana, così, da quella del poeta e lentamente diviene, mostrando irrimediabilmente la sua tensione verso qualcosa d'altro, un dire di altra maniera, un dire finalmente «gradito agli dèi» (*Phaedr.* 273 e). La circolarità del pregare libera cioè l'orante dalla impossibilità di individuare beni da richiedere; libera inoltre il dio dall'ambiguità di doverli concedere; e lascia infine che chi prega richieda non altro se non che quel che è il dio, quel che è presso il dio, sia.

Lo aveva compreso bene Massimo di Tiro, retore platonico del II sec. d. C., il quale ebbe a dire, riguardo a Socrate, che «erano certo gli dèi coloro a cui egli si rivolgeva in preghiera, ma è da se stesso, con la benedizione di quelli, che ricevette la sua anima virtuosa, la sua irriprovevole esistenza, e la sua appassionata morte – meravigliosi doni, questi, dati a lui dagli dèi» (*Diss.* V, 8)⁵⁷. Sicché l'unica preghiera del filosofo è la preghiera che si è posta al di qua di ogni sapere, che ha riconosciuto la insensatezza di una preghiera “sapiente”, che si è posta di fronte al dio ripetendo solo il dio.

Non potrebbe essere allora più istruttiva, in questo senso, l'oscillazione dei traduttori per il termine “εὐφημία”, con cui Platone ha designato la preghiera del Lacedemone: essa è resa ora con “pia riservatezza”, ora con “encomio”, “*louange*”⁵⁸. La preghiera eufemica è cioè una preghiera di astensione, di ritrazione dalla falsa sapienza (a suo modo un silenzio, un riservato tacere su ciò che non si può sapere), e tuttavia e proprio per questo essa è al contempo encomiastica, in qualche maniera celebrativa della divinità cui si rivolge (poiché invece parla, e cioè richiede, ed è un attributo del dio ciò che “richiede”) – un encomio di sostanza, dunque, un dire al dio le qualità stesse del dio, un ripetere le sue stesse opere, le sue stesse richieste: un inno, ma tutto trasfigurato nella forma, ora paradossale, della preghiera di domanda.⁵⁹

⁵⁷ «ἢ οἶει τοῦτο εὐχετο ὁ Σωκράτης, ὅπως αὐτῷ χρήματα γένηται ἢ ὅπως ἄρξῃ Ἀθηναίων; πολλοῦ γε καὶ δεῖ. ἀλλ'εὐχετο μὲν τοῖς θεοῖς, ἐλάμβενεν δὲ παρ'ἑαυτοῦ συνεπιευόντων ἐκείνων ἀρετὴν ψυχῆς καὶ ἡσυχίαν βίου καὶ ζωὴν ἄμεμπτον καὶ εὐέλπιν θάνατον, ταῖα θαυμαστὰ δῶρα, ταῖα θεοῖς δοτά.» Si noti come Massimo di Tiro riesca magistralmente a cogliere il senso della circolarità senza per questo cadere nel malinteso per cui il saggio avrebbe da agire esclusivamente sulla base di una compiuta ispirazione divina, senza cioè autonoma tensione e in piena, cieca determinazione; inammissibile equivoco che del resto ogni lettura dello *Ione* è in grado di scongiurare.

⁵⁸ Cfr. rispettivamente U. BULTRIGHINI, ed. Newton, e J. SOUILHÉ per le edizioni Les Belles Lettres, vol. XIII.2.

⁵⁹ Si può forse leggere in questa direzione anche quanto segnalato da E. Benveniste a proposito di εὐφημία in un brevissimo contributo dedicato alla blasfemia. L'*euphemia* sarebbe prodotta dalla blasfemia, modificando l'espressione blasfemica, in modo da ridurre al silenzio ciò che non si conviene di esprimere, e sostituendola con modi benevoli nei confronti della divinità. Cfr. BENVENISTE, *La blasphémie et l'euphémie*, in *Problèmes de linguistique générale*, v. II, cap. XVIII, 1974, pp. 254-57.

La preghiera diviene compiutamente nel filosofo richiesta di quel che “richiede” il dio (di quel che il dio è: eros, caccia, o luminosità), e cioè sue descrizione e determinazione. Essa si trasforma, sì, ma in direzione di un’illustrazione delle cose, degli attributi, delle potenze, di ogni desiderio proprio alla divinità e, per il mortale che aspira alla *sophia*, ancora solo in essa: «ma Socrate, noi, se non deliriamo completamente, dobbiamo di necessità invocare gli dèi e le dee, e pregarli di poter dire tutto assolutamente secondo il loro senso (κατὰ νοῦν ἐκεῖνοις)» (*Tim.* 27 c).

È, questa, la più chiara testimonianza del trapasso che la preghiera filosofica, se intesa nella radicalità dei suoi intenti e delle sue buone ragioni, ha da compiere in direzione della veste dell’*inno*. E se quest’aspetto è a suo modo presente in ciascuna preghiera, in quelle che, come le omeriche, sono effettive richieste di qualcosa – un intervento divino, un dono, un’intromissione negli eventi –, nella preghiera filosofica la richiesta e il baratto sono definitivamente perduti per lasciare spazio alla mera esposizione – nel linguaggio della preghiera, certo, e quindi nella forma (ora svuotata) della richiesta – del dio e della sua qualità propria.

Se al pregante che si sia procurato, con le sue preghiere, terribili sventure, non resta che il canto lamentevole e riparatore di una «palinodia» (*Alcib. II*, 142 d); per il filosofo che abbia invece avuto accesso alla rivelazione oracolare della vera orazione del saggio, quella «lacedemone», è venuto il tempo di muovere la parola verso un orizzonte mutato di canto per gli dèi: «è necessario aspettare», dice Socrate al giovane Alcibiade, che ha infine interrotto la sua preghiera: «è quindi necessario aspettare finché non si sia appreso come ci si deve comportare verso gli dèi e verso gli uomini» (*Alcib. II*, 150 d).

5. 2. 5. Sia qui infine fatto ritorno ad Aristotele, ad una circostanza interessante che lo riguarda e che ha a che fare con quel suo testo a noi inaccessibile: il dialogo giovanile *Περὶ εὐχῆς*, *Sulla preghiera*. Il solo passo che Simplicio ci ha conservato, all’interno del suo commento al *De caelo* (485, 19-22)⁶⁰, dice così:

⁶⁰ È il commento al passo del *De caelo* II, 12, 282 b 10-13. Diogene Laerzio (n. 14 Rose) inserisce il *Περὶ εὐχῆς* insieme al *Περὶ φιλοσοφίας* tra le opere giovanili di Aristotele, da collocare dunque intorno al 350-47 a. C. Una vita latina di Aristotele inoltre, probabilmente risalente al 1200, riferisce del dialogo: «fecit autem Aristotelis librum de oratione». Cfr. il commento introduttivo in R. LAURENTI (a cura di), *Aristotele, I frammenti dei dialoghi*, cit., vol. II, pp. 707-723.

che Aristotele pensi a qualcosa sopra l'intelletto e la sostanza, è chiaro alla fine del libro *Sulla preghiera*, ove a chiare lettere dice che dio è o intelletto o anche qualcosa al di là dell'intelletto. (fr. 46 Ross)⁶¹

Non può, a questo punto, sorprendere che il dialogo dedicato alla preghiera venga concluso da Aristotele per mezzo di una riflessione genuinamente filosofica sulla divinità. Simplicio ne riferisce nel momento in cui sta commentando il passo del *De caelo* in cui Aristotele discute la raggiungibilità del sommo bene da parte dei diversi enti (*De caelo*, 292 b 10-12). Il commentatore deve riferire di quel giovanile «ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ», «qualcosa al di là dell'intelletto», per segnare una separazione certa tra νοῦς e «bene sommo», tra ciò che «partecipa» e ciò che invece propriamente «possiede».

Il frammento è in grado allora di chiarire interamente lo statuto della preghiera del filosofo. Che la filosofia abbia a che fare intimamente con il pregare – con questo altro, determinante modo di “pregare” – è stato evocato in modo distratto dagli studiosi, i quali hanno sostenuto che «das Gebet des Philosophen steht in engster Beziehung zu seinem ganz in eigener Verantwortung stehenden Wahrheitsstreben»⁶². Ma è forse solo di fronte a questo residuo lacunoso dell'opera di Aristotele che la questione ha finalmente trovato la propria ordinata disposizione. Se è ragionevole ipotizzare che il dialogo aristotelico si occupasse di «che cos'è la preghiera, che cosa si deve domandare agli dèi, in che modo si deve domandare, dove, e, ampliando la sfera dell'indagine, si deve o no pregare, a quale virtù si riporta la preghiera, che cos'è la santità, quale rapporto esiste tra santità e giustizia: che cosa sono i sacrifici, che cosa sono i misteri, che significato hanno gli uni e gli altri»⁶³, non è possibile ignorare come esso mirasse, infine, a fare della preghiera, di questa forma altra di preghiera, il luogo proprio della filosofia. Nel suo testo dedicato alla preghiera, cioè, Aristotele parla del dio in termini che, come è stato osservato, sono forse altrove irraggiungibili per precisione ed elevazione teoretica. Possiamo senza indugi immaginare ch'egli avesse sentito l'esigenza di interrompere la riflessione sulla forma comune di preghiera per passare – come ogni buona orazione del filosofo – alla definizione e descrizione, alla individuazione teorica, degli attributi del dio, delle sue qualità più proprie: del suo rapporto con l'intelletto o del suo posto al di là di quello. E ciò non perché la riflessione filosofica superi e renda inservibile l'atto della preghiera, quanto piuttosto per l'esigenza che il filosofo ha di rendere a sé solidale il pregare. Scriveva Werner Jaeger

⁶¹ «Ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ Ἀριστοτέλης, δηλὸς ἐστὶ πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπὼν ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ.»

⁶² E. VON SEVERUS, *Gebet I*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsg. v. Th. Klauser, Stuttgart, 1950 ss., Bd. 8, 1972, (pp. 1134-1258), p. 1148.

⁶³ LAURENTI, *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*, p. 723.

nel suo celebre testo su Aristotele: «Quale significato poteva avere una trattazione sulla preghiera se non quello di dimostrare come non apparisse indegno di un filosofo l'accostarsi pregando alla divinità, quando si riflettesse che Dio è spirito o più che spirito e che solo nello spirito di un mortale giunge alla sua sfera?»⁶⁴. Solo a chi ammetta questa possibilità può apparire ragionevole l'eccezionale determinazione aristotelica del θεός come νοῦς all'interno di un trattato sulla preghiera. È pertanto senz'altro opportuno rendere ragione a Laurenti quando afferma che «l'εὔχεσθαι», il pregare, è per il filosofo «lo stesso che il νοεῖν». Nel pregare costui si misura con la possibilità stessa della filosofia, al punto che non di un atto secondario si può parlare, ma dell'«esito necessario, anche se non sempre consapevole, dell'esame del mondo e delle cose ch'esso abbraccia»⁶⁵.

Dismessa definitivamente la veste della richiesta, la preghiera, il cui compito proprio è di «riconoscere l'intelletto cosmico», dicendolo nella forma della filosofia, ha necessariamente intrapreso la sua definitiva metamorfosi verso l'inno.

⁶⁴ W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; trad. It. G. CALOGERO, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935, p. 122.

⁶⁵ LAURENTI, *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*, p. 724.

Appendice I. Massimo di Tiro, la preghiera di Socrate

Alcuni secoli più tardi la questione della “preghiera del filosofo” riappare in forme sistematiche. Nel II sec. d. C., Massimo di Tiro, un oratore di origine incerta forse da identificare con Cassio Massimo⁶⁶, compone un’opera di 41 orazioni, le Διαλέξεις, o *Dissertationes*. Tra di esse, la quinta ha ricevuto dalle edizioni moderne l’intestazione “Se sia necessario pregare”, e il suo contenuto ha conservato forse la più matura riflessione sull’opportunità, per l’uomo dabbene, di comporre preghiere e volerle agli dèi. Massimo è un retore e un erudito, conoscitore attento della cultura letteraria del mondo greco, frequentatore degli ambienti della Seconda Sofistica, ma maestro di sincera ispirazione platonica, sino a figurare tra i più brillanti esponenti dell’incontro di filosofia e retorica sotto il segno di Platone⁶⁷. Ciò è vero soprattutto per le questioni di natura ‘religiosa’. Le sue orazioni intraprendono il tentativo radicale di sospendere ogni separazione tra pensiero filosofico e poesia: come argomenta nell’orazione “Platone ha avuto ragione nel voler escludere Omero dalla sua città?”, egli intende riabilitare il poeta dell’*Iliade*, in quanto guidato da Apollo e dalle Muse, e poiché in legame di serena affinità con la filosofia di Platone. La questione è allora necessariamente “teologica” ovvero di “filologia teologica”: quanto agli dèi, sostiene Massimo, filosofia e poesia non solo sono complementari, ma di fatto si identificano, «esprimendosi ad una sola voce» (*Diss.* IV, 7). Si comprende allora perché la questione della preghiera sia divenuta per lui un’urgenza teorica di prim’ordine. Il testo dedicatole è una sorta di trattato breve che condensa tutte le questioni che il mondo antico dovette sentire proprie del problema del pregare; Massimo guarda cioè tanto alle convinzioni del pensiero quanto alle esigenze della pratica culturale. Egli riconosce tutti i limiti della preghiera di richiesta; non ne rinnega tuttavia la sensatezza e anzi ne riconosce, in fase conclusiva, l’essenziale solidarietà con l’ethos del filosofo. Un’immagine narrativa di esordio rivela efficacemente il paradosso della preghiera, la sua familiarità con la maledizione: Mida il Frigio, «dalla vita oziosa, tutta presa dalla brama per le ricchezze», è anche incauto orante di Satiro. A questi chiede che tutto ciò che è in suo possesso venga trasformato in oro. Ottenuto il prodigio e scopertene

⁶⁶ Cfr. la nota introduttiva a MAXIME DE TYR, *Choix de conférences. Religion et philosophie*, a cura di B. PÉREZ-JEAN et F. FAUQUIER, 204, pp. 14 ss. L’edizione completa delle fonti in H. HOBEIN, *Maximi Tyrii philosophumena* (Bibl. Teubn.), Leipzig 1910.

⁶⁷ Siamo nella fase di pieno sviluppo di quello che la storiografia ha categorizzato come “medioplatonismo”; nel caso di Massimo, «Platon est son modèle aussi bien comme penseur que comme “agent éthique”», ed. PÉREZ-JEAN / FAUQUIER, *Choix de conférences*, p. 23.

le funeste conseguenze, è costretto a ritrattare, supplicando che la sua preghiera venga ignorata. Il mito, scrive Massimo, «indica il cammino verso la verità»: ciò che esso mostra è l'incapacità di chiedere nella preghiera ciò che «davvero si desidera», e con essa l'infelice attribuzione agli dèi dei mali che ci si è procurati. All'insegna della massima platonica – «ché il dio non fa dono alcuno che non sia un dono buono» (V, 1), «il divino è esterno alla malignità» –, Massimo accosta l'episodio con alcune vicende riportate da Omero. Di questi disapprova, come già tutti i filosofi di cui è a conoscenza, la rappresentazione degli dèi: «è mai verosimile che il divino sia avido di doni, del tutto simile alla maggioranza degli umani e che 'gli dèi si lascino persuadere'?» (V, 3). Nella sua coesa critica al pregare, che non omette alcuno dei motivi polemici della filosofia (bontà degli dèi, equivoco della richiesta, inopportunità delle offerte di baratto), Massimo ne mostra sinanche l'inaffidabilità logica: «e in effetti, o colui che prega è degno d'ottenere ciò che ha richiesto in preghiera oppure non lo è affatto. Se ne è degno, l'otterrà, ma anche senza preghiera; se non è degno, non l'otterrà, e ciò anche se ha pregato.» (V, 3). Pregare non rende da se stesso degni, non ha potere alcuno, né sul dio né per il mortale. Tutto l'atto del pregare sembra qui ricusato senza riserve. Non sorprende, allora, che a chi preghi senza essere degno di ciò che richiede Massimo attribuisca non cattive intenzioni, né una malignità di secondi fini, bensì «ignoranza e dissolutezza»: «costui fa una preghiera *in ragione della sua ignoranza*». Ogni preghiera è a rigore impossibile – oppure, se sussiste, «ridicola» – nella misura in cui essa è espressa da chi non abbia del suo proprio bene, e dunque del bene di per sé, alcuna conoscenza. Occorre non lasciarsi sfuggire l'origine composita delle influenze di altra scuola che agiscono nel testo di Massimo. Ciò è evidente nelle istanze ch'egli coinvolge nel pregare, e che in Platone non potevano emergere: la provvidenza (πρόνοια), che è l'opera del dio; il destino (εἰμαρμένη), ineludibile tiranno, indomabile persino a Zeus (*Il.* XVI, 458-60); la sorte degli eventi (τύχη), dissennata, «irrazionale, impulsiva, imprevedibile, sorda, imprevedibile, sempre mutevole» (V, 6); infine l'arte (τέχνη), che rende superfluo pregare sia a chi già la possedga, sia a chi non abbia ricevuto dalla sorte di averne parte.

Non soltanto allora Massimo ripete, ordinandole in un'orazione compiuta, tutte le sottese obiezioni che Platone aveva disseminato quanto al pregare; ma egli le rafforza con argomenti saldi e le combina con ragioni di altra matrice; e, oltre a ciò, indica la strada per la vera preghiera. «Socrate scendeva al Pireo per levare delle preghiere al dio e vi spingeva gli altri, e la vita per Socrate era piena di preghiere» (V, 8); «e così pregava Pitagora» e «ancora lo stesso Platone». Tutti gli uomini di senno hanno pregato gli dèi, sono stati loro «interlocutori». La maniera è tuttavia profondamente mutata: «ma tu ritieni che la preghiera del filosofo sia un chiedere ciò che non ha, mentre io penso che sia uno

stare insieme e un discutere (ὁμιλίαν καὶ διάλεκτον) con gli dèi di quel che ha e un'esibizione di virtù» (V, 8). L'unica ragionevole richiesta non è quella di rendersi infine migliore, ma di divenire migliore nel pregare: di imparare la preghiera. L'orazione viene così a concludersi con una specie di nuova preghiera: a Zeus, Atena e Apollo, «i guardiani delle moralità umane», Massimo infine dice: «è necessario che vi siano filosofi a voi discenti, che ricevendo la vostra arte nelle loro anime forti, ne raccolgano il frutto della vita bella e felice» (V, 8); poiché «se si priva la vita della filosofia, la si priverà della scintilla della vita, del soffio, della vitalità, ciò che solo sa come pregare (τὸ μόνον εὔχεσθαι ἐπιστάμενον)».

Appendice 2. La preghiera dello Spartano: altre fonti

Tutta la vita religiosa della filosofia greca trova il suo luogo naturale nella preghiera dello Spartano – in quella metamorfosi dalla preghiera di richiesta a una preghiera che ha pena a scorgere il proprio oggetto. Ben altro che un *coup de foudre* platonico, quella nuova, modesta veste dell'orazione aveva conquistato, per la sua grazia teoretica, Pitagora (Diod. X,7) come Senofonte (*Mem.* I, 3, 2), fino ad Aristotele (*Et. Nic.* V 2, 1129 b), come abbiamo avuto modo di accennare; e si ha anzi l'impressione di imbattervisi in ogni dove tra i pensatori antichi: si racconta ad esempio che Diogene il Cinico «biasimasse gli uomini riguardo alla preghiera, dicendo che essi richiedono i beni che a loro appaiono tali, e non quelli che lo sono veramente» (D.L. VI, 42), e ve n'è una eco fino a Plutarco, il quale osserva che «fanno preghiera di dare loro i beni, e null'altro» (*Inst. Lac.*, 27). Un'inattesa sinfonia di convincimenti, o forse la permanenza di una formula ostinata, unisce dunque i tanti sapienti posti di fronte gli dèi. In questa luce, è un pregio per l'*Alcibiade secondo* ch'esso venga stigmatizzato come inautentico: il suo valore esemplare ne è infatti fortificato, se è vero che rinuncia alla pretesa di un autore, di un qualsivoglia filosofo di autonome visioni, e si fa espressione di un avvertimento comune. Esso ci informa certo con venature platoniche che la preghiera è il luogo in cui il sapiente ha da dismettere la sua illusione di sapienza; ha da rimettersi agli dèi, che soli fanno il bene, che, come raccontava il *Fedro*, indugiano più a lungo nella compagnia contemplativa delle idee. Ma quel convincimento è di tutto il pensiero greco, come una filigrana toccata in sorte a ciascuna delle espressioni della filosofia più antica. È per questo che non sono senza significato i tentativi di ricondurre l'ignoto accademico che compose il testo, fedele imitatore dallo stile mediocre, a scuole antiche dall'orientamento più vario. Dagli Stoici, ad Arcesilao, fino alle dispute con i Peripatetici⁶⁸, la vasta ascrivibilità del dialogo mostra la diffusione di questa meditata estroversione del pregare tra i molti ambienti filosofici del tempo.

⁶⁸ Cfr. SOUILHÉ, *Notice a PLATON, Dialogues suspects*, pp. 11-18.

Appendice 3. La preghiera come atto efficace

Le preoccupazioni dei filosofi greci per la cosa della preghiera vanno oltre i motivi che abitano il dialogo platonico “sospetto”. È opportuno indicarle qui brevemente. Per un verso, una critica insistente è stata mossa contro la pretesa di scavalcare l’ordine fisso della provvidenza per mezzo di umane, contingenti e personali richieste di intervento. La preghiera, comunque la si guardi, implica sempre che gli dèi e le loro volontà siano modificabili, dischiudendo una voragine tra i propri tracotanti presupposti e la datità di un ordine già previsto. Un celebre passaggio dell’*Iliade* omerica, situato al canto IX, esprime bene queste presunzioni sottese. Achille si trova nella drammatica circostanza di dover scegliere tra la salvezza della vita e la sicura morte, la sopravvivenza e la fama imperitura dell’eroe. Parla Fenice, suo tutore: «Piega il tuo cuore superbo Achille | non ti è conveniente essere senza pietà | ché gli dèi stessi *si piegano*, eppure più grandi di noi | essi sono e in onore e in virtù e in potenza; | e tuttavia con sacrifici, con preghiere, con libagioni, | con il fumo delle offerte, con le suppliche | i mortali *li placano* quando commettono colpe ed errori. | Ché del grande Zeus sono figlie le Preghiere imploranti, | sono zoppe, guerce e rugose, e con incerto passo | van dietro ad Ate [l’Errore, l’inganno]. | [...] Chi sia rispettoso delle figlie di Zeus | Quando gli si accostino, ne trae vantaggio, | *le sue richieste sono esaudite...*» (IX, 496-512). In Omero, gli dèi stanno ancora naturalmente in ascolto e mutano di intenzione su volere dei mortali. Achille deve infatti «piegarsi» come già fanno gli dèi quando vi siano indotti dagli uomini a seguito di «sacrifici, preghiere e libagioni». I traduttori scelgono frequentemente per “Λιταί”, le figure personificate nel testo omerico, il termine, non perfettamente corrispondente, di “Preghiere”. Λιταί significa infatti propriamente “implorazione”, e non preghiera; e tuttavia il vocabolo è, come è stato notato, «connesso con l’idea di richiesta solenne che caratterizza tutta la famiglia di λίσσομα»⁶⁹. È, cioè, una specifica forma della richiesta, la richiesta agli dèi di non dare seguito alle terribili conseguenze per chi si sia reso colpevole. Se la preghiera che implora pietà, la cui richiesta si limita all’eliminazione di una colpa pregressa, non è affatto un atto grandioso – essa è detta anzi essere «zoppa, guercia e rugosa» – tuttavia ciò in nulla corrompe la sua naturale efficacia: gli dèi si

⁶⁹ E. AVEZZÙ, commento all’*Iliade*, 1998, p. 463.

piegano infine alle suppliche imploranti degli uomini, «esaudiscano le richieste» dei mortali, e il piegarsi non li rende minori in «onore, virtù e potenza»⁷⁰.

L'implicazione di potenza, di sicura efficacia della preghiera, deve aver accumulato la propria forza nella frequenza con cui la si incontra nel susseguirsi storico delle religioni. Marcel Mauss ha mostrato, attraverso lo studio della popolazione australiana degli Ariunta⁷¹, che la preghiera è sin dall'origine «dotata di un'efficacia *sui generis*, poiché le parole della preghiera possono causare i fenomeni più straordinari. I rabbini dei primi tempi potevano, pronunciando al momento opportuno una *berakah*, trasformare l'acqua in fuoco, così come i sovrani indiani potevano, attraverso mantra rituali, trasformare i brahmani empì in insetti che divoravano le città»⁷². È proprio questa pretesa di efficacia, di richiesta che diviene, tra l'orante e la divinità, una sorta di mascherata estorsione, che la filosofia greca ha cercato di contenere. L'argomentazione di Massimo di Tiro non può che esserne un sunto, una ricapitolazione conclusiva, e per questo tanto più istruttiva di un'esigenza condivisa – egli ha mostrato l'attrito della preghiera con la provvidenza (*pronoia*) divina, con il destino (*heimarmene*), ancora con la sorte (*tyche*), e persino con l'imperscrutabile assegnazione dei talenti d'arte (*techne*). È forse superfluo rammentare qui come quella insolubile discordia sia già sentita con nitidezza da Eraclito, il quale, con disinvoltura e una certa abilità iconica, aveva sostenuto di disapprovare «le genti che cercano la purificazione attraverso il sangue, e che pregano (εὔχονται) alle statue (ἄγάλμασι), simili a colui che volesse mettersi a discorrere con degli edifici (δόμοισι)» (fr. 22 B 5 DK). E argomentazioni simili segnano, come noto, il timbro più caratteristico delle testimonianze del filosofo Senofane, severo fondatore di ogni critica ad Omero⁷³.

Questo semplice rilievo – l'inimicizia insanabile tra ogni richiesta di intervento divino e la fede nell'ordine provvidenziale degli eventi – sembra dunque avvelenare la relazione tra pensiero filosoficamente votato e atto della preghiera fin dal principio. Anzi, sembra quasi che la filosofia afferri i suoi esordi, in lingua greca, proprio nel segno di quella rottura, nell'incisione di una differenza. Il malessere del pensiero della provvidenza raggiungerà poi evidentemente la propria fortuna somma con lo Stoicismo d'età ellenistica, ove la natura provvidenziale del cosmo ha acquisito tanto in necessità, da

⁷⁰ Benveniste si è occupato di analizzare i termini *litai* e *lissomai* confrontandone la prossimità con il latino *litare* ("ottenere un presagio favorevole"). Riferendo di alcuni episodi omerici, egli conclude che il legame è da ritrovare nell'idea del «faire agréer au dieu l'offrande de réparation», v. II, p. 249. Dell'affinità diretta avevano coscienza già i latini: «alii ex Graeco, a precibus quas illi λιτάς dicunt» (Festus 103, 13).

⁷¹ M. MAUSS, *La prière*, in Id., *Œuvres I*, Minuit, Paris 1968.

⁷² MAUSS, *La prière*, p. 410.

⁷³ Cfr. *Senofane. Testimonianze e frammenti*, introduzione, traduzione e commento a cura di Mario UNTERSTEINER, La Nuova Italia, Firenze 1955.

divenire persino ragione di ordine eterno, in una ciclicità tanto ineludibile quanto perfettamente razionale: «The logic of the Hellenistic philosophies», è stato correttamente notato, «virtually precluded the possibility of prayer. The Stoics believed in a divine providence which regulated all things, and nothing could therefore be changed by prayer»⁷⁴. Del resto, è difficile pensare che le preoccupazioni di quanti, nei secoli successivi, si siano interrogati sulla opportunità del pregare, abbiano avuto motivazioni teoriche dissimili: da Tommaso d'Aquino a Meister Eckhart⁷⁵, fino alla modernità kantiana – «Die Gebete sind aber subjektiv nötig, nicht damit Gott, der der Gegenstand ist, zu dem man sich richtet, etwas erfahre und dadurch bewogen werde, solches zu erteilen, sondern um unseres Subjekts willen»⁷⁶ –, la difficoltà di ammettere e insieme obiettare alla pratica cultuale della preghiera proprio in ragione di un'idea di ordine indisponibile pare persino nel nostro tempo non poter arretrare: «La preghiera comporta il carattere paradossale di un'influenza esercitata sulla trascendenza per ottenere da essa dei risultati», scriveva ancora Jaspers in tempi recenti⁷⁷. E tuttavia, come già per Platone, e per ogni pensiero che sia consapevole di non sapienza dei beni, il filosofo non ha mai del tutto dismesso l'abito dell'orante, tornando ogni volta a rivisitare il gesto incerto della preghiera. Anzi, la preghiera ha incontrato la filosofia negli elementi più essenziali del pensiero, imponendole di misurarsi ogni volta con la fermezza delle proprie convinzioni. Sicché la costanza dell'attenzione dei filosofi per un pregare nuovo, da Pitagora all'ultimo Stoicismo, non può che essere segno di questa sostanziale, imprescindibile familiarità.

⁷⁴ M. HADAS, *Hellenistic culture: Fusion and diffusion*, New York 1959, p. 203, cit. in THOM, *Cleanthes' Hymn to Zeus*, p. 10.

⁷⁵ Cfr. Werner SCHÜBLER, *Philosophie de la prière*, in «Revue des sciences religieuses», 84, n. 3, 2010, pp. 341-57.

⁷⁶ I. KANT, *Philosophia practica universalis*, p. 128.

⁷⁷ K. JASPERS, *Philosophie II : Existenzerhellung*, Springer-Verlag, Berlin / Heidelberg 1973, p. 315.

Capitolo sesto

Critica dell'encomio

Rühmen, das ists!

— R. M. RILKE, *Sonette an Orpheus*, 7, 1

Was ich nicht loben kann,
Davon sprech ich nicht.

— J. W. GOETHE, *Zahme Xenien*, IV

6. 1. Dell'inno la parola più comune, il detto più diffuso, la fama più tenace è che sia un elogio del dio, un «encomio» alla divinità. Chi abbia tentato di ricostruirne la storia è in Platone che ha riconosciuto l'espressione definitiva.⁷⁸ Nel libro decimo della *Repubblica*, come sappiamo, egli aveva unito in un'endiadi a lungo trascurata «inni agli dèi ed encomi agli uomini valenti» (*Resp.* X, 607 a 4), suggerendo una piana corrispondenza tra le due parti del bifronte. Ancora nelle *Leggi* Platone lasciava dire all'Ateniese che «inni agli dèi ed encomi (ῥυμοὶ θεῶν καὶ ἐγκώμια)» potrebbero essere cantati tanto per gli immortali che per «i demoni e gli eroi» e, se non v'è invidia, per gli stessi «cittadini giusti che abbiano raggiunto la fine della vita» (*Leg.* VII, 801 e).

È però nelle fonti latine che sembra possibile ritrovare, in risonanza all'accostamento platonico, il luogo definitivo di oscuramento dell'inno, del suo appiattimento nella logica generica delle celebrazioni di lode. In esse il binomio inni / encomi si è in tal misura assottigliato da costringersi infine in una sinonimia. La riflessione di Isidoro di Siviglia sul termine “*hymnus*”, in un incrocio significativo di rilettura del paganesimo e cultura biblica, è stata a ragione interpretata come la sistematizzazione definitiva della riconduzione dell'inno alla matrice di tutti gli elogi: «*hymnus est canticus laudantium*,

⁷⁸ È il caso di Giuseppe LA BUA, *L'inno nella letteratura poetica latina*, ed. Gerni, 1999, pp. 29 ss.; di Filippo CÀSSOLA, “Introduzione” a *Inni omerici*, ed. a cura di F. CÀSSOLA, Fondazione Lorenzo Valla: Mondadori 1975, p. XI; ancora di Laurent PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 tomes, Institut d'études augustiniennes, 1993, v. I, p. 217, il quale cita tutti i casi successivi, da Alessandro Numenio allo Pseudo-Aristide, ad Ermogene, in cui il binomio è ripreso.

quod de Graeco in Latino laus interpretatur, pro eo quo sit carmen laetitiae et laudis»⁷⁹ (Is. Or., 6, 19, 17). Divenuto *laus*, affrontato e compiuto il «processo di latinizzazione»⁸⁰, l'inno si destina a divenire, nell'uso terminologico delle fonti, il luogo poetico che accoglie ogni istanza celebrativa: esso è indifferentemente «salmo» e «canto per la patria», lode al dio ebraico o esaltazione della virtù profana.

Che la lingua latina avesse percepito un certo disagio con il termine greco è ancora suggerito dall'uso che ne fa Cassiodoro, per il quale «Hymnus Graecus sermo est id est laus carminum lege composita» (*In psalm.* 39 3); e ancora similmente presso Emporio e presso Ilario, ove “*hymnus*” è continuamente ricondotto ora a *laus* ora a *carmen*, e della specifica semantica originaria sembra perduta ogni notizia.⁸¹

In effetti, una lettura attenta delle fonti mostra come sia stata la stessa poesia greca antica ad aver ricondotto ogni volta gli inni agli encomi, aggrovigliando con indifferenza il destinatario mortale e quello divino. Così Pindaro, nell'*Olimpica II*, esordiva: «O inni, signori della cetra, quale dio, quale eroe, quale uomo canteremo?» (*Ol.* II, 1-2); e altrove appellava «degno di inni (*hymnetos*)» colui che avesse ottenuto la vittoria nell'agone (*Pit.* X, 21-2). L'aedo di Esiodo «inneggia le glorie degli uomini antichi, e gli dèi beati che abitano l'Olimpo» (*Theog.* 99-101), e ancora le fanciulle delie, nell'*Inno omerico ad Apollo*, «intonano un inno, ricordando gli uomini e le donne dei tempi antichi», e le Muse «inneggiano i doni immortali degli dèi e le sofferenze degli uomini» (*HH* III, vv. 160-1 e 190-3). L'ambiguità sembra raggiungere persino Teocrito, nel III sec. a. C., nel quale si direbbe ch'abbia assunto il gusto di una canzonatura, scompigliando le sfere semantiche con curate finalità incensatorie. Nel proemio che il poeta ellenistico compose per l'encomio di Tolomeo, sovrano umano e divino a un tempo, è cantato infatti:

Gli eroi che nacquero un tempo dai semidei,
quando ebbero compiute belle imprese, trovarono abili poeti a onorarli;
io, che so dire cose belle, Tolomeo inneggerò:
gli inni sono un dono anche per gli immortali (*Id.* XVII, 5-8).

Tanto più urgente diviene allora l'esigenza di mostrare come questa cercata, insistita, dichiarata corrispondenza dell'inno con gli encomi non sia che segno di un'essenziale, appena percettibile, irriducibilità: come si tenterà di chiarire, l'inno è e, a un tempo, non

⁷⁹ «L'inno è il canto di colui che loda, che dal greco in latino è significato “lode” perché è un canto di letizia e lode».

⁸⁰ LA BUA, *L'inno*, p. 34; La Bua rileva con fermezza la «totale assenza di *hymnus* nella lingua latina», *ivi*, p. 32.

⁸¹ EMPORIO 569, 25 sg., ILARIO, *In psalm.* 54, 1, cfr. LA BUA, *L'inno*, pp. 34-5. Del resto era stato già QUINTILIANO, nella *Institutio Oratoria*, a non mostrare alcuna esigenza di specificazione lessicale della natura innica, contentandosi di un generico “*laus*” sinanche nell'articolata trattazione delle *laudes deorum* (III, 7).

è un elogio. Esso è lode, ma solo nella misura in cui non ha ceduto a irrigidirsi in un encomio.

6. 2. Occorre dunque mostrare che è possibile riconoscere una lode innica distinta dalla lode encomiastica e, successivamente, che la filosofia esibì un certo malessere nei confronti della pratica degli elogi indirizzandosi espressamente verso quella degli inni, per ragioni che dovranno man mano apparire più chiare.

La questione di una distinzione degli inni dagli encomi apparirà del resto di prim'ordine se si terrà conto della seguente circostanza: che la letteratura greca, e in modo manifesto la poesia degli inizi, appare come interamente imperniata sul principio della lode. La lode sembra infatti comparirvi, al di là di ogni forma e di ciascuna consuetudine di genere, quale motivo essenziale della composizione, come ciò che la innerva e le concede ogni senso. La lode è cioè in origine non un tipo, il carattere distintivo di un genere specifico, ma qualcosa come un super-genere (o un anti-genere), la materia stessa di tutta la poesia al suo sorgere.⁸²

Ciò è in linea, anzitutto, con quanto si apprende dallo studio del corrispondente termine greco. Ἐπαινος è in Grecia il vocabolo in uso per “lode”, variante ionico-attica dell’epico αἶνος, che significa “cosa detta, racconto”. I dizionari etimologici riferiscono che esso è anzitutto legato alla parola, al dire dotato di senso: *épainos* «se dit d’abord de paroles, de récits chargés de sens; notamment une fable instructive» e soltanto in secondo luogo, o secondariamente, è passato a designare un elogio⁸³. Il verbo ἐπαινεῖν (“lodare”) al passivo arriva a significare persino «dire des paroles significatives» e «parler par énigmes», da cui appunto “αἴνιγμα”.

Il legame con il dire, segnalato forse per la prima volta da Hofmann nel suo saggio comparativo sulla semantica dei vocaboli greci ἔπος, μῦθος, αἶνος e λόγος, è ad oggi riconosciuto senza riserve⁸⁴: ciò significa che la lingua greca ha assegnato alla lode

⁸² Si vedano su questo aspetto anche i lavori di Marcel DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, François Maspero, Paris 1967, e di Gregory NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore and London 1979, pp. 211ss.

⁸³ Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, tome II, Klincksieck 1970, pp. 35-36; Πολύαινος, inoltre, «peut signifier “illustre” ou “aux paroles pleines de sens”».

⁸⁴ E. HOFMANN, *Qua ratione ἔπος, μῦθος, αἶνος, λόγος in antiquo Graecorum sermone adhibita sint*, diss. Göttingen 1922; cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, pp. 35ss.

anzitutto e come primario questo carattere di linguaggio, la sua sede significativa nella parola «del racconto».

Si comprende allora perché in Omero e in Esiodo in questione non sembra essere la lode in quanto inserita in un encomio oppure in un inno, ma è, piuttosto, come se la narrazione stessa, nella sua interezza, percepisse se stessa come già sempre una forma di lode, come canto, cioè, da cui si origina la decisiva potenza della gloria (*kléos*). È il canto stesso dell'aedo, lo stesso far nome dell'eroe o racconto delle sue imprese, a significarne immediatamente l'elogio, a garantire imperitura gloria.⁸⁵

Che la poesia alle sue origini si comprenda laudativa in questo senso integrale e non formalizzato è stato confermato da molti studi: «Nous sommes assurés», scriveva Émile Benveniste, «que le concept de *kléos* est un des plus anciens et des plus constants du monde indo-européen : le védique *śravas*, l'avestique *sravah-* en sont les correspondants exacts et ont exactement le même sens»⁸⁶. Similmente, Gregory Nagy, riprendendo uno studio assai fortunato di Georges Dumézil sulla corrispondenza indoeuropea della radice di lode e biasimo nel mondo romano, sosteneva con convinzione che «Indo-European society operated on the principle of counterbalancing praise and blame, primarily through the medium of poetry»⁸⁷.

Già tra le fonti antiche troviamo questa consapevolezza: in Omero, quando l'aedo riferisce del proprio canto, è la sua potenza lodativa che espone:

La Musa ispirava il cantore a cantar glorie d'eroi,
Un fatto, del quale allora la fama al cielo vasto saliva.
(*Od.* VIII, 73-4; tr. R. Calzecchi Onesti)

Similmente in Esiodo, il canto che loda e che lodando concede gloria è ripreso come il compito più alto del poeta, persino nel contesto delle *Opere*:

O Muse della Pieria che con i canti date gloria,
cantate qui Zeus e inneggiate a vostro padre,
per opera del quale gli uomini mortali parimenti oscuri e luminosi,
noti e ignoti per volere del possente Zeus.
(*HES. Op.* 1-4)

⁸⁵ In tal modo, la parola basta alla gloria, è già lode: la sola parola poetica, il solo racconto della cosa significa la sua memoria perenne, il suo ingresso nella fama immortale, senza che venga ad aver luogo qualcosa come un'esplicita celebrazione, un espresso atto di lode.

⁸⁶ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome II : Pouvoir, droit, religion*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, p. 58.

⁸⁷ G. NAGY, *The Best of the Achaeans*, p. 222. Il lavoro di Dumézil è G. DUMÉZIL, *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Gallimard, Paris 1943.

E in Pindaro il poeta sembra non solo riconoscere, ma persino rivendicare il proprio valore:

Un ospite io sono: respingendo il biasimo oscuro,
a un amico, come un'onda benevola,
l'elogio reale della sua gloria procurerò:
è la ricompensa per gli uomini dabbene.
(PIND. *Nem.* VII, 61-64)⁸⁸

Per altro verso, la meditazione antica sulla poesia sembra averne riconosciuto ben presto la sostanza laudativa. Aristotele, nella *Poetica*, ricercando la natura dell'intera arte dei poeti, attribuiva, come noto, alle «azioni» di coloro che fanno pratica di «mimesi» la qualità del «serio, elevato» (*spoudaios*) ovvero quella del «basso, di poco conto» (*phaûlos*), distinguendosi gli *ethē* rappresentati «*kakia kai aretē*», per pochezza o per virtù⁸⁹. La prima, essenziale distinzione delle arti «che imitano» è cioè per Aristotele da individuare nella natura ammirevole o spregevole, stimabile o disonorevole del loro oggetto: si ha o mimesi di «uomini migliori» (*beltious*), oppure quella di «uomini dappoco» (*cheirous*) (*Poet.* 1448 a 16-17),⁹⁰ ed è in tal modo che l'artista mostra di essere «austero» (*semnoteros*) oppure «corrivo» (*eutelesteros*). Si direbbe, cioè, che il *poiētēs* venga situato da Aristotele immediatamente rispetto all'ordine binario della lode. È il testo stesso a confermarlo, quando vi è osservato:

La poesia si distinse secondo i caratteri propri di ciascuno: i più austeri imitarono le azioni belle, di persone dello stesso tipo, i più corrivi quelli di persone dappoco, componendo all'inizio invettive («biasimi», *psogous*), come quegli altri inni ed encomi (*Poet.*, 1448 b 24-28).

Non soltanto la forma originaria della poesia è qui riconosciuta nella scelta tra il lodevole e il biasimevole, la cosa elevata o l'oggetto dappoco; ma dalla sua posa fondatrice prese avvio, secondo Aristotele, l'intera produzione poetica dell'antico. Sicché la commedia altro che non è che erede dei «giambi» (le invettive che aggiungono «riso al biasimo»), e la tragedia ha appreso il suo oggetto da «inni ed encomi», ovvero, come

⁸⁸ «Ξεῖνός εἰμι· σκοτεινὸν ἀπέχων νόγον, | ὕδατος ὅτε ῥοὰς φίλον ἐς ἄνδρ' ἄγων | κλέπς ἐτήτυμον αἰνέσω· ποτίφορος δ' ἀγαθοῖσι μισθὸς οὗτος».

⁸⁹ Sulla categoria intermedia del serio-comico (*σπουδογέλοιο*), non specificata da Aristotele, cfr. B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Editori Laterza, 1984, pp. 141ss.

⁹⁰ Solo il genere del mimo sembra riescire a sottrarsi a questa alternativa che appare inesorabile: esso infatti non rappresenta che il mero uomo, al di qua di ogni distinzione di valore o dappocchezza.

riferito poco oltre, dall'«epica», poesia somma degli uomini lodevoli (*Poet.* 1449 a 5; cfr. anche *Rhet.* I, 1366 a)⁹¹.

Aristotele conferma in tal modo, specificandolo, il perno di lode attorno a cui si governano non soltanto i generi parziali dello *hymnos* e dell'*enkōmion*, ma l'intera produzione poetica antica, tutta la *poesis* che dall'età arcaica e tardo-arcaica delle epopee raggiunge l'epoca classica della tragedia e dell'opera comica.

Ma se la lode è la radice della parola poetica antica intesa nella sua integralità, in cosa si rende necessario – occorre dunque domandarsi – distinguere il lodare innico da quello degli encomi? Che cosa significa, nella Grecia antica, *lodare*?

Quae iacerent in tenebris omnia, nisi litterarum lumen accederet.

— CICERONE, *Pro Archia*

Was bleibt aber, stiften die Dichter.

— F. HÖLDERLIN

1. *Lode poetica*

6. 1. 1. *Encomio* – Nel senso più ristretto del termine, l'encomio è una composizione poetica atta a celebrare la vita, le imprese – in generale le buone qualità – di un personaggio illustre, un eroe, o una città. Le sue origini sono state ricondotte ad epoche assai remote – stando a Plutarco, l'età dell'oro sarebbe colma di belle azioni «degne di lode» (PLUT. *Quaest. Conv.* IX, 744 d-e) –, ma è probabilmente nella lirica corale del V secolo che venne decretata la nascita di un genere. La prima forma compositiva canonizzata è stata riconosciuta dagli studiosi nell'epinicio, o “canto per la vittoria” (ἐπινίκιον μέλος). Dei suoi massimi compositori, i poeti Pindaro, Bacchilide e Simonide di Ceo, sappiamo che componevano su commissione, dietro richiesta di esponenti della società aristocratica in occasione della vittoria, nelle competizioni sportive o negli agoni artistici. Oltre agli epinici, diverse altre forme dell'encomio si svilupparono e distinsero

⁹¹ Cfr. su ciò ancora GENTILI, *Poesia e pubblico*, pp. 143ss., e, relativamente alla sfera semantica del biasimo, la scrupolosa trattazione lessicale di NAGY, *The Best of the Achaeans*, pp. 223-4.

in un arco temporale che dal V sec. a. C. raggiunse, senza quasi produrre eccezioni⁹², l'età imperiale: gli epitaffi (ἐπιτάφιος, da τάφιος, “tomba”), ovvero gli encomi per il defunto, di cui celebre iniziatore istituzionale fu senz'altro il discorso di Pericle per gli Ateniesi caduti nella spedizione di Samo; il panegirico (πανηγυρικὸς λόγος, da πανήγυρις, l'“adunanza popolare”), che incensa il popolo ed esalta la città riunita, in una virtuale continuità con gli inni nazionali degli Stati moderni (derivati dai corrispondenti *carmina patria*)⁹³; fino ai più informali *paidikà*, ovvero carmi finalizzati ad esaltare la bellezza dei fanciulli⁹⁴, e infine al vero e proprio ἐγκώμιον, il genere dell'oratoria praticato come esercizio nelle scuole della Seconda Sofistica e destinato a svuotare di dignità poetica l'antico canto di lode⁹⁵.

Nella storia che segna il genere encomiastico, che dal suo luogo sorgivo nelle più elevate espressioni poetiche del tardo-arcaico, con Pindaro e Bacchilide, degrada nella formalizzazione retorica delle scuole imperiali (spesso definita, senza esitazioni, “παίγνιά”), trovano infine spazio, in età classica, i gloriosi tentativi della sofistica gorgiana e isocratea, nelle cui opere (soprattutto il *Busiride* e *l'Evagora* per Isocrate, l'*Encomio di Elena* per Gorgia) l'esigenza retorica guarda certo all'esercizio di scuola, ma è ancora manifestamente debitrice dell'eredità poetica delle origini. In età latina, infine, l'encomio si espresse soprattutto nella forma della *laudatio funebris* e della *laudatio iudicialis*, divenendo definitivamente strumento politico-istituzionale, privo di ogni ulteriore sviluppo retorico o letterario.⁹⁶

Nei diversi sottogeneri e nelle numerose variazioni storiche, la struttura compositiva dell'encomio appare sostanzialmente la medesima, ordinata su una successione pressoché

⁹² È stata notata un parziale decadimento della pratica encomiastica durante il periodo ellenistico; sul piano della teoria non si contano che un lavoro di Filodemo, il *Peri epainou* di Teofrasto e il *Peri ton epainoumenon* di Dionigi; cfr. L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge*, I, pp. 45ss.

⁹³ La locuzione greca πάτριος ὕμνος «designa il canto rievocativo delle origini della città, presumibilmente il canto di celebrazione e di lode per i fondatori “divinizzati”, connotato dall'aggettivo πάτριος nella sua appartenenza alla tradizione romana»; è probabile tuttavia «che questa espressione formulare sia la traduzione della dizione *carmina patria*», LA BUA, *L'inno*, p. 27.

⁹⁴ Cfr. GENTILI, *Poesia e pubblico*, p. 150. DETIENNE ha sottolineato quanto fossero diffusi gli elogi pubblici nelle società antiche, in ogni genere di occasione: «dans certaines fêtes, les jeunes filles avaient le privilège de lancer des railleries à l'adresse des jeunes gens, s'ils avaient commis quelque faute; au contraire, lorsqu'ils en étaient dignes, elles faisaient longuement leur éloge public», in *Les maîtres de vérité*, p. 19. Riportando le parole di PLUT., *Lyc.*, XIV, 5. PERNOT ha parlato di «decine se non centinaia di migliaia di discorsi encomiastici», *La rhétorique de l'éloge*, I, p.102.

⁹⁵ L'elogio come genere dell'oratoria fu praticato, tra la fine del I sec. e la fine del III sec. d. C. soprattutto da autori come Dione di Prusa, Luciano ed Elio Aristide; oltre ad Aristotele, Seneca e Cicerone, teorici tardi ne furono lo Pseudo-Dionigi di Alicarnasso e Menandro il Retore. Per un approfondimento delle lunghe vicende e delle molte interne differenziazioni del genere encomiastico, rinvio al lavoro di Laurent PERNOT, *La rhétorique de l'éloge*, vol. I.

⁹⁶ Cfr. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 100ss.

invariabile, codificata probabilmente per la prima volta da Cicerone: essa si compone di lodi “biografiche”, ovvero per la nascita, la stirpe, la città; seguite da lodi “moralì”, ossia per l’educazione, gli amici, la professione, poi l’etica, il valore, infine le azioni (*epitedeumata* o *epitedeusis*, ovverosia ciò che si è scelto di fare ad esempio in gioventù), gli eventi e le imprese⁹⁷. Quanto ai suoi oggetti, l’encomio ne rivela uno spettro a tal punto esteso da vanificare ogni tentativo di circoscrizione: se eroi e uomini valenti ne costituirono il contenuto privilegiato (nonché quello originario), nondimeno si diedero ben presto, numerosi, elogi alle città⁹⁸, alle popolazioni, agli eserciti, ai personaggi del mito, e, con l’approssimarsi della forma oratoria, agli animali, alle piante e ad ogni sorta di oggetto inanimato – persino al sale, che in una canzonatura divenuta celebre e infine impostasi tra le testimonianze è paradigma della più radicale arbitrarietà raggiunta, ad un certo momento della loro storia, dalle lodi encomiastiche⁹⁹.

6. 1. 2. L’importanza, per il mondo greco, di un istituto come quello dell’encomio è pari almeno alla considerazione che esso ebbe per l’*areté*, la virtù, l’eccellenza. Nel canto, scriveva Pindaro, «la luce delle belle opere s’irradia eternamente su terra e mare» (*Istmiche*, IV, 40). Ciò che è bello e buono, nella concezione antica, deve essere rivelato, emergere alla presenza: «i nobili», scriveva ancora Pindaro, «portano fuori il bello» (*Pitiche*, III, 83). Come ha osservato acutamente Gianni Carchia, «per essere celebrata, la virtù ha bisogno del canto. Il canto sancisce, in certo modo, un vincolo fra l’azione del singolo e quella della comunità»¹⁰⁰. La lode cioè si dà anzitutto nell’encomio come il luogo di esaltazione della virtù, della sua illuminazione, del suo farsi nota: «i *kala erga*, le belle imprese, sono sempre, grazie alla poesia, *koina kala*, belle comunitariamente»¹⁰¹.

Il compito della lode encomiastica allora, almeno nella concezione delle origini, fu ben altro che il semplice lodare l’eroe: attraverso la «sublimazione armonica di ogni tensione», scrive ancora Carchia¹⁰², Pindaro affiderebbe alla sua poesia laudativa il

⁹⁷ «La naissance de l’*enkômion* est dominée par cette tension entre récit chronologique et portrait moral», PERNOT, I, p. 138 ; cfr. pp. 163-4.

⁹⁸ L’*enkômion poleos* e le *laudes urbium* erano molto diffuse, da Omero e Pindaro, passando per i tragici, fino, ovviamente, all’età imperiale. «Laudantur urbes similiter atque homines», notava Quintiliano (III, 7, 26).

⁹⁹ Cfr. PLAT. *Symp.* 177 b. Luciano compose inoltre un *Elogio della mosca*, Achille Tazio un elogio alle rose e uno alla zanzara; Ermogene scrisse encomi per le piante e di Dione di Prusa è noto un *Elogio della chioma*, cui avrebbe risposto Sinesio con un *Elogio della calvizie*.

¹⁰⁰ Gianni CARCHIA, *L’estetica antica*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, p. 11.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 13.

¹⁰² *Ivi*, p. 18.

compito di mostrare la verità dell'armonia del mondo, la sua luce, che sola vince «sull'oscuro del cosmo». La celebrazione dell'atleta significa cioè nientemeno che la percezione e l'apertura di uno «spazio di immortalità nel caduco».

Ciò che infatti è davvero celebrato nella poesia, e in particolare nella pindarica, è ciò che si spinge fino al limite dell'umano (come nella X *Pitica* pindarica, in cui Perseo vince sulla Medusa, e si approssima al mondo beato degli Iperborei).

In quell'esaltazione di un solo uomo, della sua magnifica, quasi oltremondana *areté*, o al più di un eroe a lui vicino, si darebbe cioè l'apertura di uno spazio di "luce", di verità in mezzo all'incombere continuo della menzogna: «c'è un proverbio tra gli uomini: se qualcosa di bello è stato realizzato | non lo si deve disprezzare tacendo» (*Pitiche* IX, 6 ss.). La «responsabilità» del poeta è, in tal modo, anzitutto quella di trovare il «bello» in ciò che si dà, riconsegnandolo con il suo lodare al regno dell'immortalità cui appartiene.

Che ciò avvenga all'interno della comunità, è in ragione di ciò che Kerényi ha ricondotto a una «visione festiva», a una forma di «contemplazione» dell'immortalità: «la festa religiosa, la festa cultuale, è mirabile visione di quella festa originaria, di quel banchetto divino durante il quale, nell'età aurea, prima dell'ordine attuale del mondo, banchettarono insieme gli uomini e gli dèi»¹⁰³. È solo per mezzo della festa «che siamo innalzati su di un piano dove tutto è "come al primo giorno", splendente, nuovo e "primigenio"; dove si è uniti agli dèi, dove anzi si diventa dèi; dove spira un alito di creazione e dove si partecipa alla creazione. Questa è l'essenza della festa».¹⁰⁴

Lodare, per il mondo greco, significa dunque anzitutto questo: non soltanto portare alla gloria e allo splendore l'*arete*, illuminarla e diffonderla nella comunità, ma, al tempo stesso, «condurre alla contemplazione – entro l'evento festivo – della forma eterna dell'armonia, dischiudere il regno degli Iperborei, il dominio immortale di Apollo. Il canto è, così, riassorbimento perenne dell'evento nella forma»¹⁰⁵.

6. 1. 3. È tuttavia proprio in virtù della sua facoltà di illuminare e dare memoria a ciò che manifesta nel mondo la propria *areté*, che l'encomio, ben presto, si rovesciò nel suo contrario. Esso divenne «un insostituibile mezzo di persuasione al servizio del proprio prestigio e del potere politico»¹⁰⁶: venne sottomesso, cioè, alle istanze della retorica e a quelle della sofistica.

¹⁰³ K. KERÉNYI, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Zanichelli, Bologna 1940, pp. 47-48.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ CARCHIA, *L'estetica antica*, p. 24.

¹⁰⁶ Nota introduttiva di GENTILI a PINDARO, *Le Pitiche*, p. XIV.

È possibile comprendere il rovesciamento della lode encomiastica, la dualità della gloria e della lode, attraverso l'immagine antica di Afrodite. Afrodite, come è stato mostrato, è anzitutto figura radiosa; essa è "aurea", come l'epiteto che a lei sempre riserva Omero (*Il. IX*, 389); è cioè la bellezza di ciò che viene alla luce, che viene ad apparire – anche nel senso letterale del venire al mondo, del nascere, come il mito della sua nascita raccontato da Esiodo nella *Teogonia*. Questa luce anima la poesia tutta, e in Pindaro emerge nel modo più pieno e più consapevole: «ciò che è il *kalos* sul piano dell'essere naturale, è la *charis* sul piano dell'essere sociale»¹⁰⁷. Al contempo, tuttavia, Afrodite custodisce in sé un'ambivalenza: essa è, oltre a luce e splendore di bellezza, a un tempo ombra, lato oscuro, «tensione ad Ares»: è la forza seduttiva e persuasiva a cui non si riesce a resistere. «Tutto nasce dal fatto che nella figura persuasiva e seduttrice di Afrodite si annida anche il momento dell'inganno»¹⁰⁸. L'*eulogia* nasconde dietro la propria luce la possibilità di una scissione, dell'inganno: è il luogo in cui può inserirsi la pratica della sofistica.

Nell'encomio antico, due aspetti vennero ben presto a imporsi: la cattura di quella «luce sulla virtù» in un'esaltazione indifferente alla qualità reale del proprio oggetto; e, conseguentemente, una concezione della parola come meramente strumentale, attiva e in grado di determinare la realtà – privata di ogni sua indipendenza.

È soprattutto agli studi di Marcel Detienne che si deve la messa in evidenza del nesso che unisce la poesia antica, e la sua materia kleotica, con la sfera politica della sovranità. Egli si è spinto al punto di identificare il poeta con l'istanza suprema della politica arcaica. *Kléos* è infatti la gloria che si sviluppa «de bouche en bouche», «de génération en génération», e il suo effetto non è quello di un semplice racconto, ma della determinazione fondamentale (personale e sociale) dell'uomo cantato: l'uomo non si riconosce più nei suoi atti, poiché «l'exploit, une fois accompli, ne prend forme qu'à travers la parole de louange».¹⁰⁹ Ciò è a tal punto determinante, che «en définitive, un homme vaut ce que vaut son logos»: non v'è azione eroica che non sia già parte delle *gesta*, che non abbia assunto la materia del canto.

È sufficiente rileggere alcuni dei passi più celebri dell'*Iliade* per convincersi dell'inesorabilità delle determinazioni della gloria e dell'opportunità delle riflessioni di Detienne:

Non intendo morire senza lotta, non senza gloria
Ma con grandi imprese che anche ai futuri siano raccontate»
(*Il. XXII*, 304, parla Ettore)

¹⁰⁷ CARCHIA, *L'estetica antica*, p. 12.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 17.

¹⁰⁹ M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité*, p. 20.

La madre Teti, la dea dai piedi d'argento, mi disse
Che due sorti mi portano al termine di morte;
Se, rimanendo, combatto intorno a Troia,
Perirà il mio ritorno, la gloria però sarà eterna (*kléos aphthiton estai*);
Se invece torno a casa, alla mia patria terra,
perirà la nobile gloria, ma a lungo la vita
godrò, non verrà subito a me destino di morte.
(*Il. IX, 410-16, parla Achille*)

In questo senso, Detienne poteva concludere che, già per l'epica arcaica, le «poète est avant tout un fonctionnaire de la souveraineté», poiché sono proprio «les maîtres de la Louange, les servants des Muses qui décident de la valeur d'un guerrier»¹¹⁰.

Quando l'encomio perde la sua connotazione originaria, che ancora in Pindaro riusciva a segnalarsi, la parola di lode assume una configurazione particolare. Essa intreccia, anzitutto, un particolare rapporto con il tempo: si eleva cioè a ricettacolo di ciò che bisogna sapere, di quel che occorre tenere in memoria. Raccontando, infatti, l'elogio pretende a un compito sostitutivo: esso si impone quale fonte primaria di trasmissione della conoscenza, di ciò che merita la memoria e istituisce ciò che è stato. Come Enea ricorda ad Achille, «è sufficiente ascoltare i racconti celebri tra gli uomini» (*Il. XX, 203-4*): la lode è custode di ciò che è accaduto; essa è la principale depositaria del sapere del passato e della determinazione, attraverso di quello, di ciò che sarà. È in adempimento di *questo compito di sapienza*, che l'elogio consegna il nome alla storia:

Così tu neppur morendo il nome perdesti, ma sempre
Fra tutti gli uomini gloria avrai nobile, o Achille (*Od. XXIV, 93*).

Il legame di gloria, nome e memoria è tale che i filologi hanno ricondotto persino la tenace stabilità storica del termine (gr. *onoma*, lat. *nōmen*, ing. *name*, a. ind. *nāma*, etc.) al suo nesso costante con il *kleos*: «stabilità e definitezza sono dovute al suo coinvolgimento al dominio del tema poetico della 'gloria': il nome di un uomo, ma anche quello di un dio, è reso famoso dal poeta che canta le sue imprese, e lo fa udire agli

¹¹⁰ *Ibid.* Il fatto che Detienne si impegni, per tutta la parte successiva, a mostrare l'affinità di funzioni tra l'antico poeta e il re – tra la parola poetica e le procedure divinatorie e di giustizia (cfr. ad es. p. 49) – mostra chiaramente come la natura laudativa della parola sveli prima o dopo il suo legame con la politica: con la consacrazione del potere.

altri»¹¹¹. Così «il nome ‘si perde, perisce’ come un uomo»¹¹², e di Itaca è il nome (ovvero la sua gloria) ciò che «giunse fino a Troia» (*Od.* XIII, 248)¹¹³. «Le véritable combat», scriveva Portulas, «est celui du poète qui essaie de redresser hors du temps l’ancienne réputation»¹¹⁴: se la lode non ha tempo, se partecipa in qualche modo dell’eterno, ciò che fa precisamente l’encomio è catturare questa natura senza tempo ed applicarla alla contingenza della morte, facendo del genere funereo per eccellenza la fonte di tutto ciò che deve essere conosciuto, tenuto in memoria¹¹⁵.

In secondo luogo, la lode encomiastica risiede nella lingua nella misura in cui le conferisce una speciale forma di *performatività*, rendendola una parola-atto. Come è più volte emerso, la parola poetica «realizza», κρᾶννει: «la parole une fois articulée», commentava ancora Detienne, «devient une puissance, une force, une action»¹¹⁶. Ma se ciò è vero, allora può dirsi che, per la poesia che si innesta sulla lode, vale che non sia il *logos* a commemorare ciò che accade al di fuori di esso, ma avvenga piuttosto il contrario: è la sfera del mondo di fuori ad essere determinata e ad agire come uno specchio di ciò che accade nella parola.

Se rileggiamo ancora una volta le parole di Detienne ciò si mostra con grande efficacia: «par la puissance de sa parole, le poète fait d’un simple mortel ‘l’égal d’un Roi’; il lui confère l’Être, la Réalité; sa louange est qualifiée d’ἔτιμος»¹¹⁷; sicché, in definitiva, «il

¹¹¹ Daniele GAMBARARA, *Alle fonti della filosofia del linguaggio: “lingua” e “nomi” nella cultura greca arcaica*, Bulzoni, Roma 1984, p. 108. Nella stessa direzione andrebbe la circostanza per cui, nonostante in epoca arcaica “nome” (*onoma*) venisse usato esclusivamente per i nomi propri di persona, sono attestate eccezioni nelle culture antiche soltanto per oggetti ritenuti di grande valore (come gli oggetti appartenenti al re, oppure le armi o le pietre preziose); cfr. *ivi*, p. 109.

¹¹² *Ivi*, p. 144.

¹¹³ Cfr. anche HOR. *Carm.* IV, 8 e 9. La «gloria imperitura», «ricompensa suprema del guerriero», desiderio dell’eroe al di sopra di tutto, diviene non a caso fin da subito un’espressione formulare della parola poetica, che si ripete identica nelle varianti dell’indoeuropeo. Come è stato notato dagli studiosi, essa corrisponde nel greco omerico a *kléos áphthiton*, nel vedico a *śravas akṣitam*, con identico valore formulare: «La langue poétique conserve en grec et en védique une même expression formulaire : ‘gloire impérissable’, désignant la récompense suprême du guerrier, cette ‘gloire impérissable’ que le héros indo-européen souhaite par-dessus tout, pour laquelle il donnerait sa vie.», Cfr. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire*, II, p. 58.

¹¹⁴ PORTULAS, *Lectura de Pindar*, pp. 202-3.

¹¹⁵ Di questa opera di prolungamento del non-tempo in un tempo politico possiamo elevare forse a testimonianza il progressivo mutamento degli encomi da lodi di personaggi illustri del passato o, ancor più, del mito, a elogi di personalità contemporanee: un sapere immediatamente spendibile all’interno della comunità. In epoca imperiale, teatro di «une irrésistible ascension de l’éloge rhétorique», non resta che un’attenzione insistente per l’elogio dei soli contemporanei: «C’est en somme la victoire de l’Évagoras sur l’Éloge d’Hélène», PERNOT, I, p. 76.

¹¹⁶ DETIENNE, *Les maîtres de vérité*, pp. 53-4.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 21.

n'y a pas à ce niveau de distance entre la parole et l'acte». ¹¹⁸ La parola originaria di lode non soltanto celebra, ma fa essere, pone a realtà le gesta e le rende dunque disponibili alla memoria.

Se il poeta, per ragioni storiche e contestuali, è «sovrano», ciò è allora perché la sua parola, lungi dal descrivere o rendere conto (λόγον δίδοναι) della realtà – lungi dall'adempire, cioè, a quel compito «apofantico» che la filosofia, fin da Platone, le avrebbe assegnato ¹¹⁹ –, è in grado di caricarsi di sovranità: essa è azione, ciò che determina la persona tutta dell'eroe e che ne compie dunque l'unica forma di esistenza.

L'*enkomion*, allora, è poesia resasi inseparabile dal suo uso politico, dalla sua funzione sociale: in esso non è più distinguibile un nucleo di lode che non sia già sempre votato (per sua stessa natura) all'appannaggio esclusivo del sapere; alla celebrazione incondizionata della vittoria; all'incensamento, ora letterario ora istituzionalizzato, del potere e delle sue disposizioni. L'originaria relazione all'*areté*, alla sua capacità di accedere a una dimensione di compiuta perfezione, sembra così indietreggiare a vantaggio di una parola che crea essa stessa la realtà da lodare.

Dichten: Diss unschuldigste aller Geschäfte.

— F. HÖLDERLIN

6. 1. 4. *L'encomio di Gorgia* – La parola di lode e di biasimo conosce il suo compimento nella sofistica gorgiana. Non soltanto perché l'oggetto del suo lavoro più rilevante, l'ΕΛΕΝΗΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ, è concepito e si presenta come un elogio (un “ἐγκώμιον” è definito, oltre che dal titolo, dallo stesso Gorgia al paragrafo 21, ciò che non basterà a mitigare la contrarietà di molti critici del nostro tempo ¹²⁰), ma nella misura

¹¹⁸ *Ivi*, p. 53. Si noti come non dissimili saranno le conclusioni di Barbara CASSIN a proposito della retorica di età classica: definendo la circostanza una «logologie», ella osserva che «le discours fait l'être, l'être est un effet du dire», in *L'Effet sophistique*, Gallimard, Paris 1984, p. 73.

¹¹⁹ Frédérique ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Vrin, Paris 1997, p. 14, pp. 47-51.

¹²⁰ I quali tendono perlopiù a riconoscerci qualcosa come un'apologia, almeno nella sua parte centrale; cfr. M. UNTERSTEINER, *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, 1949, vol. II, p. 88 e B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris 1995, p. 66; l'ambiguità era già stata segnalata di Otto IMMISCH, editore del testo, che distingueva una suddivisione in *proemium* (§§ 1-2), *encomium* (§§ 3-5) e *apologia* (§§ 6-20), a sua volta scomposta in ulteriori sottosezioni, cfr. *Gorgiae Helena recognovit et interpretatus est Otto Immisch*, Berlin

in cui l'esordio di quel celebre discorso riesce a definire il compito proprio della parola in termini che appaiono inequivocabili. In Gorgia, lode e biasimo sono naturalmente, immediatamente, essenzialmente implicati nel mondo (nella parola sul mondo). Tutto, in quanto legato al «κόσμος» oppure discosto da esso, è per questo stesso immediatamente oggetto di lode o meritorio di biasimo: «Uomo, donna, discorso, opera, città, azione: occorre che sia lodato ciò che è degno di lode, che si getti biasimo su quanto ne è indegno» (*Hel.* 1, a esplicazione dell'incipit).¹²¹

Di tal sorta è il coinvolgimento del dire nel lodare, che lo stesso criterio di “giustezza” – la ὀρθότης o “correttezza” che da Eraclito a Platone e fino alla filologia tarda avrebbe segnato il discrimine di legittimità di ogni linguaggio – è integralmente riformulato sulle ragioni, solo apparentemente estrinseche, della lode: «è un errore (ἀμαθία) oltre che una stoltezza (ἀμαρθία), biasimare quel che è da lodare e lodare quel che è da biasimare. Dovere dello stesso uomo è parlare correttamente (λέξαι...ὀρθῶς) e confutare i biasimatori di Elena» (*Hel.* 2). Non v'è rettitudine né correttezza se non rendendo lodi al lodevole, biasimo al riprovevole: Gorgia scruta dall'esterno l'antico *kleos* e decide di compierlo in un definitivo, solenne encomio di “giustizia”.¹²²

Tutto il linguaggio è coinvolto nella determinazione della buona e della cattiva sorte: il privilegio, che fu omerico e poi esiodeo, dell'endiadi «φήμη-μνήμη» – di fama che segue e si confonde con il nome e di memoria da cui, in questo omeoteleuto divenuto inesorabile, dipendono la vita come la poesia – è sottratto alla poetica degli antichi e forzatamente ricondotto ad ogni parlare «esente da errore»: Elena è la «donna su cui concorde e unanime si è espressa tanto l'infalibile sapienza dei poeti quanto il funesto presagio del nome, il quale ha generato la memoria di inesorabili sciagure»¹²³, ed è per questo che, come Gorgia stesso annuncia, egli ha «deciso, interpretando la tradizione, di

und Leipzig, 1927, pp. 7 ss. La precisazione non sarebbe di alcun interesse se non fosse che, presentando il proprio testo come un “encomio”, Gorgia deve evidentemente aver inteso dar mostra di sé quale diretto erede, in una continuità riformatrice, della tradizione poetica precedente.

¹²¹ «ἄνδρα δὲ καὶ γυναῖκα καὶ λόγον καὶ ἔργον καὶ πόλιν καὶ πρᾶγμα χρῆ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιθεῖναι». «Il principio dell' *Encomio* col tema del κόσμος parte da un motivo poetico, caratteristico degli scolii conviviali», E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico*, 1938, p. 197.

¹²² Quando allora Siriano sosterrà, in un passo del suo commento ad Ermogene, che «Gorgia trasferì lo stile poetico ai discorsi politici» (*Comm. In Hermogenis librum I, 11, 20 Rabe*), egli darà mostra di non comprendere come non sia affatto in questione, qui, un trasferimento; ciò che ha luogo è piuttosto, come abbiamo visto, il venire a compiersi di quella parola: la poesia laudativa ha la sua origine – lo statuto del suo proprio linguaggio – nella politica, ed in Gorgia essa non trova che la propria dimora definitiva.

¹²³ «γυναῖκα περὶ ἧς ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος γέγονεν ἢ τε τῶν ποιητῶν <...> <ἢ τε τῶν> ἀκουσάντων πίστις ἢ τε τοῦ ὀνόματος φήμη, ὃ τῶν συμφορῶν μνήμη γέγονεν». Seguo qui e nel passaggio successivo la traduzione, parzialmente modificata e integrata, di Fortunato PASQUALINO, *Encomio di Elena e altri scritti*, ed. Paoline, 1962, in quanto particolarmente efficace nella resa espressiva. La «infalibile sapienza» dei poeti è interpolazione del traduttore, essendo il testo corrotto. Altri, tra cui Francesco DONADI, nell'ed. L'Erma di Bretschneider, 1982, preferiscono un più tecnico «narrazione».

liberare quella donna se non dalla trista fama che lei gode, almeno dalla sua accusa, e, mostrando che gli accusatori dicono il falso e indicando la verità, porre fine all'ignoranza» (*Hel.* 2).

Occorre tenere a mente questa integrale significazione del *logos* nella lode per comprendere l'efficacia di una preziosa indicazione offerta dal testo gorgiano. Una lettura attenta dell'encomio suggerisce infatti che Gorgia possa aver tenuto in conto due configurazioni, diverse e complementari, del «λόγος». Nel passaggio in cui ha avvio la trattazione della parola che «costrinse Elena» (§§ 8-14) – che, insieme con la violenza, la necessità, gli accadimenti (τύχη), gli dèi ed Eros, ha parimenti il valore di ciò che scagiona la donna dalle accuse, rendendola vittima e non responsabile dell'atto compiuto –, il testo sembra insistere su una essenziale distinzione.

Si direbbe che, da un lato, Gorgia intenda porre a oggetto la «parola poetica per intero» (τὴν ποίησιν ἅπασαν), della quale i più «hanno esperienza». Caratterizzata dall'uso del metro, la sua prestazione propria consiste nel provocare negli astanti turbamento, infondendo soggezione a mezzo di patimento:

Io considero e definisco la poesia nella sua intrezza un *logos* che ha il metro: in chi la ascolti sopraggiunge un brivido carico di terrore, pietà che esige lacrime, rimpianto che vagheggia il suo dolore; e l'animo, di fronte alla buona e alla cattiva sorte d'impresie e corpi altrui, soffre, attraverso il *logos*, come se fosse una pena sua propria. (*Hel.* 9)¹²⁴

D'altro canto, però, nell'esprimere poche righe addietro l'intenzione di mostrare la potenza propria del *logos* – quella che, analoga alle inesorabili «opere degli dèi», potrebbe aver indotto Elena a compiere l'atto nefasto –, Gorgia ne aveva tracciato una descrizione affatto opposta, speculare e come alternativa a quella della poesia:

gran signore è il *logos*, che in minutissimo corpo, e assolutamente invisibile, porta a compimento le opere più divine: esso è infatti in grado *far cessare la paura, di portar via la tristezza, di provocare il piacere, di accrescere la pietà*. (*Hel.* 8)¹²⁵

Se l'esperienza comune della potenza irresistibile del *logos* è quella «sofferta» della parola poetica, il *logos* «divino» di cui Gorgia intende riferire sembra qui essere una

¹²⁴ «τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἧς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθήης, ἐπ' ἄλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἰδίον τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχὴ», trad. di F. DONADI, in parte modificata. Sia qui notato che la determinazione di effetti interamente negativi della poesia coincide con quella tracciata da Platone nello *Ione*: il rapsodo Ione ammette di essere sconvolto egli stesso dalle emozioni a ripercorrere il canto di Omero: «gli occhi mi si empiono di lacrime; se v'è qualcosa che atterrisce e spaventa, i capelli mi si rizzano sulla fronte per la paura e il cuore prende a palpitare», PLAT. *Ion.* 535 c-d.

¹²⁵ «λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς συμκροτάτω σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειώτατα ἔργα ἀποτελεῖ: δύνата γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι».

parola di altra natura: non soltanto perché, come tutti i commentatori fin dal celebre lavoro di Eduard Norden hanno avuto modo di notare, Gorgia si presenta come il primo, grande contestatore della poesia – e insieme illustre erede dei suoi privilegi –¹²⁶, ma nella misura in cui le sue stesse parole sono a questa altezza assai eloquenti. Dopo aver descritto gli effetti funesti dell'arte poetica, Gorgia annuncia infatti immediatamente:

occorre ora passare a un altro *logos*. (*Hel.* 9-10)

Specificando significativamente:

I canti ispirati e a mezzo dei *logoi*, infatti, avvicinano il piacere, allontanano il dolore. (*ibid.*)¹²⁷

La potenza divina della parola, di cui i più hanno un'immagine vaga («δόξη») nel turbamento che segue al linguaggio metrico, bisogna che venga ora infine dimostrata («δείξω»), *passando oltre* i limiti della poesia: occorre ritrovarla nella sua delizia, quale luogo di scaturigine del piacere.

Una singolare suggestione accompagna questa espressione di transito («πρὸς ἄλλο ἀπ'ἄλλου μεταστῶ λόγον») apparentemente priva di ogni rilievo. La sua problematicità, pur riconosciuta senza riserve, non ha condotto a una comprensione definitiva. Gli studiosi hanno certo rilevato uno «stacco netto», una rottura sensibile della linearità, anche stilistica, del discorso¹²⁸; ma ancora il più recente tentativo di venirne a capo ha inteso smorzare la straordinarietà di un'interruzione tanto inattesa: «L'expression ainsi placée [...] est susceptible d'équivoque : ce n'est pas seulement l'annonce que Gorgias passe maintenant à un autre argument, c'est aussi qu'il *met en pratique* cette persuasion qu'il vient de définir comme faisant passer quelque chose d'un autre à l'autre, création d'un propre à partir d'un étranger»¹²⁹.

¹²⁶ Cfr. Eduard NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 1898, e Jaume PÒRTULAS, *Lode poetica e encomio sofistico: la verità di Pindaro e quella di Gorgia*, «Lexis», 7/8, 1991, (pp. 91-112), p. 110: «Gorgia si misura con la poesia lirica, e soprattutto con quella di carattere encomiastico»; egli ha «preso in prestito alla tradizione poetica ancestrale buona parte del prestigio che vuole per il suo nuovo mezzo di espressione».

¹²⁷ «φέρει δὴ πρὸς ἄλλο ἀπ'ἄλλου μεταστῶ λόγον. αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπὶ δαὶ ἐπαγωγὸι ἡδονῆς, ἀπαγωγὸι λύπης γίνονται». Si noti la raffinatezza, perlopiù trascurata dalle traduzioni moderne ma invece in grado di confermare le intenzioni dell'oratore di passare a un *logos* antitetico, di accostare per opporli «ἐπ-αγωγὸι» (“avvicinano” il piacere) e «ἀπ-αγωγὸι» (“allontanano” il dolore). Essenziale in questo passo è inoltre la presenza del «γάρ», inspiegabilmente omissso di frequente nelle traduzioni: il *logos* degli epòdi è necessariamente diverso, *infatti* allontana il dolore.

¹²⁸ Cfr. M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, p. 146 e il commento all'ed. dell'*Encomio* a cura di M. GIROTTO BEVILACQUA e A. TROCINI CERRINA, Torino 1996, p. 50 ss.

¹²⁹ B. CASSIN, *L'effet sophistique*, p. 145, n. 1. Non dissimile la convinzione di M. UNTERSTEINER: «lo svolgimento delle idee non procede a nuove conquiste, perché, invece, vuole approfondire quanto già

La suggestione nella lettura del «passaggio» ci è offerta da un'interessante intuizione di Jaume Portulas, che in un breve saggio del 1991 suggeriva, senza trarne tutte le conseguenze, una derivazione dell'encomio gorgiano dalle odi pindariche¹³⁰. Gorgia avrebbe potuto avere in mente un preciso passo di Pindaro contenuto nella decima *Pitica*. Il riferimento alla fonte è notevole, dal momento che essa ha oggetto nulla meno che una definizione della natura degli inni:

L'ottimo degli inni di lode
dall'uno all'altro *logos* come un'ape va saltando.
(PIND. *Pit.* X, 53-54)¹³¹

Non occorre mettersi alla ricerca di testimonianze certe di contatto tra la formazione di Gorgia e la poesia pindarica – prove di cui del resto lo stesso Portulas si occupa sufficientemente – per convincersi dell'opportunità e della fondatezza dell'osservazione. Per un verso, infatti, e come si vedrà più dettagliatamente, la storia dell'inno antico è una storia di «passaggi da un *logos* all'altro», da un canto al successivo: negli inni omerici è frequente il riferimento a proprio inno nella forma di un «passaggio»: «così io ti saluto col mio canto, e con te tutte le dee; ma io te per prima, e da te, comincio a cantare; e dopo aver cominciato da te passerò a un altro inno» (μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον)» (*HH*, IX: *ad Artemide*, vv. 7-9); «Salve, o dea, signora della ospitale Cipro: dopo aver cominciato da te, io passerò a un altro inno» (*HH*, V: *ad Afrodite*, vv. 292-3); «Così io ti saluto, figlio di Zeus e di Maia: e dopo aver cominciato da te, passerò a un altro inno» (*HH*, XVIII: *a Ermes*, vv. 10-11); «Ed io e di te e di un canto ulteriore mi ricorderò» (*HH*, II: *a Demetra*, v. 495).

Per altro verso, però, è lo stesso testo di Gorgia che, appena qualche battuta oltre e in un gesto che ora non può che apparire straordinario, riconduce il *logos* di cui è in questione a una determinazione ben precisa. Egli chiama sorprendentemente quei nuovi

detto», *I Sofisti*, p. 187. Della stessa opinione A. GARZYA, *Gorgia e l'ΑΠΙATH della tragedia*, in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, I, Urbino 1987, (pp. 245-60), p. 254. Sembra invece essere del nostro stesso avviso Roberto VELARDI, *Parola poetica e canto magico nella teoria gorgiana del discorso*, in *Lirica greca e latina. Atti del convegno di studi polacco-italiano, Poznan 2-5 maggio 1990*, «A.I.O.N. Annali dell'istituto universitario orientale di Napoli», n. XII, 1990, (pp. 151-65), p. 161: «esistono, a mio giudizio, validi motivi per ritenere che Gorgia, nei due paragrafi, non affronti la stessa materia, ma in ciascuno tratti un diverso genere di discorso».

¹³⁰ J. PORTULAS, *Lode poetica*, pp. 91-112.

¹³¹ «ἐγκωμίων γὰρ ἄτως ὕμνων | ἐπ' ἄλλοι' ἄλλον ὥστε μέλισσα θύνει λόγον»; «ἄτως» è letteralmente il “fiore”, nel senso dell’“esemplare migliore”, degli inni encomiastici. Ha notato per primo la risonanza tra questi versi pindarici e l'enigmatico passo di Gorgia UNTERSTEINER, *I Sofisti*, p. 103, seguito da PORTULAS, *Lode poetica*, p. 105.

logoi degli «inni». Quel *logos* potente come un dio e che, con un salto, si affranca infine dalla poesia come intero, è infatti il vero responsabile della condotta di Elena:

τις οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην † ὕμνος ἦλθεν † ὁμοίως ἄν οὐ νέαν οὔσαν, ὥσπερ εἰ βιαστήριον, βία ἀρπασθῆναι ; [† τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξῆν ὁ δὲ νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὁ εἰδὼς ἔξει μὲν οὖν, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει †] (*Hel.* 12).

Quale ragione dunque impedisce che ad Elena † un inno la condusse †, non essendo più giovane, come se il più forte, con forza fosse rapita? ...[*intraducibile*].¹³²

Molte ipotesi sono state addotte ad interpretazione del passo. Esse hanno coinciso perlopiù con tentativi, non di rado maldestri, di interpolazione del testo greco: il luogo testuale che accoglie quest'apparizione dell'inno è infatti così promettente quanto sciaguratamente incerto. La sua definitiva impraticabilità è stata da tempo decretata dagli studiosi, che lo hanno elevato a «*locus deperditus*», un «relitto di un più ampio discorso, o parte di una glossa naturalizzata nel testo» (Donadi), in ogni caso «paragrafo oscuro» (Diès), «in qualche modo guasto» (Bona)¹³³.

L'inaccessibilità del testo, tuttavia, se pure ostacola l'azzardo di ogni ipotesi ricostruttiva, non esclude per questo la ricerca di tracce rivelatrici.

Gorgia ha chiamato "inno" la parola che convinse Elena in un passo in cui egli aveva, per così dire, predisposto un comune passaggio verso la parola innica. Tutta la potenza del *logos* che «compie opere divine» è ora affidata all'inno: è un «inno» – la parola in quanto "innica" – che si impone su Elena, esentandola dalla colpa dell'azione compiuta.

Occorre non lasciarsi tentare dall'invito che lo stato precario del testo muove verso una frettolosa interpretazione di quel *logos*. La forza dell'«inno» non coincide affatto, come forse potrebbe a un primo sguardo apparire, con la sua capacità di indurre in inganno. E ciò non soltanto perché, come è stato efficacemente mostrato, non avrebbe senso, a rigore, parlare per Gorgia di un *logos* come anzitutto caratterizzato da un'indole ingannatrice, nel senso stretto del termine. Scrive ad esempio Carlo Diano, chiarendo questo aspetto:

¹³² F. DONADI traduce: «Qual causa mai può impedire che anche Elena [*giunse un inno*], benché non più giovane, fosse rapita con la violenza, quasi che essa fosse luogo alla violenza deputato?». La parte *intraducibile*, lasciata da parte dai traduttori e dai commentatori, può forse, seppur in modo assai vago e del tutto impreciso, essere immaginata affine a quanto segue: «il *nous* infatti rese possibile quello della persuasione e inoltre se necessariamente colui che sa porterà, allora ebbe quella stessa potenza».

¹³³ Ciò che non ha impedito, come spesso accade, di essere «per fortuna tutti d'accordo in ciò che rispetta il senso del passo», cfr. PORTULAS, *Lode poetica e encomio sofisticato*, p. 105.

Ora il punto è questo: se l'arte è inganno, non lo è come menzogna dell'artista, ma perché la realtà stessa è inganno. Questo inganno, ο ψεύδος, è ontologico e non psicologico, è lo ψεύδος dell'"è" che può essere "è", "non è" ed "è e non è" insieme, e in sé non è nulla [...]. Ne segue che la parola, perduta ogni distinzione di vero e falso, non può agire più come segno logico, ma solo come strumento psicologico, in un gioco di suoni che allettano e di parvenze che operano sulla parte irrazionale dell'uomo e ne sollecitano gli affetti. Di qui la tecnica retorica e stilistica con la quale Gorgia stupì i suoi contemporanei, e che, per le premesse da cui muove, è qualche cosa di più di un fatto letterario.¹³⁴

Ancora altrove è stato notato come il *logos* in questione, se certo non può dirsi un «*logos* secondo verità», «nemmeno si può dire, però, ch'esso sia falso. La sua efficacia grandissima si esplica in un ambito in cui è impossibile – e assurdo – porre il problema del vero e del falso, del bene e del male»¹³⁵.

E del resto è lo stesso Gorgia a specificare, circoscrivendolo, il luogo proprio della potenza ingannevole del *logos*, riconoscendolo in due «arti» seconde, derivate da quel nucleo originario:

Congiunta all'anima, infatti, la potenza del canto affascina e convince e conduce con il fascino. Ma del fascino e della magia vi sono due arti, le quali sono errori dell'anima e sbagli dell'opinione. E quanti riguardo a quante cose quant'altri ne convinsero e convincono plasmando un *logos* falso! Se infatti, da una parte, tutti avessero memoria riguardo a tutte le cose passate e presenti e avessero previsione delle future, quel *logos* stesso non allo stesso modo ingannerebbe (*Hel.* 11).

Se, come sembra, gli «errori» («dell'anima e dell'opinione») compiuti dalle «due *technai*» coincidono con l'errore morale e l'errore conoscitivo (la ἀμαθία e la ἀμαρτία) che ad esordio del testo erano stati attribuiti a chi scambiasse biasimo per lode, tessesse elogi al riprovevole, allora non si ha ragione di credere che quell'«inno» persuasore – la sua opera divina verso cui Gorgia ha dichiarato di voler passare e di cui ha fin qui tessuto l'elogio – possa ridursi allo stratagemma di un inganno, di una scorrettezza e una stoltezza, di un «*logos* falso». Gorgia pare cioè indicare, in questi passaggi, verso un «*logos* altro» che sia immediatamente, direttamente «affascinante»: un «canto ispirato»¹³⁶

¹³⁴ C. DIANO, *Il contributo siceliota alla storia del pensiero greco*, in Id., *Saggezza e poetiche degli antichi*, Neri Pozza Editore, 1968, (pp. 289-301), p. 301.

¹³⁵ G. BONA, *ΛΟΓΟΣ e ΑΙΗΘΕΙΑ nell'Encomio di Elena di Gorgia*, «Rivista di filologia e di istruzione classica», v. 102, 1974, (pp. 5-33), p. 27.

¹³⁶ Può essere utile riflettere sull'uso che Gorgia fa del termine "ἐπὸδὴ", "canto ispirato" (nell'espressione su cui stiamo lavorando: «i canti ispirati e a mezzo dei *logoi*, infatti, avvicinano il piacere, allontanano il dolore», *Hel.* 9-10). Il vocabolo indica generalmente l'"incantamento", la "parola magica", nel senso di parola dotata di grande efficacia, come ad es. in *Od.* XIX, 455-7: «subito i figli di Autòlico curavano Odisseo | [...] col canto magico il sangue nero fermarono». Letteralmente esso è il "canto aggiunto", ed è per questo passato a indicare il verso o il colon in aggiunta a un periodo metrico, oppure a guisa di ritornello (ad esempio nella tragedia greca, ove *epòdo* è il canto corale che segue strofe e antistrofe, o nella letteratura italiana, ove caratterizza la cosiddetta "canzone alla greca"). Interessante è l'uso che Platone ne fa nelle

che «congiunto all'anima» per questo stesso la coinvolge. Esso dimora *al di qua* delle arti che ne sono derivate, *al di qua* dell'errore e dell'inganno che quelle travolgono (e della «*doxa*» che questi rende ogni volta possibili).

Sarebbe pertanto persino superfluo tentare di leggere tra le righe del testo corrotto – trasfigurando inopportuno suggerimenti in ipotesi – contenuti che scagionerebbero Elena dalla figura di chi si lasci ingannare dalla parola (così potrebbe essere interpretato il riferimento intraducibile al *noûs* e quello al *sapere*, «ὁ εἰδὼς», nonché la bizzarra indicazione della età non più giovane della donna, contenuti nel passaggio inintelligibile), per comprendere come la parola che convinse Elena non poté costringerla a mezzo di inganno. L'«inno» che s'impose è «persuasione» (Πείθω) e «necessità» (Ἀνάγκη) senza che ciò implichi alcun atto menzognero (*Peitho* è, con le parole di Eschilo, «ciò che mai subì un rifiuto», *Suppl.* 1040). Elena fu costretta dal semplice atto di parola, dalla forza comunque irresistibile – perché «divina» – del *logos*, al di là della verità e della falsità, del verisimile o del fraudolento. Laddove del *logos* nella sua mera natura, nella sua *dynamis* propria si tratta – qui: della sua essenza «divina», della sua «necessità» e della sua forza travolgente di «piacere» –, esso è da Gorgia chiamato «inno».

Se è allora possibile che qualcosa dell'intuizione gorgiana in questi passaggi ci sia resa accessibile e istruttiva, è il fatto che Gorgia, (o la tradizione di interpolazioni storiche del suo testo), adoperando temerariamente il termine «inno», sembra intuire per un momento il nome generico di ciò che compie la natura del *logos* di lode; agendo come un inno, nel passaggio a un altro *logos*, che è gioioso e che non turba, a quello viene riconosciuta, forse solo per un momento, la forza persuasiva né vera né falsa, ma non necessariamente ingannevole.

Leggi, in un passaggio del libro II in cui è in questione l'educazione dei fanciulli al bello a mezzo di canto e danza. Il valore di *epodé* è decisamente positivo, e ciò proprio nel contesto della parola persuasiva: «quelli che chiamiamo “canti” (ὄδῳ) in realtà sono ora diventati canti ispirati (ἐπῳδαί) dell'anima per l'accordo (συμφωνίαν) di cui stiamo parlando» (PLAT. *Leg.* 659e 1-4), e, poco oltre, «affermo che tutti i tipi di cori devono incantare (ἐπῳδεῖν) le anime dei fanciulli, raccontando tutte le cose belle che abbiamo considerato e che ancora esamineremo; ma si insista su questo punto centrale: dicendo che a giudizio degli dèi la vita più virtuosa è anche la più piacevole (ἡδιστόν), diremo le cose più vere, e meglio che parlando in qualsiasi altro modo persuaderemo (πείσομεν) chi è necessario persuadere (πείθειν)» (664b 4-c 2). Decisivo per le nostre questioni è ancora il passo in cui è detto «ciascuno, adulto e fanciullo, libero e schiavo, donna e uomo, e insomma tutta la città per intero, non deve mai cessare di incantare se stessa (ἐπλαδουσαν) con i principî che abbiamo esaminato [...], in modo tale da infondere nei cantori inesauribile desiderio e piacere degli inni» (665c 2-7). Bisogna dunque «non solo cantare (ᾄδειν), ma, come abbiamo più volte ripetuto, incantare (ἐπῳδεῖν)» (666c 5-6). Il valore di questi passi mi pare più decisivo di quello già proposto, ad esempio, da Roberto Velardi, che segnalava l'accezione “terapeutica” di *epodé*, proprio in relazione a questo passo di Gorgia, cfr. R. VELARDI, *Parola poetica e canto magico nella teoria gorgiana del discorso*, pp. 162-3. Nota inoltre Velardi che «1) le ἐπῳδαί si caratterizzano per la loro proprietà di rimuovere il dolore e restituire il piacere; 2) hanno attinenza con la sfera del sacro, perché vengono definite ἔνθεοι» (p. 164).

In Gorgia, cioè, sembra come aver luogo la ripresa della parola laudativa arcaica, attraverso il ricongiungimento delle sue due direzioni: l'encomio inteso nella sua forza "politica", sovrana, ora incontra la lode intesa come spazio della forma, dell'apertura all'ordine, e in quanto tale trasfigurata. Ciò che era un desiderio di bellezza e di forma, e dunque un'attrazione – per quanto irresistibile – a ciò che si dà come luce e verità (e che forse è ancora riconosciuto nell'espressione dell'«inno»), diviene ora la sua trasfigurazione in illusione, persuasione, inganno. La retorica si appropria di questo nucleo potentissimo della parola poetica per relativizzarla, strumentalizzarla, tramutare il *kairos* del *logos*, che attrae verso la luminosità della forma, in occasione per cucire intorno all'interlocutore o al proprio oggetto il *logos* più atto ad ottenerne l'approvazione.

Gorgia è così forse il paradigma di come l'inno si inserisca sempre in questa soglia delicatissima tra la sofistica e la filosofia, tra la lode e l'incensamento, il non sapere e il non poter sapere, l'essere sapiente di una sapienza necessariamente impossibile e l'essere ignorante ma di una verità di cui si va alla ricerca.

2. Lode filosofica

Dichten ist daher völlig harmlos. Und zugleich ist es wirkungslos;
Denn es bleibt ein bloßes Sagen und Reden. Das hat nichts von der Tat,
die unmittelbar in das Wirkliche eingreift und es verwandelt.

— M. HEIDEGGER, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*

Quando la parola è accettata senza reticenze,
quando la parola non forza nulla, e le basta lasciarsi dire.

— S. SOLMI, *Poesia, accordo supremo..*

An potius invocaris, ut sciaris?

— AGOSTINO, *Confessioni*

6. 2. 1. Cosa intende Aristotele quando afferma, nell'*Etica Nicomachea*, che non sono possibili «elogi per gli dèi» (ARIST. *Et. Nic.* 1101 b 21)? Alcune tracce della sottrazione dell'inno dalla teleologia dell'encomio trovano riparo nei desideri della filosofia. Una

prova risiede forse già nell'esigenza, che era stata dello stesso Aristotele, di distinguere tra *épainos* e *enkōmion*, interrompendo inaspettatamente la costanza delle fonti, nelle quali l'uso sommario e indifferenziato dei due vocaboli testimoniava della difficoltà di pensare la lode senza intrappolarla già sempre nell'encomio: l'*épainos*, scriveva Aristotele, «è un *logos* che mette in luce la grandezza della virtù», l'*enkōmion*, invece, «è la mera lode delle opere»¹³⁷.

Ad allontanare l'inno dalle prestazioni proprie dei componimenti laudativi concorrono diverse incontestabili ragioni. Alcune sono di natura logica: il valore politico che l'elogio poetico assume non può in alcun caso coincidere con il tenore laudativo della divinità. Qualcosa come una traslazione dell'atto politico in ciò che per sua natura è al di là dell'agone terreno deve accadere nello scarto tra encomi e innodie. L'inno, come si vedrà, disattiva radicalmente la natura politica della lode. Esso si limita a lodare – è, cioè, un'esibizione della lode, un esercizio alla lodabilità. È il paradosso di una lode che non ha ragione di elogiare, che ha dismesso i fini tutti estrinseci dell'encomio; che, cionondimeno, mantiene gelosamente la propria traccia celebrativa: l'inno resta racconto, enumerazione epica, celebrazione e canto festivo.

È stato proprio Aristotele a notare, in quel passo dell'*Etica Nicomachea*, che è relativo proprio alla natura della lode¹³⁸, che il dio (e il bene) sono ciò a fondamento di cui ogni elogio è possibile. La divinità, poiché le fonda, è al di qua delle ragioni della lode. «Gli elogi rivolti alle divinità (τῶν περὶ τοὺς θεοὺς ἐπαίνων)», scrive Aristotele, «sono evidentemente ridicoli, non essendo rivolti che a noi», e ciò perché, a ben vedere, «è chiaro che di ciò che è migliore non può esservi elogio, ma bisogna che vi sia qualcosa di più grande e di superiore»¹³⁹. «Tutto ciò che è lodato», infatti, «lo è in quanto possiede una certa qualità e in quanto è in una certa relazione con qualcosa» (1101 b 13 ss.). Proprio perché né il bene né l'essere divino possono essere posti in relazione con qualcosa che sia ad essi superiore, essi sono «ciò cui tutto ciò che è lodato si riferisce» (b 30): sono cioè il principio stesso della lodabilità, il fondamento della sua sussistenza.

Come già il «piacere» per Eudosso, che Aristotele non manca di citare in questo passaggio ponendolo a paradigma del «primato» di lodabilità che esclude la lode, così il bene e il dio sono insieme custodi esclusivi dell'origine e del fondamento del lodare nell'istante stesso in cui ne sono privati. Nell'elogio al dio, la lode trova la configurazione della propria scaturigine e il luogo finale del suo esaurirsi. Che l'inno coincida

¹³⁷ «Ἔστιν δ' ἔπαινος λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς, [...] τὸ δ' ἐγκώμιον τῶν ἔργων ἐστίν», *Rhet.* I, 1367 b 26 ss.

¹³⁸ È il passaggio in cui Aristotele, trattando della εὐδαιμονία, si chiede se essa sia cosa tra le lodevoli (τῶν ἐπαινετῶν); passa dunque a esaminare nel dettaglio cosa possa dirsi essere degno di lode (τὸ ἐπαινετὸν).

¹³⁹ «Δῆλον ὅτι τῶν ἀρίστων οὐκ ἔστιν ἔπαινος, ἀλλὰ μείζον τι καὶ βέλτιον, καθάπερ καὶ φαίνεται», *ARIST. Et. Nic.* 1101 b 21 ss.

interamente con un «encomio» al dio, come una certa tradizione ha voluto insegnare, si urta allora contro questa impossibilità di rivolgere indietro le lodi al luogo sorgivo della lodabilità.

Tanto più l'effettiva frequentazione dell'inno con l'elogio si fa simile a un paradosso, quanto più è vero che l'elogio si alimenta dell'incontro della lode con il biasimo. L'elogio, come la rilettura della posa arcaica della poesia suggerisce, si radica e nutre di senso nel suo contrario: la lode non è comprensibile che nella sua connaturata complicità con il biasimo; la sua efficacia politica risiede interamente nello scongiurare la prole nefasta della cattiva fama. L'inno però è immobilizzato dal suo destinarsi al dio: esso è già sempre serrato entro i limiti di ciò che, massimamente lodevole, nella sua stessa non-lodabilità è certo esente da ogni biasimo, estraneo agli effetti dell'uno e dell'altro giudizio. «Terribile, veramente terribile» è il discorso che Socrate, nel *Fedro*, ha recitato biasimando Eros: «se Eros è, come in realtà è, un dio o alcunché di divino, non è possibile che sia un male [...] non è possibile dirne dunque male» (PLAT. *Phaedr.* 242d-e).

L'elogio, infine, è la pretestuosa esibizione del sapere sul proprio oggetto. Esso non soltanto comunica ma – prima ancora di ogni assegnazione teurgica alla natura della parola – determina, definisce, decide per la prima volta ciò che ne è dell'eroe o del laudando – ciò che di lui si deve sapere. Ed è precisamente in questo interstizio tra la potenza agente della parola e la sua radicata pretesa di sapere che già Platone, molto più di Aristotele, sembra aver riconosciuto l'esigenza primaria di ripensamento della lode al dio e della sua solidarietà con la filosofia.

6. 2. 2. Non abbiamo forse testimonianza più eloquente dell'inammissibilità di un «elogio» per la divinità dei discorsi che compongono il *Simposio* platonico. L'elogio non soltanto è l'oggetto principale della discussione tra i convitati – Agatone ha appena vinto l'agone tragico e il banchetto è il luogo deputato all'encomio per la sua vittoria (ἐν-κώμιον significa propriamente “nel banchetto”¹⁴⁰), e inoltre l'elogio a Eros è il tema prescelto per l'intero convito –, ma esso coincide con una radicale messa in questione della stessa filosofia e del suo oggetto più proprio.¹⁴¹

¹⁴⁰ Gli studiosi oscillano tra la derivazione da κῶμος, propriamente «bande de jeunes gens qui s'amuse et chantent», da cui deriverebbe anche “κωμῳδία” (“commedia”), e quella da «κῶμη», «village, bourgade», in quanto distinta dalla *polis* fortificata. Cfr. CHANTRAINE; sulla questione, incertezza compresa, anche ARIST. *Poet.* 1448 a. Ha inoltre brevemente segnalato la coerenza della circostanza rispetto alla tematica anche Léon ROBIN, nella *Notice* a PLATON, *Le Banquet*, ed. Les Belles Lettres, p. XXXI: «Or ce qu'on entendait par un *encomion*, c'était d'abord un chant exécuté dans un banquet».

¹⁴¹ Il *Simposio* è stato definito, quanto all'encomio, «la première étude sur la question de toute l'histoire occidentale» da L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge*, Tome II: *Les valeurs*, p. 502.

Quando ad esordio del testo, nel celebre prologo, Apollodoro accetta di riferire a Glaucone dei discorsi che si tennero il giorno del banchetto tra Socrate e gli altri, egli li definisce prontamente «λόγοι περὶ φιλοσοφίας» (PLAT. *Symp.* 173 c): il discorrere sull'elogio al dio Eros equivale al discorrere sulla filosofia. Ciò non soltanto perché, come noto dal *Fedro* platonico e come Diotima espliciterà a conclusione del dialogo, Eros è propriamente *philosophos*, ma nella misura in cui, come chiarirà subito oltre Agatone, elogiare il dio coincide, assai più generalmente, con il disputare «περὶ τῆς σοφίας» (175 e). La questione della lode non soltanto non è estranea alla filosofia, ma persino si sovrappone ad essa.

Che l'elogio al dio coinvolga immediatamente lo statuto del pensiero è, del resto, l'implicazione sottesa alla reazione di Socrate agli elogi dei suoi commensali; costoro hanno appena terminato di tessere le lodi per Eros; fingendo di sapere, hanno inscenato la più patetica delle oratorie possibili, esercitando senza consapevolezza alcuna il tecnicismo retorico degli encomi ai potenti. Tutte le caratteristiche dell'encomio professionale e tutte le sue strategie sono state poste in atto: Fedro, Agatone, Erissimaco e Pausania hanno lodato ora l'origine del dio («è un onore essere la più antica delle divinità», 178 b), ora le opere (Eros produce sentimenti di unione, 182 c; riconduce insieme le metà originarie), ora le qualità proprie, la *dynamis* e i suoi effetti (193 c; 195 a, etc.: è forte, giusto, temperato, sapiente); ancora la storia mitica, persino la biografia.

L'obiezione filosofica all'elogio al dio – un “encomio” impeccabile per forma e sostanza – è così tanto semplice quanto sorprendente: i lodatori, mostrerà efficacemente Socrate, *credono* di aver lodato il dio; essi tuttavia lo hanno mancato:

SOCRATE: «non si è trattato, in verità, che di attribuire all'oggetto tutto ciò che di più ampio e più bello si può concepire, senza preoccuparsi di sapere se di questo ne va o meno [...] Sembra proprio che ci sia messi d'accordo di fare come se si encomiasse Eros, e non invece di encomiarlo davvero! Ecco perché, mi pare, vi siete sforzati ad attribuire qualunque cosa ad Eros, perché ne esaltate l'eccellenza della natura e la grandezza delle opere: è affinché esso appaia chiaramente come il più bello e il migliore agli occhi, com'è evidente, di coloro che non sanno; perché, certo, dubito che fareste lo stesso dinnanzi a coloro che sanno!» (198e - 199a).

Nel discorso elogiativo di Erissimaco le ragioni di lode sono divenute a tal punto indirette (186 a ss.), che egli non ha parlato in verità che d'altro: delle arti (la medicina, la musica, la divinazione, l'astronomia), di ciò che in esse è una buona e una malvagia tendenza, ovvero dei contrari che sempre si oppongono, generalizzando indefinitamente quanto Pausania aveva abbozzato a proposito di Eros. Ammetterà infine Agatone,

incalzato da Socrate: «C'è il rischio, o Socrate, che io non sapessi niente di ciò di cui allora parlavo» (201 b).

È difficile non ritrovare, in questa posa caratteristica dei partecipanti al banchetto, una consuetudine radicata della maniera socratica. L'effetto delle proposte dei invitati sull'animo di Socrate infatti è quello dei comuni interlocutori del filosofo negli scritti platonici più riconoscibilmente dialogici: alla domanda su cosa sia la virtù, il bene o la giustizia, colui che è ogni volta interrogato da Socrate crede di rispondere, ma, come Socrate stesso fa notare, «proprio coloro che sembravano a un altissimo livello di sapienza [...] poco mancava che proprio essi fossero i più scarsi» (*Apol.* 22 a).¹⁴²

Così, in una eccezionale corrispondenza delle cose della filosofia e di quelle dell'inno, nell'elogio a Eros che ciascuno si prova a dare nel *Simposio*, il limite è nel credere di aver tessuto una lode – credere di sapere alcunché del dio e di conoscere come s'abbia da tessere una lode per lui –, senza tuttavia venire mai a capo della propria inconsapevole inconcludenza.

L'elogio al dio, come ogni risposta al domandare socratico sul *ti esti*, è il luogo in cui la filosofia ha posto in questione la sua propria possibilità – la sua irrisolta relazione con il sapere. L'impossibilità di rispondere coincide in tal modo con l'impossibilità di elogiare.¹⁴³

È solo in questo incontro di elogio e sapienza che si rendono comprensibili le parole di Socrate, allorché giunge il momento del suo proprio saggio encomiastico:

«è ridicolo ch'io abbia acconsentito a encomiare Eros (ἐγκωμιάσασθαι τὸν Ἐρώτα)» – ritratta Socrate – «dicendo di essere esperto delle cose d'amore [...] senza sapere in verità nulla del fatto, di come proprio si debba elogiare!» (198 d)

¹⁴² «Toute la première partie représente donc, sinon toujours le point de vue des Rhéteurs et des Sophistes, du moins un point de vue étranger à la philosophie», Léon ROBIN, *Notice a PLATON, Le Banquet*, p. XXXVI.

¹⁴³ In questione è dunque molto di più di quanto non sostengano generalmente i critici, secondo i quali il rifiuto filosofico (non soltanto platonico) degli encomi sarebbe da individuare nell'estensione incontrollata dei destinatari di lode, spesso privi di ogni lodabilità. Cfr. ad es. PERNOT, *La rhétorique des éloges*, vol. II, pp. 590ss., e Paul VICAIRE, *Platon critique littéraire*, Klincksieck Paris 1960. Louis MÉRIDIÈRE, commentando il dialogo platonico *Menesseno*, in cui è messo in scena un epitaffio, individua la ragione della canzonatura di Socrate nel fatto che gli encomi siano spesso, quanto ai loro oggetti, «indifférents à la vérité», per il fatto che essi «glorifient en chacun les qualités qui lui sont étrangères comme celles qui lui appartiennent», cfr. la *Notice al Ménexène* in PLATON, *Œuvres complètes*, t. V, 1^{re} partie, ed. Les Belles Lettres, pp. 53-4; ha inoltre ben espresso l'importanza della questione per la filosofia Léon ROBIN: «Voilà donc, engagée, une compétition de sagesse», e ancora : «Qu'ont fait en effet tous les orateurs précédents? Ils ont, à tout prix, voulu vanter l'Amour, dans ses attributs comme dans ses effets, sans se soucier de savoir ce qui en est réellement; uniquement occupés d'en faire accroire, autant qu'ils pourraient, à des ignorants», cfr. la *Notice a PLATON, Le Banquet*, p. XXX e p. LXX.

Saccente ed incauto, l'encomio è, secondo le parole di Socrate, l'opera propria di cattivi «poeti e sofisti» («e in effetti il discorso mi faceva venire in mente Gorgia»): gli stessi dai quali il banchetto aveva tratto la propria occasione. Sono costoro a non aver saputo comporre alcun inno per Eros, ad aver impedito ogni accesso alla lodabilità del dio:

«Se vuoi osservare i valenti sofisti, costoro scrivono in prosa elogi di Eracle e di altri [...], ma proprio io ho letto per caso un libro di un sapiente (ἀνδρὸς σοφοῦ) in cui era il sale che riceveva un meraviglioso elogio (ἔπαινον) per l'utilità e numerosi altri soggetti siffatti potresti vedere encomiati.» (177 a-b)¹⁴⁴

Come sappiamo, alle lodi encomiastiche per dèi, eroi e cose di poco conto, che hanno dato impegno a sapienti e poeti di ogni tempo, Platone oppone, con le parole di Fedro, il compito della filosofia: «è una cosa molto seria: nessun uomo fino ad oggi ha mai inneggiato degnamente a Eros» (177 c)¹⁴⁵.

Nel punto in cui l'elogio incontra la filosofia, il tenore erotico da cui quella è sostenuta, l'inno si oppone all'encomio e, come Socrate proclama a principio del proprio discorso, decide infine di dismettere il sapere sul dio, disattivare l'esigenza di conoscenza, per «dire» finalmente «la verità»: contro la saccenza tronfia dell'elogio encomiastico, «bisogna dire solo cose vere» (199 b 2):

«non faccio più un elogio in questo modo – non potrei – ma la verità, se volete, voglio dire.» (199 a)

Quando Socrate sta per passare a un nuovo *logos* (a ciò che ora potremmo chiamare un vero “inno” a Eros che si sostituisca al cattivo encomio al dio), egli ha già compiutamente varcato la soglia della filosofia. L'inno che ora Socrate muove, in verità e senza sapienza, e che Platone consegna al passo che subito segue, null'altro è che un

¹⁴⁴ L'affermazione per cui non siano mai stati composti in precedenza elogi in onore di Eros è, come concordano gli studiosi, erronea. Sono attestati encomi al dio almeno in SAFFO (fr. 112-133), SOFOCLE (*Ant.* 781-801), EURIPIDE (*Hipp.* 525-64). Il fatto che Platone incorra in questa svista non può che essere pretestuoso: com'è stato notato (cfr. il commento di Rossana ARCIONI per l'ed. del *Simposio* nei “Quaderni della ‘Rivista di cultura classica e medioevale’”, 5, Edizioni dell'Ateneo, 2003), l'ignoranza platonica della tradizione poetica è del tutto inverosimile. In questione non è quindi, come dovrebbe oramai risultare evidente, il fatto che a Eros non siano mai stati rivolti elogi, ma che essi non siano mai stati composti in spirito di filosofia – non siano mai divenuti “inni”, restando appannaggio della falsa sapienza e della cattiva poesia.

¹⁴⁵ «τὸ οὖν τοιοῦτων μὲν περὶ πολλὴν σπουδὴν ποιήσασθαι, Ἐρωτα δὲ μηδένα πω ἀνθρώπων τετολμηκέναι εἰς ταυτηνὴ τὴν ἡμέραν ἀξίως ὑμῆσαι». È stato a ragione riconosciuto che «les exigences platoniciennes sont telles que le bon éloge n'a plus grand-chose de commun avec ce qu'on met sous le mot d'éloge», PERNOT, *Le rhétorique de l'éloge*, II, p. 504.

esercizio di vera filosofia: un dialogo socratico tra i più consueti¹⁴⁶, nel quale al richiamarsi di domanda e risposta si mescola ora la scansione, a opera di Diotima, del tradizionale schema degli elogi tradizionali (nascita, potenza e opere di Eros).

Ciò non vuol dire, come hanno creduto di intravedere alcuni studiosi, che il dialogo interrompa qui il suo filo conduttore per introdurre un intermezzo di filosofia. Che l'ingresso finalmente filosofico di Diotima sulla scena della discussione non abbia sostituito l'agone simposiale, restando piuttosto una rinnovata prova di encomio, è dimostrato non soltanto dal fatto che, come Socrate si premura a precisare, «bisogna anzitutto spiegare chi è Eros e quale è la sua natura, poi le sue opere» (201 e) – restare dunque all'interno dello schema degli encomi –, ma trova riprova nelle straordinarie parole ch'ella riserva al senso e al fine ultimo di ogni elogio: «il procurarsi per sempre gloria immortale», dice, è «cosa priva di ogni ragione» (208 c)¹⁴⁷. A quella brama, su cui si fondano le relazioni sociali e per la quale «si è disposti ad affrontare ogni pericolo e a spendere denaro e a subire qualsiasi tipo di fatiche e persino a darsi la morte» (*ibid.*), la filosofia oppone la natura imperitura dell'idea – l'immortalità «bella» con cui il filosofo si è infine dispensato della fatalità della memoria senza biasimo:

«Questo discorso, o Fedro» – dirà dunque in conclusione Socrate – «se vuoi, considera che sia stato detto come un elogio per Eros, altrimenti chiamalo pure come ti è gradito di chiamarlo.» (212 c)

L'inno a Eros è l'inno alla filosofia come ciò che, come il celeberrimo passo recita, «si trova tra il sapere e il non sapere» (204 a): «poiché proprio in questo consiste l'aspetto più arduo dell'insipienza, il fatto che chi non è né buono né bello né assennato è convinto che tutto gli basti; pertanto chi non pensa di essere nella mancanza non può desiderare di avere necessità»; «sicché Eros non è l'amato, ma l'amante» (204 a-b).

Così la filosofia non ha bisogno di ricorrere all'inno per essere innica. Come alcuni antichi inni dei *Rg-veda*, nei quali la forma è incredibilmente quella del dialogo¹⁴⁸, così

¹⁴⁶ «L'éloge d'Éros par Socrate est bien évidemment composé selon la manière proprement socratique», P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris 1995, p. 74.

¹⁴⁷ L'espressione, che i commentatori hanno riconosciuto come una falsa citazione, è il segno forse più eloquente del fatto che Diotima sta intenzionalmente rivolgendo, con il suo discorso, un'obiezione esplicita alla tradizione poetica che l'ha preceduta.

¹⁴⁸ Ad esempio RV, X, 95. Inni interamente in forma dialogica sono inoltre attestati nella produzione innografica bizantina, ad esempio ad opera di Romano il Melode. Cfr. per i *Rg-veda* Daniele MAGGI, *L'inno vedico: le ragioni della forma*, in *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un colloquio, Napoli 21-24 ottobre 1991*, «A.I.O.N. Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria», XIII, 1991, pp. 33-54; per gli inni bizantini, nello stesso volume, il contributo di Riccardo MAISANO, *Prospettive recenti nello studio dell'innografia bizantina*, pp. 291-306.

in Platone l'innico risiede oltre la fissità di una forma. In tanto la filosofia si fa inno: che si rende in continuità con la parola poetica di lode spezzandone la complicità cieca con la falsa sapienza, la falsa virtù, la parola sovrana. Nel *Simposio*, l'inno è la forma ancora indistinta che la filosofia oppone alla stoltezza dell'encomio, espressione massima della cultura della sapienza e di quella poetica della falsa verità e del potere «senza ragione».

In queste pagine, Platone ha dato mostra di una condizione sottesa al vero inno, della solidarietà di questi – nella verità e nella sospensione di sapienza – con la filosofia e con il *logos* più adatto al pensiero.

6. 2. 3. Sono forse le conclusioni, preziose quanto trascurate, cui dà mostra di giungere Socrate nello *Ione* a prestare, infine, le giuste parole alla considerazione platonica degli encomi (non più soltanto in quanto “elogi agli dèi”, ma nella loro comune e generica natura di lode encomiastica).

In quel testo, Ione è interrogato non semplicemente nella sua funzione di ripetitore di versi – la rapsodia è presto riconosciuta nel suo valore assai limitato, penultimo anello della celebre «catena magnetica» che dalle Muse divine «entusiasma» i poeti, poi i loro aedi e infine gli astanti –, ma in quanto egli si è detto conoscitore di Omero, suo «interprete» (ἑρμηνεύς) o commentatore. Ione stesso infatti ammette, a principio del dialogo: «questa è stata la parte della mia arte che mi è costata maggior fatica: ritengo infatti di parlare intorno ad Omero meglio di qualsivoglia uomo al mondo» (*Ione*, 530c-d)¹⁴⁹.

Gli studiosi si sono a lungo concentrati sul tipo di *logos* che Ione avrebbe tenuto per e su Omero e di cui ne va nel dialogo omonimo. Si è parlato di «esibizioni epidittiche alla maniera dei sofisti», ovvero di «commentari dialogati» di cui il testo stesso sembra riferire¹⁵⁰, o ancora di testi fortemente allegorici, come alcuni passaggi del *Simposio* di Senofonte lascerebbero intendere¹⁵¹. Ma quando, nell'ultima battuta del dialogo, Socrate definisce infine Ione, nominandolo «Ὀμήρου ἐπαινέτης», «lodatore di Omero» (542 b), egli lo sta intenzionalmente integrando nel discorso che ha a oggetto la lode. Ione ha

¹⁴⁹ «Ἐμοὶ γοῦν τοῦτο πλεῖστον ἔργον παρέσχεν τῆς τέχνης, καὶ οἶμαι κάλλιστα ἀνθρώπων λέγειν περὶ Ὀμήρου».

¹⁵⁰ Cfr. 532 b: «ὅταν μὲν τις περὶ ἄλλου του ποιητοῦ διαλέγεται».

¹⁵¹ Senofonte parla di ὑπόνοιαι, alludendo dunque a sensi nascosti da individuare in Omero; cfr. la *Notice*, piuttosto scettica su questa possibilità, di Louis MÉRIDIÈRE all'ed. dello *Ione* contenuta in *Œuvres Complètes*, Ed. Les Belles Lettres, t. V, 1^{re} partie, pp. 10-11.

tessuto elogi ad Omero, e di questo suo elogiare egli deve ora, di fronte a Socrate che finge di interrogarlo sulla poesia, rendere finalmente conto.

Ne è conferma il fatto che, pur riconoscendo questa singolare circostanza – «son commentaire doit être une paraphrase élogieuse», notava Louis Méridier nel suo commento al testo¹⁵² –, non si è potuto che enunciare, per poi scartarla inspiegabilmente, quella che forse è la più corretta delle ipotesi: «est-il vraisemblable que l’auteur de l’*Ione* ait consacré tout un dialogue à un si mince objet?»¹⁵³

Platone avrebbe cioè convogliato il suo principale dialogo sull’arte poetica verso le ragioni che riguardano l’elogio, inteso nella più generale delle sue accezioni. E del resto, a ben vedere, l’apertura del dialogo sembra riafferrare l’ironia, altrimenti ignorata nel suo contesto, dell’incipit: Ione ha appena ottenuto una vittoria in un agone tra rapsodi – luogo di origine, come abbiamo visto, di tutti gli encomi antichi – e Socrate non può che dar mostra di provarne «invidia», elogiandolo giocosamente a sua volta (530 c)¹⁵⁴.

Se l’ipotesi è dunque corretta, allora *epaineîn* assume nello *Ione* una precisa, particolare connotazione: se la τέχνη, come il dialogo non si stanca di argomentare, si oppone all’*enthusiasmos* nella misura in cui consente interamente a chi la possessa di dominare il proprio oggetto («dunque, se riconosci colui che parla bene, saprai riconoscere anche l’inferiorità di coloro che parlano meno bene», 532 b¹⁵⁵), allora essere τεχνικὸν περὶ Ὀμήρου ἐπαινέτην (542b), «capace di lodare Omero», significa qualcosa come saper riconoscere, di Omero, la lodabilità – ovvero: avere accesso alla «vera sapienza». L’insegnamento di Socrate infatti (il suo sospetto, la sua intuizione) è che per lodare Omero occorre possedere tutte le arti, perché di tutte egli ha parlato¹⁵⁶: bisogna, cioè, pretendere alla più compiuta sapienza.

A differenza del *Simposio*, nessuna prova di buon elogio “filosofico” seguirà questo incalzare socratico: il *Menesseno*, che è il testo platonico dedicato all’inscenamento di un vero e proprio epitaffio¹⁵⁷, si conclude con un eloquente gesto di vergogna da parte di

¹⁵² Louis MÉRIDIER, *Notice*, p. 11.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ «Ταῦτα οὖν πάντα ἄξια ζηλοῦσθαι».

¹⁵⁵ «Οὐκοῦν, εἴπερ τὸν εὖ λέγοντα γινώσκεις, καὶ τοὺς χεῖρον λέγοντας γινώσκοις ἂν ὅτι χεῖρον λέγουσιν». Inoltre: «diciamo dunque, in conclusione, che lo stesso riconoscerà sempre, tra più persone che parlano dello stesso oggetto, chi ne parla bene e chi male; o, se non riconosce che ne parla male, evidentemente non riconoscerà affatto chi ne parla bene, almeno per quel che riguarda lo stesso oggetto» (531e-532a).

¹⁵⁶ Cfr. *Ione*, 536 e ss.

¹⁵⁷ L’elogio funebre è subito presentato da Socrate come un elogio indifferente all’effettivo valore degli uomini lodati, di cui è sufficiente che siano già morti (234 c). Il fine presunto è indicato nel testo stesso in: celebrare l’eroe; fare delle raccomandazioni agli ascoltatori; consolare i parenti (236 d ss.). È ripercorsa fedelmente la struttura tradizionale dell’encomio (nascita, educazione, imprese, etc.); cfr. su ciò anche la *Notice* a cura di Méridier, che compara l’epitaffio con, tra gli altri, l’elogio a Pericle di Tuciddide, gli elogi

Socrate, il quale, dopo aver attribuito come è suo costume non a sé ma ad altri l'encomio riportato¹⁵⁸, ritratta infine le sue parole, pregando l'amico che non osi diffonderlo oltre: «guardati bene dal denunciarmi, se vuoi che ti riferisca ancora dei discorsi politici (λόγους πολιτικούς)» (249 e).¹⁵⁹

A chi non abbia accesso all'*epistēmē*, al sapere che tutto consente, non è dato, se non a prezzo di divenire parte della più bieca oratoria, di tessere lodi; non di supporre lodevole ciò che non si è ancora afferrato integralmente, ciò di cui non si abbia giusta *technē*. Al filosofo piuttosto, che a quella sapienza è votato senza pretesa di possesso, senza certezza di ottenimento, è come dischiuso il luogo della *mera lodabilità*: non si tratta di accedere al sapere assoluto, al sapere sul dio o sugli uomini valenti che ne consenta infine un "encomio", quanto, piuttosto, di liberarsi per un attimo (di dispensarsi) della sua pretesa. Per questo il filosofo sovverte la lode dell'encomio per riscoprire quella dell'inno. Rivolgere le lodi al dio – così sembra suggerirci Platone, tra il *Simposio*, lo *Ione* e gli altri dialoghi – coincide con la pratica della filosofia, con – anzitutto – la dismissione del proprio sapere e il riconoscimento della propria natura di desiderio, della *philia*, della mera amabilità (come è Eros nell'intervento di Diotima). Il filosofo *né rinuncia a celebrare il bene, né tuttavia esibisce il sapere su di esso che ogni celebrazione implicherebbe*; la filosofia si fa così mera apertura al divino; essa indugia sul riconoscimento senza affannarsi sull'accesso alla conoscenza (sulla sua pretestuosa, malcelata, inconcludente provvisorietà).

Nota. Un aspetto rilevante, quasi un'obiezione, accompagna la presenza dell'elogio tra i dialoghi platonici. A rigore, nonostante le criticità per la filosofia segnalate nel *Simposio*, nello *Ione*, e nel *Menesseno*, Platone sembra del tutto ammettere gli «encomi agli uomini valenti», non soltanto nella ormai ben nota espressione della *Repubblica*, ma più volte nelle *Leggi* (ad es. VII, 801 e - 802 e; 822 d- 3 d; VIII, 829 c-e; XII, 947 b-c; 958 e). Due osservazioni – accanto alle ragioni teoriche di cui abbiamo discusso – possono essere in aggiunta opposte al sollevamento di una tale obiezione. Con

di Lisia e quelli dello pseudo Demostene, pp. 57-8, e definisce addirittura «pedantesca» l'aderenza ai motivi tradizionali (p. 68).

¹⁵⁸ Se nel *Fedro* il discorso che merita la palinodia è detto di «Saffo la bella, o Anacreonte il sapiente o anche qualche scrittore di prosa», *Phaedr.* 235 c, nel *Menesseno* l'autorialità è ceduta ad Aspasia di Mileto, «maestra di eloquenza», *Men.* 236 a.

¹⁵⁹ Con MÉRIDIÈRE (p. 75), «nous nous refusons donc à voir dans le *Ménexène* une tentative pour réformer l'oraison funèbre, "en introduisant toute la dose de philosophie et de vérité que comporte un genre de composition destiné au grand public"», come invece aveva ritenuto Croiset.

Pernot, è anzitutto facile notare che gli encomi ammessi da Platone sono sempre encomi poetici e mai encomi retorici (finalizzati al mero esercizio al genere politico e del tutto degradati quanto alla veridicità dei loro giudizi)¹⁶⁰. Inoltre, a ben vedere, le ragioni per cui Platone pure sembra ammettere gli encomi sono facilmente riconducibili a motivi istituzionali. Se, in particolare, si guarda alle *Leggi*, la natura contingente, politica e forse didattica degli encomi degli uomini buoni sembra emergere senza riserve, mai rischiando di trasformarsi in una ragione eminentemente filosofica¹⁶¹. Se questo potrebbe dirsi anche degli inni agli dèi, che spesso seguono, nella formulazione platonica, gli encomi agli uomini di valore («bisogna ammettere inni agli dèi e encomi agli uomini valenti», scriveva nella *Repubblica*), è ancora il *Simposio* a chiarire la soglia che separa i due generi (e il luogo in cui si situa, tra di essi, la filosofia): non basta dire bene del dio; non basta cioè farne un qualsivoglia encomio, purché buono – purché cioè, come è indicato nel precedente libro della *Repubblica*, «non si dica che gli dèi si fanno la guerra e si tendono insidie» (II, 378 b); nessuno degli elogi al dio, dei presunti «inni» decantati dai convitati al banchetto sarebbe cioè ammesso nella *polis* platonica.

6. 2. 4. La considerazione degli elogi nello Stoicismo mostra, infine, una grande affinità con quanto visto fino a questo punto. L'encomio vi appare fortemente screditato, per varie e argomentate ragioni, dalle quali si lascia agilmente dedurre la partecipazione alla stessa linea socratico-platonica della critica alle lodi encomiastiche. In Epitteto ciò è espresso chiaramente, sia in modo diffuso all'interno dei suoi testi, sia, in particolare, nel libro III delle *Diatribes*, al cap. XXIII.

In questione, in quei passaggi, sono i fini cui si è soliti guardare nell'agire, contrapposti a quelli in base ai quali sarebbe invece ragionevole regolare la propria condotta. Epitteto chiede dunque al suo interlocutore: «desideri essere utile o piuttosto essere elogiato?» (7); procede quindi a smascherare la risposta inizialmente negativa («che cosa vuoi che conti per me il *logos* elogiativo dei molti?»), mostrando che nell'animo del suo interlocutore è piuttosto il «plauso», l'orgoglio della lode ciò che conta nell'agire.

Il primo motivo di critica, semplice e prevedibile, è la scarsa lodabilità di fatto di colui che è lodato; parlando della lode che il filosofo a sua volta muove a chi si sia messo al suo ascolto, Epitteto infatti chiede: «ovvero dimmi, quali azioni degne di un uomo di buone qualità costui ha mostrato?» (16)

¹⁶⁰ Cfr. PERNOT, *La rhétorique des éloges*, p. 504.

¹⁶¹ È lo stesso Pernot, peraltro, a notare che si tratta essenzialmente di testi di legge, il cui statuto filosofico, nell'opera platonica, è certo particolare. Cfr. *Ivi*, pp. 505ss.

Ma il dialogo mostra subito la vera ragione dell'avversità di Epitteto nei confronti degli elogi: seppure essi riuscissero a cogliere le vere qualità per le quali ciascuno è lodevole (nel caso di chi si metta all'ascolto dei filosofi, «si è fatto equilibrato, si è rivolto a se stesso? È consapevole dello stato negativo in cui versa? Ha rigettato la presunzione di sapere? Cerca l'uomo che lo possa istruire?» [16]), tuttavia, egli sostiene, sarebbe oltremodo necessario aggiungere, per chi loda: «prima di tutto, impara ciò che dici; poi parla pure» (18). E, più oltre: «Se la lode è qualcosa che i filosofi pongono nella categoria del bene, come posso mai lodarti? Se è bene parlare correttamente, insegnami e ti loderò» (24). Non soltanto, dunque, l'elogio pone quale sua condizione propria che siano individuate nel laudando qualità effettivamente degne di lode – che, dunque, si tenga conto della preoccupazione di non rivolgere lodi a qualsivoglia oggetto, come le scuole di oratoria avevano ormai cominciato, come abbiamo visto, a rendere piuttosto usuale, in spirito di “esercizio” –, ma esso implica che chi tesse le lodi sia davvero in grado di comprendere cosa sia, in generale, lodevole e cosa invece no. La critica che Socrate muoveva a Ione, nel tentativo di smuoverlo dalla sua ingenua disposizione encomiastica nei confronti di Omero, torna qui con la stessa radicalità: bisogna pretendere di essere compiutamente sapienti, per discernere ciò che, in un uomo che ci si accinge a lodare, accade come bene o come male.

Che l'ammonimento di Epitteto sia dettato nello spirito della filosofia che lo ha preceduto trova forse conferma nell'immediato seguito della conversazione, in cui egli ricorre, per spiegare cosa abbia in mente quanto alla validità degli elogi, all'atteggiamento di Socrate dinanzi ai suoi biasimatori (gli accusatori Anito e Meleto, di cui è fatta menzione nell'*Apologia*), opponendolo espressamente a ciò che invece si legge «in Lisia e in Isocrate» (cfr. 20-21):

«Chi ha mai sentito da Socrate», si chiede dunque Epitteto, «dire queste parole: ‘so qualcosa e la insegno’?» (22)

L'atteggiamento del filosofo è allora riconosciuto nel suo radicale rifiuto degli encomi, e per gli altri – a meno che non si sia raggiunto quel sapere necessario –, e per sé: «Rufo era solito dire: ‘Se avete il tempo di elogiarmi, le mie parole sono vane’» (29), e, inoltre:

«Allora, a questo scopo dei giovani lasceranno la loro patria, abbandoneranno il loro genitori, gli amici, i parenti e i loro averi, per dirti: “Bravo!”, quando declami le tue belle parole? È questo che facevano Socrate, Zenone, Cleante?» (32)

L'encomio è espunto dalla filosofia come uno dei suoi pericoli più imprudenti, come ciò che non soltanto presuppone un sapere la cui ingenua pretesa non si addice al buon

filosofo ma, al contempo, implica l'incomprensione di ciò che davvero procura la filosofia; lungi dal suscitare ammirazioni e lodi, essa «tocca le reali condizioni di chi l'ascolta», «mette davanti agli occhi di ciascuno i suoi propri mali» (29). Né chi si accosta alla filosofia può aver che di lodare il filosofo, né il filosofo può ardire di determinare compiutamente e definitivamente il lodevole.

Ciò appare tanto più coerente, se si rileggono le parole che Epitteto affida invece al buon atteggiamento della filosofia, e che, come sappiamo, non prescindono affatto dalla questione della lode; nel primo libro, a incipit del capitolo VI, leggiamo ad esempio: «prendendo spunto da ciascuno degli avvenimenti che si verificano nel mondo, è facile encomiare la provvidenza, a condizione che si posseggano due cose: la capacità di abbracciare con un solo sguardo tutto ciò che a ciascuno accade, e il senso della gratitudine» (I, 6, 1).

Se il filosofo non può levare encomi come determinazioni concluse e certe del valore di chi è lodato, egli nondimeno deve (proprio in quanto filosofo) aprirsi al riconoscimento della lodabilità del tutto, sotto il segno della «provvidenza»: questo riconoscere è libero dai condizionamenti dell'oggetto – dalle sue determinazioni concrete – e si apre a ciò che già Cleante, in un decisivo passo del suo inno, aveva definito «il più onorato degli immortali», «l'eterno *logos* comune», alle cui «opere» il filosofo «inneggia ininterrottamente» (vv. 1; 37)

6. 2. 5. *Conclusioni* – Da questo breve studio sull'elogio antico abbiamo appreso anzitutto cosa l'inno non è: non è certo materia politica per i poeti, né complice del biasimo che «manda in rovina». Soprattutto, a differenza dell'encomio, l'inno non cede all'esibizione di conoscenza. Se, con Aristotele, l'"elogio al dio" rivela un'impossibilità *in sé* – poiché il divino è la sorgente non retroattiva della lodabilità –, con Platone e con gli Stoici esso dà mostra dell'impossibilità *in chi loda*. Chi tesse lodi encomiastiche – siano esse agli dèi o a qualunque degli uomini – crede di sapere in modo pieno, scimmiettando maldestramente il potere sapienziale che ancora inorgoglia la poetica delle origini. L'inno appare, piuttosto, come la parola platonica che desidera; come l'apertura stoica al senso ultimo della provvidenza; come la parola di «delizia», il superamento, persino con Gorgia, della potenza dell'inganno e del biasimo.

Così, se l'encomio ha posto il suo fine oltre se stesso, l'inno l'ha ricondotto a sé, soffermandosi sulla lode senza altre determinazioni estrinseche; se dall'encomio la lode

ha appreso la sua potenza, l'inno le ha imposto l'arresto, sollevandola dalle incombenze delle azioni, da quelle del tempo, dalla memoria che s'impone sul nome. Innico, pertanto e innanzitutto, è ciò che della lodevole parola dell'origine rimane quando il suo sapere, il suo potere, e la sua determinazione della vita e della morte sono stati infine disattivati.

Nota. Rühmen, das ist!

È in ultimo possibile, prima di proseguire nello studio di ciò che costituisce un inno e lo rende solidale alla filosofia, lasciare risuonare le parole con cui Rainer Maria Rilke, nel dicembre del 1921, definiva il compito più alto della parola. Egli si approssimava eccezionalmente a quanto si è lasciato fin qui intuire come il nucleo più intimo dell'innodia e come la ragione più evidente della sua affinità con la filosofia. Dopo che da alcuni giorni aveva avviato una corrispondenza con Paul Valéry, Rilke componeva infatti una poesia dal titolo *Oh sage, Dichter*. In essa, successivamente pubblicata nei *Briefen aus Muzot* come parte tarda che si aggiungeva al primo nucleo delle *Duineser Elegien*, egli stesso si rivolgeva a un poeta, interrogandolo e ricevendone un'unica, ripetuta risposta:

Oh sage Dichter, was du tust?
- Ich rühme.
Aber das Tödliche und Ungetüme,
wie hältst du's aus, wie nimmst du's hin?
- Ich rühme.
Aber das Namenlose, Anonyme,
wie rufst du's, Dichter dennoch an?
- Ich rühme.
Woher dein Recht, in jeglichem Kostüme,
in jeder Maske, wahr zu sein?
- Ich rühme.
Und daß das Stille und das Ungestüme
Wie Stern und Sturm dich kennen?
- weil ich rühme.¹⁶²

Non vi è alcuna ragione di credere, come pure è stato ripetutamente fatto, che il poeta stia qui ponendosi in atteggiamento finalmente «affermativo» nei confronti del mondo, esprimendo un'«acritica accettazione della realtà» in un processo di inspessimento dell'ottimismo negli ultimi anni della sua vita¹⁶³. La straordinarietà del componimento riposa, piuttosto, sul fatto che i suoi versi dialoganti sembrano inaspettatamente istituire

¹⁶² Rainer Maria RILKE, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Rilke-Archiv, Ruth Sieber-Rilke, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1955-66, Bd. 3, p. 249.

¹⁶³ Argomenta l'infondatezza dell'ipotesi Gerhard AMMELBURGER, *Bejahungen: Zur Rhetorik des Rühmens bei Rainer Maria Rilke*, Königshausen u. Neumann, 1995.

un nesso essenziale con il più antico nucleo della parola poetica, con la sua intrinseca intenzione celebrativa, libera da ogni pretesa sul suo oggetto.

È in questo estremo riconoscimento della natura di lode che attiene alla parola, in questo inno alla stessa parola che inneggia, che si annuncia così, infine, la direzione verso cui conviene muovere per afferrare la natura dell'inno e il suo più intimo accordo con la filosofia.

Parte terza
La parola dell'inno

Premessa

Nelle pagine che precedono, la presenza dell'inno nella filosofia sembra oscillare tra una sussistenza sotterranea, un apparire riservato tra i movimenti del pensiero, e un imprevisto affacciarsi, il prendere agio tra le forme canoniche della tradizione. Così l'inno di Cleante, il grande proemio di Lucrezio, la chiusa ispirata del *Simposio* platonico, si affiancano alle osservazioni di Epitteto, a quelle di Socrate, all'acuta intuizione del retore Menandro.

Si tratta, come si è dovuto osservare, di un inventario per sua natura lacunoso: esso si limita a seguire un criterio che si direbbe nominale, che cerca cioè l'inno nell'esplicita espressione dei filosofi. Non può allora che rivelarsi insufficiente: poiché si accorge che, per farsi carico di una ricerca di tracce inniche nel pensiero, è necessario aver colto quale sia la consistenza di quell'innodico, la materia o la natura di inno che si introduce nel parlare del filosofo.

Liberato il carattere "innico" da due gravi fraintendimenti che lo rendevano illeggibile – la lode encomiastica e l'atto umano del pregare –, occorre allora domandarsi: che cos'è dunque un inno? Che cosa intraprende davvero il pensiero che articoli la propria voce nelle forme di un'innodia al divino?

A voler porre la domanda alla tradizione (ciò che qui si proverà a fare), la risposta appare – come ogni volta che ci si trovi di fronte a qualcosa di molto comune e insieme di straordinario – a un tempo ovvia e impraticabile. Ovvia, perché tutti i commentatori a partire da Platone hanno individuato nell'inno uno specifico *eidos* poetico: esso è poesia in lode della divinità. Al punto che Isidoro, nelle sue *Etimologie*, e dopo un lungo impegno classificatorio dagli Alessandrini fino a Proclo, sarebbe riuscito sgomberarne gli equivoci, fissando come in un'incisione tutti i confini del genere innodico: «se è detto in lode, ovvero in lode di Dio, e viene cantato, allora soltanto è un inno» (*Or.*, VI, 19, 17).

Eppure, allo stesso tempo, quella risposta fiera e concisa non riesce a fare mistero della propria precarietà: di tutte le fonti in cui è detto degli inni, da Omero ai lirici fino alla tragedia di età classica e su oltre fino a Teocrito, e ancora appresso, non sembra darsi un solo luogo della poesia antica che possa confortare quelle statiche definizioni. Ad attraversare la confusione delle accezioni, cioè, che assimilano l'innodia ora all'epica, ora al canto funebre, ancora all'encomio per gli eroi, fino alla più generica accezione del "canto", la nostra figura dell'inno sembra sgretolarsi fino a farsi inconsistente.

Non vi sarebbe reazione più imprudente, tuttavia, che, di fronte alla severità del compito, abbandonarsi a un'accomodante indecidibilità: se, come si vedrà, è stato uso di alcuni studiosi del nostro tempo rinunciare a qualsivoglia identificazione di una materia e una natura propria degli inni, per accettarne remissivamente un'incontrollata «genericità semantica», tanto più si rende a noi necessario tentare di cogliere il senso interno dell'inno, la sua naturale riconoscibilità.

L'impressione, che qui si mette alla prova, è che sia solo reimmergendosi da capo nella materia poetica degli inni, nel linguaggio caratteristico che sempre li accompagna – e di cui gli stessi filosofi sembrano aver riferito nel loro interesse per l'innodia –, che questi potranno riprendere luce.

Ciò che viene infine a mostrarsi è che l'anima dell'inno, fin dal suo primo sorgere, si condensa in un'oscillazione tra due forze: la più estesa esigenza di rivolgersi *al* divino, chiamandolo in un'invocazione, e la cauta, concisa pratica di pronunciare i nomi del dio. Ciò che gli inni esigono, cioè, dal linguaggio sembra anzitutto essere questo: essi si contendono lo spazio tra la diegesi e la chiamata, ciò che la lingua esprime nel passaggio tra il vocare e il nominare, il dire e il chiamare, la descrizione del mondo e l'apertura ad esso. In questo curioso interstizio della parola sembra così risiedere, in un modo che sarà nostro compito chiarire, ogni possibile lode dell'uomo alla divinità – e, con essa, ogni ragione della complicità della filosofia con gli inni.

Capitolo settimo

Oltre i generi

Ma Febo, signore delle melodie,
non ci infuse la capacità di poetare –
ché, altrimenti, sarebbe esploso il nostro inno!

— EURIPIDE, *Medea*

Ogni poesia – per quanto remota sia la distanza che
lo separa da esso – presuppone l'inno.

— G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria*

7. 1. È certo un fatto singolare che, ad oggi, lo stato delle nostre conoscenze sugli inni non riesca a superare una sorta di scoramento collettivo: «was ein Hymnos ist, oder gar eine Hymne», confessava il filologo Günther Zuntz all'inizio delle sue lezioni all'Università di Tubinga, sul finire degli anni '70, «das ist schwer zu definieren»¹. La difficoltà avrebbe presto condotto a una rinuncia: come scriveranno molti anni dopo gli editori del testo, il professore «vermeidet in der Tat jegliches Definieren und Theoretisieren über den Gegenstand seines Interesses», e ciò non a ragione di personali negligenze, ma dal momento che, a ben vedere, «eine eindeutige Definition der Gattung "Hymnos" läßt sich nicht geben».² L'inno sarebbe un «genere» il cui termine, come si è ancora insistito recentemente, risulta privo di una «precisa coloritura semantico-contenutistica»³, di cui sembra ovvero «non esistere alcuna specializzazione»⁴.

La circostanza appare tanto più interessante se si osserva che, in verità, la tradizione non è affatto priva di tentativi di definizione. Essi sono anzi piuttosto coerenti; e numerose si rivelano le premure che spinsero, almeno fin dall'età classica, osservatori ed editori a

¹ Günther ZUNTZ, *Griechische philosophische Hymnen*, aus dem Nachlaß hrsg. von Hubert CANKIK und Lutz KÄPPEL, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2005, p. 27, La puntualizzazione «ein Hymnos, oder gar eine Hymne» (il primo deriva direttamente dall'antico termine greco “ὕμνος”, il secondo ne è il corrispondente vocabolo tedesco nella parlata comune) equivale evidentemente all'estensione dell'incertezza per l'inno di tutti i tempi, non solo per quello di età antica.

² L. KÄPPEL, *Vorbemerkungen* a ZUNTZ, *Griechische philosophische Hymnen*, p. X.

³ G. LA BUA, *L'inno nella letteratura poetica latina*, ed. Gerni, San Severo 1999, p. 23.

⁴ Filippo CÀSSOLA, “Introduzione generale” a *Inni omerici*, a cura di F. CÀSSOLA, Fondazione Lorenzo Valla: Mondadori 1975, p. X. Non pare esservi oggi raccolta o studio sugli inni che non ritenga di dover annunciare ogni volta la natura incerta e fluttuante del proprio oggetto.

circoscrivere un chiaro, riconoscibile profilo dell'inno all'interno della viva fioritura dei generi. La grande incertezza che avvolge le nostre attuali conoscenze sull'inno antico non può dunque essere senza significato: essa forse l'indizio di una difficoltà più profonda, il riflesso di un'ambiguità che coinvolge in qualche modo l'inno stesso.

7. 2. Non potremmo forse disporre di definizione più decisa ed esaustiva di quella che, nell'opera nota come *Originum sive etymologiarum libri viginti* (o *Etymologiae*), composta nella prima metà del VII secolo, Isidoro di Siviglia dava del genere latino dello *hymnus*. Isidoro aveva certamente conosciuto la grande innologia cristiana, da Ambrogio (che aveva composto a partire dal 386 un imprecisato numero di inni)⁵, a Ilario di Poitiers e Prudenzio⁶, ed è probabile che avesse avuto accesso anche alla prolifica produzione innodica in lingua greca di Gregorio di Nazianzo e a quella di Sinesio⁷.

Nel libro VI, dedicato agli uffici ecclesiastici, nel capitoletto che porta proprio il nome di *De officiis*, Isidoro scriveva:

[17] *Hymnus est canticus laudantium, quod de Graeco in Latino laus interpretatur, pro eo quod sita carmen laetitiae et laudis. Proprie autem hymni sunt continentes laudem Dei. Si ergo sit laus et non sit Dei, non est hymnus; si sit et laus et Dei laus, et non cantetur, non est hymnus. Si ergo et in laudem Dei dicitur et cantatur, tunc est hymnus.*

[17] L'inno è il canto di chi loda, che dal greco al latino è inteso "lode", perché è un carme di letizia e lode. Ma sono inni in senso proprio quelli che contengono la lode di Dio. Se, pertanto, vi è lode ma non di Dio, non è un inno; se vi è lode di Dio, ma non viene cantato,

⁵ «Il vescovo Ambrogio – scriveva Isidoro – uomo di grande gloria in Cristo e nella Chiesa, maestro eminentissimo, divenne famoso per la sua abbondante produzione in questo genere poetico, e dal suo nome questi medesimi inni sono chiamati "ambrosiani", poiché al suo tempo per la prima volta cominciarono a essere cantati nella Chiesa milanese; e tale devota pratica, sul suo esempio, viene osservata nelle Chiese di tutto l'Occidente» (*De origine officiorum ecclesiasticorum* I, 6,2; cit. in Ambrogio di Milano, *Inni*, a cura di Giacomo BIFFI, Jaca Book 1997, p. 26). Si tratta di veri e propri inni e non di salmi biblici; sono dunque composizioni ad opera di Ambrogio stesso, dedicate a santi e martiri, e poetate nel dimetro giambico acatalettico, che era già stato degli epodi di Orazio. Di questi inni racconta in più passi, commosso, Agostino (cfr. *Conf.* I, IX, 6-7; 12). Se si eccettuano i tre carmi di Ilario di Poitiers, generalmente considerati poco più che un tentativo di rendere al canone poetico latino i contenuti della dottrina cristiana, gli inni di Ambrogio sono un'assoluta novità per il mondo cristiano. Sulla difficile attribuzione e sul numero incerto degli inni ambrosiani si veda Ambrogio di Milano, *Inni*, a cura di G. BIFFI, pp. 26 ss.

⁶ Di Prudenzio sono noti quattordici inni, contenuti nel *Peristephanon Liber*, composto probabilmente nell'anno 404, cfr. PRUDENCE, *Oeuvres*, t. IV: *Le livre des couronnes*, texte établi et traduit par Maurice LAVARENNE, Les Belles Lettres, Paris 1943.

⁷ Conosciamo nove inni di Sinesio (il decimo è di attribuzione incerta), cfr. Idalgo BALDI, *Gli Inni di Sinesio di Cirene. Vicende testuali di un corpus tardoantico*, De Gruyter, Berlin 2012.

non è un inno. Se invece è detto in lode di Dio e viene cantato, allora soltanto è un inno. (ISID. *Or.*, VI, 19, 17).

Con mano esatta e leggera, Isidoro fissava il proprio dell'inno in una triplice condizione: il canto, la lode, l'oggetto di lode (Dio). Solo a un componimento cantato in lode di Dio – in cui, cioè, come aveva precisato qualche riga più indietro, vi sia «modulazione della voce» (VI, 19, 9), ed essa sia in lode, e non celebri altri che Dio – è lecito in lingua latina attribuire il nome di “*hymnus*”⁸.

La freschezza della lezione di Isidoro, così meditata, e che così naturalmente risponde alla nostra comune percezione degli inni, si regge a ben vedere su di un vivace lavoro della tradizione. Arretrando nei secoli che precedono l'opera del vescovo cristiano, infatti, ritroviamo una medesima tensione definitoria almeno fin dall'opera di Platone. Se si esclude un frammento attribuito a Pindaro⁹, è del resto proprio Platone ad aver inaugurato quell'incessante riflessione sui generi che avrebbe segnato il rapporto della nostra tradizione con la poesia¹⁰.

La prima definizione è implicita, ed è contenuta in quel cruciale passo della *Repubblica* in cui Platone, nel pieno della polemica nei confronti della poesia, dichiarava la sua predilezione per gli inni:

Occorre sapere che della poesia sono da ammettere nella *polis* gli inni agli dèi e gli encomi agli uomini dabbene (*Resp.* X, 607 a 4).

⁸ Il termine “*hymnus*” non è mai attestato in lingua latina almeno fino al I secolo d. C. Quando esso appare, tra il II e il VI secolo, ciò avviene «senza le oscillazioni che contraddistinguono la parallela storia di *hymnos*», ovvero sempre come «canto di lode rivolto agli dèi», LA BUA, *L'inno nella letteratura poetica latina*, p. 32. Come ha notato anche Walter Burkert, «das griechisch sprechende Judentum hatte sich zunächst, wie die Septuaginta erkennen läßt, von Wort und Begriff des *hymnos* bewußt und entschieden abgesetzt und vielmehr ein Buch von *psalmoi* präsentiert», per poi tornarvi in un momento successivo, W. BURKERT, *Griechische Hymnoi*, in W. BURKERT / F. STOLZ (hrsg.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1994, p. 12.

⁹ PINDARO, fr. 139 a-b Schroeder (=128 c Snell-Mahler); il frammento è contenuto in uno scolio al *Resos* di (Pseudo-) EURIPIDE del manoscritto *Vat. Gr.* 909, al v. 895; cfr. Hans FÄRBER, *Die Lyrik in der Kunsttheorie der Antike*, Neuer Filser-Verlag, München 1936, p. 23, e LA BUA, *L'inno nella letteratura poetica latina*, p. 21 n. 94.

¹⁰ Il luogo inaugurale della riflessione sui generi è, come noto, *Resp.* III, 394 b-c, ove Platone opera una distinzione nella poesia in base a se essa sia «διὰ μιμήσεως», «δι' ἀπαγγελίας» oppure «δι' ἀμφοτέρων», cioè mimesi, annuncio, o entrambi. La classificazione platonica è divenuta la base per tutte le riflessioni successive: la si ritrova ad esempio in PROCLO, in *Plat. Remp.* I, 14, 15ss. Kroll, che precisa la tripartizione degli εἶδη λέξεως ovvero εἶδη τῶν λόγων in «τὸ δραματικὸν καὶ μιμητικόν», «τὸ ἀφηγηματικὸν καὶ ἀμίμητον», e infine «τὸ μικτὸν ἐξ ἀμφοτέρων». Nota FÄRBER che «diese Dreiteilung findet sich bei den meisten Theoretikern bis auf Tzetzes herunter» (pur con denominazioni alternative), *Die Lyrik in der Kunsttheorie der Antike*, pp. 23 ss.; cfr. inoltre Carlo GALLAVOTTI, *Sulle classificazioni dei generi letterari nell'estetica antica*, in «Athenaeum», VI, 1928, pp. 356-66.

In questa osservazione composta e quasi riservata, Platone suggeriva per la prima volta nella nostra tradizione che proprio degli inni è il rivolgersi al divino, e che essi, contrapposti agli encomi (dal destinatario umano), condividono a un tempo con questi ultimi un intento celebrativo.

Altrove, Platone avrebbe provato poi a fissare nuovamente lo statuto degli *hymnoi*, credendo di riconoscervi un elemento ulteriore, destinato a grande fortuna: la presenza, in essi essenziale, della preghiera. Nel libro III delle *Leggi*, dedicato alla riflessione sui generi del tempo arcaico, leggiamo infatti:

ATENIESE: «A quel tempo la musica presso di noi era divisa secondo generi e figure (κατὰ εἶδη τε καὶ σχήματα), e un genere erano le preghiere per gli dèi (εὐχαὶ πρὸς θεούς), alle quali era dato il nome di “inni” (ῥυμοί)» (*Leg.* III, 700 b 1-2)

E ancora, in un passo seguente:

ATENIESE: «E, dopo queste cose, inni agli dèi ed encomi associati a preghiere sarebbero cantati nella maniera più giusta, e, dopo gli dèi, parimenti riguardo ai demoni e agli eroi, preghiere con encomi sarebbero opportune a tutti questi» (*Leg.* VII, 801 e 1-4).

Il motivo intrapreso da Platone non sarebbe mai stato abbandonato, pur con varianti o timidi ripensamenti; così, nel II sec. a. C., il grammatico alessandrino Dioniso Trace ne avrebbe mantenuto i caratteri principali, mescolandovi l'indirizzo agli eroi e rimodulandone l'elemento di grazie:

ῥυμος ἐστὶ ποίημα περιέχον θεῶν ἐγκώμια καὶ ἡρώων μετ'εὐχαριστίας.

L'inno è una poesia comprendente encomi agli dèi e agli eroi insieme con ringraziamenti (451, 6 Hilgard)¹¹

Pur in qualche modo più acerba della platonica, la considerazione appare mossa da una medesima preoccupazione, che ricerca il proprio dell'inno tra la sfera umana e quella divina, ammettendo la lode e un'indole esornativa (εὐχαριστίας), mantenendo cioè nell'incertezza il confine tra inno e preghiera. La compresenza di caratteri eterogenei

¹¹ Lo scolio è stato attribuito a Eliodoro, vissuto nel VII secolo. Non è chiaro se la definizione di nostro interesse sia effettivamente da attribuire a Dioniso o piuttosto allo stesso scoliasta. Cfr. per la prima ipotesi FURLEY W. D. / BREMER J. M., *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, 2 voll., Tübingen 2001, vol. I, p. 9, e Nadine LE MEUR-WEISSMAN, *Les dithyrambes de Pindare et Bacchylide sont-ils des hymnes ?*, in Richard BOUCHON / Pascale BRILLET-DUBOIS / Nadine LE MEUR-WEISSMAN (éd.), *Hymnes de la Grèce antique : Approches littéraires et historiques, Actes du colloque international de Lyon, 10-21 juin 2008*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon, 2012, p. 89 n. 39; per la seconda invece Albert SEVERYNS, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclo*, p. 116.

sarebbe tornata anche molti secoli più tardi: nell'*Etymologicum Gudianum* (risalente al secolo undicesimo, e una delle fonti più consistenti dell'*Etymologicum Magnum*), leggiamo infatti alla voce «ῥυμος»:

ῥυμος· ἔστιν ὁ μετὰ προσκυνήσεως καὶ εὐχῆς κεκραμένης ἐπαίνῳ λόγος εἰς θεόν.

Inno: è un *logos* per un dio, con elogio, e associato a saluto e preghiera. (ed. Sturz 1818)

Ancora nel I sec. l'alessandrino Didimo Calcentero avrebbe partecipato a quel movimento ormai inerziale, estendendo l'ambito di afferenza degli inni a tutti gli esseri superiori:

Πάντα γὰρ εἰς τοὺς ὑπερέχοντας γραφόμενα, ῥυμους ἀποφαινόμεθα.

Chiamiamo "inni" tutti gli scritti per gli esseri superiori. (ORION, *Etymologikon*, p. 156 Sturz)

E infine Proclo, autore della maggiore classificazione dei generi in età antica, avrebbe ripreso il principio di distinzione delle due sfere (l'umana e la divina), estendendolo generosamente all'intera produzione lirica del mondo antico:

[32] La poesia melica è molteplice e comporta diverse distinzioni. [33] I componimenti melici si dividono infatti tra quelli [destinati] agli dèi e quelli agli uomini (ἃ μὲν θεοῖς ... ἃ δὲ ἀνθρώποις). Altri, sono a un tempo agli dèi e agli uomini; e infine vi sono quelli a seconda delle circostanze occasionali. [34] Agli dèi si riferiscono inno, prosodio, peana, dítirambo, nomo, adonidi, iobacco, iporchemi. [35] Agli uomini elogi, epinici, scolii»¹²

La tradizione sarebbe giunta fino alla retorica di Menandro, il quale aveva introdotto il primo trattato sul genere epidittico (il Διαίρεσις τῶν ἐπιδεικτικῶν) proprio a mezzo della distinzione tra ἔπαινος εἰς θεοῦς, «l'elogio per gli dèi», e ἔπαινος εἰς θνητά,

¹² La *Crestomazia* era «un *Manuel abrégé de littérature* [...], consacré à l'étude de la poésie grecque et de ses multiples manifestations», A. SEVERYNS, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, I, *Avant-propos*. Essa ci è giunta solo in forma frammentaria all'interno di alcuni codici dell'*Iliade*, e in forma compendiata (ma ne è la nostra fonte maggiore) all'interno della *Biblioteca* dell'erudito Fozio, patriarca di Costantinopoli vissuto nel IX secolo. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che Proclo potesse avere avuto tra le sue fonti proprio Didimo, dal momento che in un paragrafo successivo della *Crestomazia*, il 39, Fozio osserva: «alcuni adoperano "inno" per tutto ciò che è scritto indirizzandosi a esseri superiori». Per una discussione sulla verisimiglianza dell'ipotesi rinvio a SEVERYNS, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, *Commentaire*, pp. 117-119.

«l’elogio per i mortali», sottolineando che le lodi per gli esseri divini ὕμνους καλοῦμεν, «noi le chiamiamo “inni”» (MEN. I, 331, 18-20).¹³

Il coro delle testimonianze appare dunque rassicurante. Se non unanime, è certo ben compartita l’idea secondo la quale l’inno, genere tra i generi, non è che una particolare forma di poesia, la quale è detta in lode o degli dèi, oppure e in ogni modo di «esseri superiori»¹⁴. Essa può accogliere al caso eventuale parole di grazie, e, all’occorrenza, rivolgere richieste in preghiera.

Eppure, questa linea coerente e duratura mostra a ogni sguardo la propria fragilità. Osservando con cura le fonti che il mondo antico ci consegna, infatti, se ne ricava un’impressione assai curiosa: che la convinzione che da Platone, attraverso gli Alessandrini e Menandro, e poi Proclo, giunge fino a Isidoro, non riesca mai davvero a corrispondere al modo in cui l’inno venne percepito in età antica. Si direbbe, anzi, che nel suo uso corrente e quotidiano esso tradisca un’incontenibile vivacità semantica.

Se, da una parte, la volontà di arrestare la natura degli inni in una definizione compiuta ha impegnato instancabilmente filosofi, eruditi e commentatori, dall’altra, questi stessi ostinati tentativi di classificazione dissimulano una certa inquietudine: l’inno appare, a uno sguardo più attento, come un oggetto rarefatto, quasi indiscernibile, e il suo senso, come si avrà subito modo di osservare, sembra sottrarsi finanche alle più autorevoli attenzioni.

7. 3. A rivelare la refrattarietà dell’inno a una docile collocazione tra i generi (o a un’immediata formulazione della sua natura) concorrono nel mondo antico almeno due ordini di circostanze. La prima di esse è che il luogo di origine di un “canone” innodico e la sua maggiore smentita sembrano convivere silenziosamente: tra gli scritti dello stesso Platone, infatti, non soltanto l’operazione definitoria appena inaugurata è riconosciuta

¹³ È stato notato che il numero esiguo di riflessioni antiche sull’inno potrebbe forse essere ricondotto alla «lacuna lasciataci in eredità dal disinteresse aristotelico per la poesia non drammatica in generale e per l’inno in particolare», Roberto VELARDI, *Le origini dell’inno in prosa tra V e IV secolo a. C. Menandro retore e Platone*, in *L’inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un colloquio, Napoli 21-24 ottobre 1991*, «A.I.O.N. Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria», XIII, 1991, (pp. 205-231), p. 205.

¹⁴ Persino in Aristotele, che pure non pare aver mai espresso alcuna definizione specifica per l’innodia, questa, laddove appare, è subito introdotta a esempio della grande divisione dei «caratteri» (ἦθη) del poetico: «La poesia – leggiamo nella parte introduttiva della *Poetica* – si distinse secondo i caratteri propri di ciascuno: i più austeri imitarono le azioni belle, di persone dello stesso tipo, i più corrivi quelli di persone dappoco, componendo all’inizio invettive, come quegli altri inni ed encomi» (*Poet.* 1448 b 24-28).

come un tentativo, postumo e forzato, di liberarsi dall'effettiva «confusione di tutto con tutto» (πάντα εἰς πάντα συνάγοντες, *Leg.* III, 700 d 9)¹⁵ – dunque come un'operazione esterna e successiva; ma essa appare contraddetta dalla stessa consuetudine linguistica di Platone. L'uso disinvolto del termine ὕμνος tra i dialoghi riconduce quell'atto classificatorio a «considerazioni puramente teoriche ed astratte»¹⁶. Come se la figura dell'inno come “poesia in lode della divinità” non riuscisse a corrispondere pienamente all'effettiva percezione che Platone stesso dovette avere del genere.

Platone non evita, nel *Simposio*, che i convitati designino liberamente l'elogio a Eros ora come “encomio”, ora come “inno”; e un'analogia indifferenza sembra accompagnarlo nelle *Leggi*, in un passo altrettanto significativo: «non si hanno certezze» – ammette l'Ateniese, «nell'onorare (τιμᾶν) con encomi e con inni (ἐγκωμίοις τε καὶ ὕμνοις) coloro che sono ancora in vita» (*Leg.* 802 a 1-2). Il termine riappare animato da una simile incoerenza nel quinto libro della *Repubblica*: «nei sacrifici e in circostanze simili» – leggiamo – «onoreremo con un inno e nei modi di cui abbiamo appena detto i buoni, a seconda di come essi si manifestino buoni» (*Resp.* V, 468 d 8-9), al punto che, di recente, è stato possibile constatare che una «commistione piuttosto chiara tra sfera sacra e profana e un'alternanza del significato di ὕμνος» tra diverse connotazioni possibili trovano inequivocabilmente posto in tutti gli scritti platonici¹⁷.

Non sorprende allora che, deposta la rigidità della definizione proposta, Platone si sia spinto a un uso del vocabolo ὕμνος e dei suoi corradicali che è stato possibile definire «generico», se non addirittura «onnicomprensivo»¹⁸. Lo ritroviamo di volta in volta «con generico riferimento ai poeti ispirati», come accade ad esempio in *Leg.* III, 682 a 4¹⁹; oppure in relazione ai poeti tragici da bandire dalla *polis* «perché inneggiano la tirannide» (ἄτε τυραννίδος ὑμνητάς); ancora come designante un discorso sulla materia delle mura cittadine (ποιητικὸς... λόγος ὑμνεῖται, *Leg.* VI, 778 d 6-7); o anche in relazione ai «discorsi sulla giustizia e sull'ingiustizia pronunciati dai poeti ma anche, in genere, dalla gente»²⁰; nel *Menesseno* lo si trova come canto per le «imprese gloriose degli avi» (*Menex.* 239 b 8), e nelle *Leggi* appare persino come discorso per «le fortune degli uomini malvagi» (*Leg.* X, 899 d 8 - e 4), ancora per «i cittadini valorosi e gli uomini illustri»

¹⁵ Platone sta deprecando la tendenza dei poeti a «mescolare treni con inni e peani con ditirambi e imitare le aulodie con le citarodie e a confondere tutto con tutto» (700 d 6 - e1).

¹⁶ LA BUA, *L'inno nella letteratura poetica latina*, p. 22.

¹⁷ *Ivi*, pp. 22-23.

¹⁸ È stato calcolato che su cinquantasei occorrenze totali di “ὕμνος” e corradicali soltanto dieci rispondono effettivamente alla definizione divenuta classica; tutte le altre manifestano la consueta indecidibilità sul vero uso e significato dell'inno, cfr. VELARDI, *Le origini dell'inno in prosa*, p. 218.

¹⁹ «Divina è la stirpe degli dèi, cantando inni ispirati...».

²⁰ Riporto l'elenco delle occorrenze per come è già stato formulato in VELARDI, *Le origini dell'inno in prosa*, p. 219.

(*Crit.* 108 c 4; *Epist.* II, 311 a 5), pure per «i monti di Atlantide» (*Crit.* 118 b 3), le arti delle Muse (*Leg.* II, 669 b 6), o, infine, la stessa filosofia (*Tim.* 47 b 4), sicché, con buone ragioni, è stato concluso che in Platone «ὄμνεῖν può perdere, oltre al destinatario divino, anche la sua pertinenza all’ambito dell’eulogia, finendo per denotare addirittura il suo contrario, cioè il biasimo, in un contesto come *Epist.* VII, 334 a-b, dove l’uso del verbo [...] si attaglia ad un’azione nefanda come il tradimento di Dione perpetrato dai suoi amici», sino ad assumere nientemeno che «il significato di “lamentarsi cantilenando il solito ritornello”», come è «tipico dei vecchi [...] o delle donne (*Resp.* I, 329 b 1-3; VIII, 549 d7- e1)»²¹.

Se in Platone l’inno aveva trovato, per la prima volta nella sua storia, una definizione fissa e promettente – pacifica e duratura –, è nello stesso Platone che esso sembra irrimediabilmente e incomprensibilmente destinato a smarrirla: mescolandosi tra le accezioni, l’inno si confonde senza sosta nelle vesti ora di una forma di discorso, ora in quelle di un’altra, in un dissimulante gioco mimetico in cui ogni orientamento pare infine perduto.

7. 4. La seconda delle circostanze di cui andiamo alla ricerca è che questo eccedere continuo dell’inno alla sua propria definizione non riesce affatto a contenersi alla sola incoerenza platonica: non siamo di fronte, cioè, a una frizione interna all’opera di Platone, ma a una consuetudine estesa e dominante. Se Platone fonda una tradizione alla quale lui stesso non può appartenere, nelle fonti poetiche, in specie nelle più antiche, non vi è quasi uso del termine ὄμνος che concordi con l’immagine composta e impettita che i commentatori avrebbero provato a confezionare.

La lista dei luoghi in cui ciò avviene è persino più estesa di quella platonica²². Il passaggio più celebre è contenuto nel libro VIII dell’*Odissea*, nell’episodio in cui Demodoco, cieco, «divino cantore», si accinge a cantare di fronte a Odisseo, come dono per la sua partenza. Il suo canto è introdotto dal re Alcino con queste parole:

«che l’ospite gusti il banchetto e
si rallegri ascoltando l’inno di canto (ἀοιδῆς ὄμνον ἀκούων)» (*Od.* VIII, 429).

²¹ VELARDI, *Le origini dell’inno in prosa*, pp. 219-229; p. 216: «Lo stato di confusione che Platone depreca nella realtà concreta della poesia a lui contemporanea si rispecchia, d’altra parte, nello stesso uso linguistico di ὄμνος / ὄμνεῖν da parte del filosofo».

²² È possibile leggerne degli elenchi in CÀSSOLA, *Introduzione a Inni omerici*, e LA BUA, *L’inno nella letteratura poetica latina*.

Dopo aver banchettato, Odisseo invita dunque l'aedo a riprendere il suo inno:

«Troppo bene hai cantato le sorti degli Achei,
quanto subirono e fecero, quanto essi penarono, [...]]
continua, dunque, e lo stratagemma del cavallo raccontaci,
del cavallo di legno che Epeo fabbricò con Atena,
l'insidia che sull'acropoli portò Odisseo luminoso....» (Od. VIII, 489-94).

Come si vede, Omero presuppone per la prima apparizione di ὕμνος in lingua greca²³ un'accezione che ben poco sembra rispondere ai criteri segnati da Platone, Proclo o Isidoro. Per un Greco del tempo, cioè, a un racconto di natura epica («le sorti degli Achei», «lo stratagemma del cavallo») doveva spettare ugualmente e in modo naturale il nome di «inno».

Numerose fonti ulteriori sembrano testimoniare dell'affinità degli inni con l'*epos*: Erodoto, parlando dell'opera epica di Omero, ne avrebbe riferito come del suo «inneggiare» (V, 67), e, ancora in età ellenistica, in alcuni epigrammi dell'*Anthologia Palatina*, Omero sarebbe stato detto «sovrano degli inni (κοίρανος ὕμνων)», forse proprio in relazione all'*Iliade* e all'*Odissea*. Ma anche in Esiodo la tendenza appare non dissimile: Ὕμνος e ὕμνεῖν vi ricorrono a proposito della sua stessa opera: «ti rivelerò la mente di Zeus eggioco – dice nelle *Opere* – perché le Muse m'insegnarono a cantare un inno infinito (ἀθέσφατον ὕμνον ἀείδειν)» (HES. *Op.*, 662); e poco prima: «io, vincitore nell'inno (ὕμνω νικήσαντα), vinsi un tripode che consacrai alle Muse, dal momento che esse mi avevano insegnato il canto meraviglioso» (HES. *Op.*, 657). Il poema in questione, recitato in occasione dell'agone di Calcide, non era altro che la *Teogonia*, un «canto epico-narrativo»²⁴, nel quale del resto il poeta aveva annunciato che avrebbe «inneggiato» (ὕμνηση) non a un dio, ma «alle glorie degli uomini antichi» (HES. *Theog.*, 99-101)²⁵.

Persino più insistenti si rivelano le occorrenze in cui l'inno è assimilato a un canto di lamentazione, il *threnos*, antico canto elegiaco eseguito in Grecia in occasione di processioni funebri o eventi nefasti. Platone, com'è prevedibile, si era premurato di distinguerli accuratamente; nelle *Leggi*, infatti, scriveva:

²³ Essa è, significativamente, anche l'unica dell'intera opera epica di Omero.

²⁴ LA BUA, *L'inno nella letteratura poetica latina*, p. 8.

²⁵ Ciò non può sorprendere, poiché già in passo di Omero è detto che le fanciulle delie intonano un «inno» «ricordando» non gli dèi, ma «gli uomini e le donne del tempo antico» (*HH, Ad Apoll.*, vv. 160-1). Cfr. anche TEOCRITO, 16, 1-4 e 50.

ATENIESE: «un tempo [...] un genere di canto era costituito [...] dagli inni; opposto a questo v'era un altro genere di canto, ovvero proprio i *threnoi*» (*Leg.* III, 700 b 1-2).²⁶

Eppure la prossimità deve essere stata percepita con tale forza che in Eschilo, in un passaggio cruciale dei *Sette contro Tebe*, ove sulla scena sono presenti le Erinni, “*hymnos*” è nientemeno che il «canto lugubre e funesto» (*Sept.* v. 868)²⁷ – ciò che non solo contesta Platone, ma ben poco sembra presagire del *carmen laetitiae et laudis* a cui avrebbe voluto costringerlo Isidoro. Ancora lo scolio relativo contribuisce a sancire l'assimilazione dell'inno al canto di lamento: ὕμνον δὲ Ἐρινύος τὸν θρῆνον καλεῖ (*Scholia ad Aesch. Sept.* 867 a [II 365 Smith]); e nell'*Agamennone* l'inno ricompare congiunto all'aggettivo πολύθρηνος, vale dire come canto «dai molti lamenti» (AESCH. *Ag.*, v. 709). Persino un corvo è incaricato di esemplificare il canto degli inni: «O demone che ti abbatti sulla reggia» – canta il coro rivolgendosi a Clitemnestra – «stando sopra il cadavere, come un corvo odioso | si vanta con voce stonata levando un inno (ὕμνον ὕμνεῖν)» (AESCH. *Ag.*, vv. 1468-1474)²⁸.

Così “inni” sono tanto i racconti epici, quanto i canti di lamento: la lode non è più solo al divino, e la sua indole non soltanto di letizia; ma “inno” sembra poter essere ancora, secondo numerose fonti, il canto simposiale, come nella *Medea* di Euripide (vv. 192-94), in Senofane (fr. I, 13-6 D.-K.), in Anacreonte (*PMG* 356 Page) e in molti altri frammenti della lirica antica²⁹; esso è ugualmente assimilato al canto nuziale, come in Sofocle (*Ant.* 815), e persino in un passaggio della *Repubblica* platonica: «si dovranno quindi organizzare per legge delle feste [...] e i poeti dovranno comporre inni per le nozze (καὶ ὕμνοι... τοῖς γιγνομένοις γάμοις)» (PLAT. *Resp.*, 459 e 5-6); o ancora, indifferentemente, al canto corale (così Timoteo di Mileto, nel IV sec. a. C, chiama “*hymnos*” il proprio *nomos* citarodico), o al “canto magico”, come quello pronunciato dalle Furie nelle *Eumenidi* di Eschilo, al fine di incantare o ammaliare (*Eum.* 306; 331), ovvero al

²⁶ Se Platone ha ammesso gli inni nella *polis*, prontamente ne ha escluso i *threnoi*: «Di lamentazioni e piagnistei abbiamo asserito che nei discorsi non vi fosse affatto bisogno [...] Essi sono da bandire, giacché non si addicono neanche alle donne, che tengono al loro decoro, né tanto meno agli uomini» (*Resp.* III, 398 e)

²⁷ Peraltro in esplicita contrapposizione al peana (canto di lode per Apollo) dell'Ade. L'accezione ricompare inoltre in v. 1191, ove è il canto delle Erinni «che inneggiano un inno della cecità assoluta, causa di ogni male».

²⁸ Ancora in senso di lamento, EURIP. *Tro.*, vv. 511-15, ove il coro invoca la Musa per un canto funereo; ARISTOPH. *Aves*, v. 210, ove l'usignoletta è invitata a levare «νόμους ἱερῶν ὕμνων» per Iti, defunto. «La “novità” rappresentata dall'aspetto divino e dalla distinzione dal θρῆνος (*Leg.* 700 b 1-2) e dall'ἐγκόμιον (*Resp.* X, 607 a 4), evidentemente limitati all'ambito umano, non sembra trovare piena rispondenza con la realtà linguistica di cui lo stesso Platone è testimone», LA BUA, *L'inno nella letteratura poetica latina*, p. 23.

²⁹ Ad es. *PMG* 819; 917 Page.

“componimento erotico”, come in Teognide, v. 993; oppure ancora al *nomos* (νόμοι δὲ καλοῦνται οἱ εἰς θεοὺς ὕμνοι, *Suda* s. v. “ἕβουαλίαν”, III, p. 500, 29) – e l’elencazione potrebbe estendersi ancora a lungo³⁰.

7. 5. È difficile esitare di fronte al quadro che emerge dalle fonti: il posto dell’inno è, in esse, sparso e incerto, e le possibilità si rincorrono senza riuscire a rappresentarsi alcuna immagine ferma. Come intendere e che cosa trattenere dell’inno in questa ingovernabile confusione delle accezioni? Quella posa gentile in cui aveva voluto ritrarlo la tradizione, e che sembrava incontrare senza ruvidezze la nostra percezione sugli inni – l’inno come canto di letizia in lode degli dèi – si mostra ora come scossa, inesorabilmente incalzata da una semantica onnivora, da un senso che si pretende assai più vasto. Essa ha ottenuto l’appellativo eloquente, in tempi recenti, di «*remedium desperationis*»: «qualcosa di così generico da risultare praticamente inservibile»³¹.

Di fronte a questo stato di cose diviene certo più comprensibile lo smarrimento da cui eravamo partiti: annunciando la «difficoltà» di ogni definizione degli inni (secondo il monito di Zuntz), gli studiosi si sono spinti a decretarla impossibile: «la varietà semantica», ha concluso ad esempio La Bua, «impedisce una precisa definizione e consente solo di dare un’interpretazione in base al contesto in cui il canto viene formulato», aggiungendo però, significativamente: «[ciò fa] dell’inno qualsiasi componimento poetico, sacro o profano, sia privo di una specifica attribuzione sia connotato in senso celebrativo»³².

Ora, che l’inno appaia a un tempo denominazione di se stesso – del genere che la tradizione ha conosciuto, classificato, e definito – e il titolo a cui ciascuna composizione poetica, non conta quanto distante da quel modello, sembra di fatto poter aspirare, è, in verità, un indizio assai prezioso. Lungi dal denotare esclusivamente un genere definito –

³⁰ «La nozione di canto in onore degli dèi, nell’età della πόλις, e cioè in quel periodo contraddistinto dalle leggi dei generi letterari “scritte e rispettate”, giunge a rappresentare il nucleo centrale dell’interpretazione terminologica ma s’inserisce in una visione impostata secondo puro dogmatismo e rimane in molti casi limitata ad un’esperienza essenzialmente teorica e speculativa. In questo senso lo schema platonico, come visto, si pone come *exemplum* chiaro ed inequivocabile», LA BUA, *L’inno nella letteratura poetica latina*, p. 28. Ancora FÄRBER: «Es ist wohl so, daß man daran gewöhnt hatte, πάντα τὰ εἰς θεοὺς Hymnen zu nennen», ma si tratta di una forzatura: «Dem Inhalt nach scheint der lyrische Hymnos nicht sehr eng begrenzt gewesen zu sein», *Die Lyrik in der Kunsttheorie der Antike*, p. 29.

³¹ È quanto deve infine ammettere Albio Cesare CASSIO, nella *Conclusion* ai lavori di un convegno sull’inno antico, cfr. *L’inno tra rituale e letteratura nel mondo antico*, p. 307.

³² LA BUA, *L’inno nella letteratura poetica latina*, p. 20.

in metro, stile, finalità e contenuto – l'inno esibirebbe a un tempo il filo che lega tutto il linguaggio poetico, sostenendolo come un sostrato essenziale e irriducibile. Non delimitabile alla sola sua forma specifica, esso sembra in un certo senso ricomprenderle tutte, esprimere, per motivi che ci sono ancora da comprendere, il nome generico attribuibile a ogni componimento, a ciascuna esperienza di poesia. In ragione della sua semantica incontenibile, l'inno insidia così l'antica costruzione dei generi; sguscia fuori da essa, e quasi l'incalza, ma come per mostrarla sotto nuova luce³³.

Ciò non deve tuttavia spingerci a imputare all'innodia un'essenziale, definitiva inconsistenza: un'assoluta «mancanza di determinazione», una radicale «indistintività semantica»³⁴. La scoperta di questa genericità fondante ha rischiato infatti di indurre ad affrettate conclusioni:

ὕμνος resists precise definition – notava ad esempio Smyth – because it lacks the specific attributes that distinguished certain other forms of lyrical composition which were differentiated from it. One of the reasons why the hymn outlasted many other forms of melic is the absence of a characteristic colour.³⁵

Piuttosto che la mancanza di ogni tonalità caratteristica, nell'inno sembra a rigore convivere un'ambiguità: una doppiezza essenziale tra il genere codificato e un'inafferrabile natura camaleontica. Un'indecisione semantica così diffusa e costante non può essere, cioè, casuale: essa deve riflettere un'anfibolia inerente alla natura e alla funzione dell'inno stesso. Tutto avviene come se ciò che chiamiamo "inno" fosse, in realtà, non un'entità unitaria, ma un'oscillazione dialettica tra due poli: un genere specifico (da una parte), in grado di appropriarsi di un nucleo poetico fondante (dall'altra), costituendolo in una forma successiva e riconoscibile.

Bisogna allora allontanare lo spettro di una materia «indefinibile»: se gli studiosi sembrano avere rinunciato a ogni intento chiarificatore, è perché essi non hanno voluto affrontare ciò che sembra davvero in questione in quest'ubiquità dell'inno: esso ha assunto – innegabilmente – la figura storica di quel genere definito di cui Isidoro

³³ Sembra aver colto questo aspetto, pur partendo da una prospettiva differente, soltanto Salvatore LAVECCHIA, *Poesia e cosmopoesi. Sulle fonti della scrittura filosofica in Platone*, in L. BATTEZZATO / G. B. D'ALESSIO (a cura di), *Κόσμος ἐπέων. Studi offerti a Franco Ferrari*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», n. 76, 2016, pp. 171-183. Discutendo del passaggio in cui Platone, nella *Repubblica*, ammette solo gli inni, osserva infatti: «ecco perché in quella comunità le uniche forme di poesia ammesse saranno gli inni agli dèi e gli encomi per gli uomini buoni [...] Dove – come, indirettamente, mostra *Prot.* 325e2-326a4 – con ciò *non si vuole confinare l'attività dei poeti a questo o quel genere letterario*», p. 178.

³⁴ LA BUA, *L'inno nella letteratura poetica latina*, p. 29.

³⁵ Herbert Weir SMYTH, *Greek Melic Poets*, Biblo and Tannen, New York 1963, pp. XXVII-XXXII; cfr. p. XXVIII n. 2.

condividendo l'espressione con Platone, e che Cleante ancora componeva nel suo rivolgersi a Zeus, e Lucrezio indirizzava a Venere. Eppure, a un tempo, nel suo assumere quell'*eidōs* specifico ed eterno («poesia in lode della divinità») – e proprio *nella misura in cui assumeva quella forma* – l'inno deve, in un modo che urge finalmente chiarire, contenere quest'immensa potenzialità che si estende, come un sostrato o un principio comune, all'intero fare poetico. Se un carattere dell'inno è dato, se un "innico" può essere individuato, esso non può che risiedere in questo luogo in cui le due istanze, due tensioni apparentemente inconciliabili, vengono ad aderire.

"Inno" è il nome che gli antichi danno al generico, di per sé inafferrabile, darsi del linguaggio; e, a un tempo, esso è il nome di una precisa configurazione che quel linguaggio assume, fino a farsi convenzionale. L'inno contiene cioè in sé una doppiezza che pare essenziale in senso assai più esteso che non ciò che riguarda il solo genere innodico: l'ambivalenza tra un nucleo sempre imprendibile e incristallizzabile della parola e la sua necessaria cristallizzazione. Esso è come la soglia, il momento in cui il sostrato comune della parola pronunciata è bloccato, cristallizzato, prende forma, si mostra in un *eidōs* visibile.

Occorre pertanto ripartire da un'analisi più ravvicinata degli inni: dopo aver interrogato la semantica custodita dal nome greco ὕμνος, con il quale queste due tendenze vengono ugualmente appellate, si dovrà analizzarne la materia e la lingua: cercare di comprendere cosa, nel *logos* dell'inno come genere della tradizione, è a tal punto essenziale da costituire il luogo in cui vengono infine ad incontrarsi parola del poeta e – nella sua espressione più nascosta e più compiuta – parola del filosofo.

Nota. Etimologia del termine ὕμνος

Conoscete voi forse un'altra fonte che non sia la parola per venire a conoscenza del modo in cui si formano i concetti, la cui risonanza è la parola?

— H. USENER, lettera a Wilamowitz, 1896

7. 6. Vi è ragione di credere che l'inno, figura ancestrale e indelebile per l'uomo antico, abbia riservato alla carica semantica del suo nome, ὕμνος, alcune preziose indicazioni. Un breve sopralluogo sulla materia storica dell'antico termine promette infatti di rivelarsi assai istruttivo. Ed è verosimile che intorno alla sua natura di «tipo universale» possano darsi inaspettate scoperte percorrendo il terreno sempre scivoloso degli scavi etimologici.

I lavori di cui ad oggi disponiamo restituiscono un quadro definito: «ohne sichere Etymologie»³⁶. Ma la constatazione, pur risoluta, non ha inibito le ricerche, e gli studi compiuti non solo confermano, ma arrivano a specificare il nucleo di senso che informa la dizione innica. Tra tutti, un preciso ramo semantico è stato ribadito dagli studiosi: ὕμνος manifesterebbe un'affinità, innata e costante, con la sfera del “tenere insieme”, del “legare”. Scrive ad esempio Herbert Smyth, nel suo esemplare *Greek Melic Poets*:

The word ὕμνος is derived from a root that appears in Lat. *suere*, Eng. “sew”, and means strictly that which is sewed or joined together. In Sanskrit we find the connected word *syōman*, ‘bond’, ‘strap’, and in a passage of the Rig Veda (1.113.17) the “sacrificial singer” is said to “sound forth his songs in continuous (*syōmanā*) strain”; the words of his song are, as it were, stitched together so as to form one piece³⁷.

Un fraintendimento è qui in atto, e ciò a dispetto di una ben percepibile convinzione dell'autore: Smyth sta cioè presentando come un risultato compiuto ciò che, in verità, non va oltre un'ipotesi di lavoro. La proposta secondo la quale ὕμνος deriverebbe la propria carica semantica dall'atto del “cucire insieme”, e ciò sulla base di una ereditata filiazione

³⁶ Cfr. Hjalmar FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954-72, bd. II, p. 965.

³⁷ SMYTH, *Greek Melic Poets*, p. XXVII.

indoeuropea, pare risalire a uno studio di Brugmann dei primi del '900³⁸; in nessun luogo, tuttavia, essa ha trovato riprove, né pare essere stata mai davvero riproposta a discussione. Le ragioni dell'insistenza del filologo statunitense sembrano così dover risiedere altrove.

Una nota subito successiva al nostro passaggio riesce a chiarire la circostanza: Smyth sta opponendosi all'interpretazione, assai più diffusa tra gli studiosi di tutti i tempi, secondo la quale ὕμνος esibirebbe visibili affinità con ὑφαίνω, "tessere"³⁹. La disputa, com'è evidente, non ambisce a grandi aperture: Smyth sta cioè avanzando l'ipotesi per la quale non nel modo della tessitura, ma in quello della cucitura l'inno tiene insieme le sue parole.

Se una ragione è data per la quale Smyth, nel 1963, poteva polemizzare con il nesso inno-tessuto per contrapporgli quello, del tutto affine, di inno-cucitura, allora essa non può che risiedere nel seguente stato di cose: che quella supposta confidenza tra inno e telaio è divenuta una sorta di ostinato luogo comune. Essa è a tal punto dominante che è possibile ancora oggi incontrarla in pressoché tutte le definizioni di "inno"⁴⁰.

È probabile che sia stato un passo di Bacchilide, ripetutamente citato, dalle *Epinicie*, a invitare alla primissima formulazione di quell'ipotesi, risalente forse a Döderlein, nel suo *Homerisches Glossarium* del 1850⁴¹. In quel passo il poeta fa in effetti uso dell'espressione ὑφάνας ὕμνους, «tessendo inni» (BACCH. *Epin.*, V.1, 9-10; cfr. anche *Dith.* V, 8), rendendo storicamente fondata la frequentazione di innodie e arte dell'intreccio, e un riscontro è stato poi individuato in Callimaco (fr. 26.5 Pfeiffer).⁴²

Ancora due dei più autorevoli studiosi dell'innologia antica, Richard Wünsch e Filippo Càssola, hanno fatto eco a queste voci: Wünsch, nel lemma "Hymnos" redatto per la riedizione della *Realenzyklopädie* (Wissowa-Kroll), traduce il celebre passo di Omero αοιδῆς ὕμνος (*Od.* VIII 429), una «kunstvolle Fügung des Gesanges»⁴³, alludendo al potere unificante, intramante, del componimento innodico. Lo stesso Càssola, nella

³⁸ BRUGMANN propose sicuramente il nesso con il sanscrito *syūman*, 'Band', in *Curtius Studien*, IX, 1876, p. 256. Traggo questa notizia da WÜNSCH, «Hymnos», in *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung* 9.2, 1916, (pp. 140-83), p. 140.

³⁹ Scrive in nota SMYTH: «ὕμνος is neither 'web' of song, as if from ὑφαίνω [...]; nor merely 'melody', as Reimann takes it to mean, equating the word with νόμος», *Greek Melic Poets*, p. XXVII, n. 1.

⁴⁰ Cfr. LA BUA, *L'inno nella letteratura poetica latina*, n. 147; Johann GOEKEN, *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Brepols, Turnhout 2012; CÀSSOLA, *Introduzione a Inni omerici*; ZUNTZ, *Griechische Philosophische Hymnen*; E. DIEHL, "...Fuerunt ante Homerum poetae", in «Rheinisches Museum für Philologie», n. 89, 1940, pp. 81-114, in part. p. 89; PATZER, *Παιφιδός*, in «Hermes», LXXX, 1952, pp. 314-25, in partic. p. 323; EHRLICH, *Noch einmal ὕμνος*, in «Rheinisches Museum für Philologie», n. 62, 1907, pp. 321-3.

⁴¹ Cfr. DÖDERLEIN, *Homerisches Glossarium* I, p. 113.

⁴² Cfr. CÀSSOLA, *Introduzione a Inni omerici*, p. X. Sul «tessere i canti» anche PIND. *N.* 2, 2.

⁴³ WÜNSCH, «Hymnos», p. 141.

*Introduzione generale agli Inni Omerici*⁴⁴, riporta testualmente la proposta del Däderlein, ritenendola manifestamente «l'opinione più attendibile» e corroborandola a mezzo della derivazione, di per sé meno inverosimile, da ὑμήν, “membrana”, “legamento”⁴⁵.

Ciò che una tale popolare complicità di inni e trame, ovvero di inni e imbastiture, vuole vigorosamente suggerire, è che l'opera propria dell'inno coinciderebbe con il gesto del tenere insieme, dell'intessere – così i critici – le «parole», ovvero del legare, del ricondurre a unità parti di per sé in disgiunzione, dando coerenza unica a degli scomposti.

È tuttavia difficile non presentare che la reiterazione del motivo all'interno della tradizione esegetica non abbia finito per divenire, ad un certo punto, una traccia abituale – una sorta di *topos* latentemente trasmesso – della cui fondatezza storica si è smesso di cercare conferme. Così non sorprende che, come già per la «cucitura» dello Smyth, nessuna evidenza riesca a dare garanzie per la derivazione da “tessere”. Anzi: come già tanto Chantraine che Frisk, nei loro celebri dizionari etimologici, hanno potuto notare, la provenienza diretta da ὑφή, ὑφαίνω non è, a rigore, affatto ammissibile. Essa si arresta irrimediabilmente di fronte a «große lautliche Schwierigkeiten»⁴⁶, svelando la propria vaporosa natura congetturale.

Se una frequentazione tra l'inneggiare e il tessere è data, allora essa in alcun caso può fraintendersi come una parentela, la condivisione genetica di un qualche antenato comune. Si è di fronte, piuttosto, a una mera presupposizione di affinità – a un'assonanza, una qualche reciproca simpatia semasiologica. Il prestigio storico della quale, però, deve aver agito con tale tenacia, da non poter in alcun caso ammettere sottovalutazioni di sorta. Intendendo l'inno come un'arte del comporre, ovvero del porre insieme, non soltanto la storia lo ha installato, ancora una volta e definitivamente, sulla prospettiva vitrea del genere letterario, e solo in misura secondaria in quella dello strumento culturale; ma esso è finalmente ribadito in quella generalista e primigenia natura in cui avevamo dovuto supporlo. Il lessema “ῥυμος” cioè, comunque sia stato concepito, deve aver acquisito nel processo storico della sua ripresentificazione la figura di ciò che non soltanto è un modo del comporre, ma che definisce l'atto stesso della composizione, il luogo proprio del tenere insieme.

Così non sorprende che la metafora della legatura a mezzo di filatura sia presente anche in un altro importante termine della letteratura antica, l'affine ῥάψωδος, il “rapsodo” –

⁴⁴ CÀSSOLA, *Introduzione a Inni omerici*, pp. I-LXX.

⁴⁵ *Ivi*, p. X. Anche CHANTRAINE attesta, seguendo Brugmann e Maas, la congettura di una derivazione da ὑμήν, “lien”, cfr. *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque*, p. 1156.

⁴⁶ FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, p. 965. Anche M. Giuseppetti, nel suo commento agli *Epinici* di Bacchilide parla di «un gioco paretimologico», cfr. BACCHILIDE, *Odi e frammenti*, a cura di Massimo GIUSEPPE, BUR, Milano 2015, p. 179 n. 88.

non a caso spesso accostato agli inni sullo sfondo di un'immagine tessile: ἐν νεαροῖς ὕμνοις ῥάψαντες ἀοιδῆν («cucendo il canto in nuovi inni»), scrive ad esempio Esiodo (fr. 357 Merkelbach-West). E quando la letteratura contemporanea vuole ricondurre lo ὕμνος all'archetipo della moderna metafora del “testo letterario”⁴⁷, l'unica determinazione possibile non può che ridursi ai termini seguenti: che il canto innico è, prima di tutti gli altri canti e a fondamento di quelli, ciò che, componendo, dà sostanza per la prima volta all'idea stessa di composizione, di configurazione della parola.

L'avventura millenaria della chiacchiera dell'inno-telaio e del poeta filante, se non ha l'autorevolezza dell'origine, certo possiede tutta la potenza di una traccia storica che, dell'inno, ha segnato in definitiva il luogo proprio, contingente eppure ogni volta dominante. Ciò conferma, rafforzandola, l'ipotesi di genericità, di universale fondamento della composizione, del veto che l'inno oppone – una volta di più attraverso la sua storicità semantica – all'inscatolamento riservato in uno dei generi letterari del mondo antico.

7. 7. Eppure l'utilità dello sguardo etimologico non si limita a dare conforto alle nostre conclusioni. Un'orma meno visibile, ma non per questo meno essenziale, sembra accompagnare l'andatura di “ὕμνος” tra gli attraversamenti semantici della tradizione.

La incontriamo in una formulazione dal tono quasi militante, contenuta in una breve nota pubblicata nel 1906 dal filologo tubinghese Wilhelm Schmid⁴⁸. In aperta polemica con l'*Etymologisches Wörterbuch* di Prellwitz da poco rivisitato in una nuova edizione, Schmid propone per la prima volta di ricondurre il termine greco ὕμνος alla radice ὕδ- (da cui è derivato anche ὕδω, ὕδέω)⁴⁹: il segreto, sostiene il nostro filologo, è di ammettere per la lingua attica un'eccezione morfologica derivante dal dialetto eolico, e già attestata in altre sedi⁵⁰. Prellwitz pare avesse infatti accettato il postulato oramai dogmatico del nesso con la tessitura, proponendo anch'egli per “ὕμνος” un generico “Gefüge”. Schmid non camuffa il proprio entusiasmo: dopo aver enunciato la sua scoperta, egli conclude con queste parole: «Ist diese Etymologie richtig, so fällt damit auf die Bedeutung des

⁴⁷ È quanto suggerito ad esempio da Goeken, che riferisce dei seguenti lavori: SCHEID / SVENBRO, *Le Métier de Zeus*, p. 23, 93-106; cfr. anche J. ASSAËL, *Tisser un chant, d'Homère à Euripide*, in «Gaia», n. 6, 2002, pp. 145-168.

⁴⁸ W. SCHMID, “ὕμνος”, in «Rheinisches Museum für Philologie», n. 61, 1906, p. 480.

⁴⁹ Schmid lo motiva in questo modo: dall'unione della radice ὕδ- e del suffisso -μοϛ, sarebbe derivato *ὕδ-μοϛ, dal quale, attraverso ὕνμοϛ, si sarebbe ottenuto, appunto, ὕμνοϛ. Cfr. *ibid.* Wunsch dirà che questo modo di derivare è «ungewöhnlich» («Hymnos», p. 141), ciò che non significa che sia inammissibile.

⁵⁰ SCHMID rimanda al *Traité d'accentuation grecque* di Vendryes, 1904, al paragrafo n. 210.

äolischen Sprachgebietes für die älteste griechische Literaturgeschichte ein neuer Lichtstrahl»⁵¹.

L'impressione, in effetti, è che la derivazione proposta riesca – ben al di là delle intenzioni dell'autore – a gettare una luce nuova non soltanto sul dialetto eolico, ma sullo stesso significato del termine “ὕμνος”, e con esso sul senso della sua presenza nel mondo greco. Ciò che Schmid pare, peraltro, ignorare è che la sua proposta vanta in realtà un illustre precedente: già Proclo, o meglio quanto Fozio riferisce della *Crestomazia* procliana, aveva sostenuto, senza i moderni mezzi della filologia europea, la derivazione di ὕμνος dalla stessa radice di ὑδέω: ἀπὸ τοῦ ὑδεῖν, riporta infatti il frammento, e aggiunge: ὅπερ ἐστὶ λέγειν⁵².

La scoperta, allora, è tutt'altro che un vezzo di second'ordine. Come tutti i moderni apparati linguistici confermano, il verbo ὑδω non significa altro, nel greco arcaico, che “dico”, “parlo”. Esso è considerato sinonimo del più comune λέγω, e il Liddell-Scott attesta per il sostantivo ὕδης un'equivalenza semantica con i termini ποιητής, συνετός, “poeta, esperto”, specificando che: «may be cogn. with αὐδή, Skt. *vadati*», ovvero, precisamente «“speak”»⁵³.

Nell'intuizione che unisce Proclo alla filologia tubinghese del primo Novecento, l'inno è ricondotto alla culla semantica da cui si originò lo stesso vocabolo per dire la parola, per riferire del parlare, per l'autocitarsi del linguaggio nell'atto di linguaggio. Esso non soltanto deve essere stato percepito come ciò che lega insieme le parti del linguaggio, componendo poeticamente un'unità di parola, bensì deve aver corrisposto, finanche nell'uso più comune, all'indice di un essenziale fatto di parola – la denotazione del mero, semplice, disporre del linguaggio.

E che a questa derivazione etimologica sia stato opposto, come unica obiezione, il rischio di incorrere in una tautologia nella sempre citata espressione omerica αὐοιδῆς ὕμνον⁵⁴, non fa che comprovare la frettolosità ermeneutica con cui si è fin qui guardato alla questione.

⁵¹ SCHMID, “Ὑμνος”, p. 480.

⁵² Cfr. SEVERYNS, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, p. 119 n. 3, il quale cita a riprova anche *Et. Gud.* 539, 56. Il frammento riporta che Proclo accostò a “ὑδεῖν” anche l'aggettivo “ὑπόμονος”, “duraturo”, suggerendo così per “inno” qualcosa come un canto rammemorante. Ciò, secondo Severyns e secondo le ricerche di BRUCKER, *Christushymnen*, p. 36 n. 4, è attestato anche in ORIONE, *Etymologicum* 155, 22 Sturz (cfr. anche LA BUA, *loc. cit.*) e nell'*Etymologicum Magnum* (777. 9), ma il primo assertore deve esserne stato Didimo di Alessandria, detto “il Calcentero”, grammatico del I sec. a. C., nel suo Παρὰ λυρικῶν ποιητῶν.

⁵³ H. G. LIDDELL / R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (1843), 1961, p. 1844; Cfr. anche GOEKEN, *Aelius Aristide*: ὑδεῖν è “parler”. Wunsch discute brevemente la proposta in «Hymnos», p. 141.

⁵⁴ Ad opera di Aufrecht, in «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung», IV, 1855, pp. 274 ss., cit. in WÜNSCH, «Hymnos», p. 141.

Ancora un ultimo, decisivo elemento riesce ad impreziosire quanto suggerito. Per ὑδέω i lessici non soltanto attestano l'appartenenza alla sfera del "parlare", ma ne individuano, all'interno di quella, l'esatto posizionamento semantico: sempre secondo il Liddell-Scott ὑδέω, nel greco classico, significa precisamente "call, name": «ὕδειν *should perhaps be restored for ἰδειν in E.Hyps. iii 15, where it would mean 'tell of, celebrate'*».

L'esibizione dell'atto di parola, il portare ad espressione il fatto stesso del parlare, coincide, nel residuo semantico custodito dalla dizione di "hymnos", immediatamente con l'atto del chiamare, del nominare, nel modo tutto speciale in cui ciò venne percepito, ovvero come una "celebrazione".

Nota conclusiva. Con lo studio delle occorrenze dell'inno tra le fonti antiche, la nostra comprensione dell'attitudine innica della filosofia sembra avere avuto accesso a una condizione impensata: che l'inno, lungi dal risolversi in un genere, è molto più o molto meno di esso. Prospettandosi come un "carattere", suggerendo, nella complessità delle fonti e delle testimonianze, una natura assai meno concretabile, assai meno costringibile in una forma e un contenuto definiti, esso non soltanto rende necessaria un'analisi dei termini specifici di cui si compose l'innodia antica, per ritrovare in essi le ragioni di questa eccezionalità; ma dischiude a un tempo sottovoce la possibilità che la filosofia vi abbia fatto ricorso in modo assai più copioso che non gli scarni tentativi poeticizzanti che avevamo dovuto constatare.

Se il pensiero antico espresse quell'esigenza forte di ricorrere all'inno in virtù dell'uso speciale ch'esso fa della parola – esigenza che trova in Platone, Cleante e in Epitteto la più chiara esposizione – è perché forse ebbe coscienza della vera natura degli inni, del fatto che, com'è stato osservato, «la question du rapport complexe que l'hymne établit entre les hommes et les dieux par la médiation des poèmes est latente derrière l'analyse formelle»⁵⁵. È solo una volta compiuta un'analisi degli aspetti interni al linguaggio innico che sarà possibile ipotizzare per la filosofia le ragioni della sua torsione innica.

L'inno è parola prima: esso è oltre i generi e a fondamento di essi; è qualcosa come una apertura prima al dire. Ma esso è anche, come si vedrà, un modo speciale di usare i nomi del linguaggio (Cap. VIII): è una nominazione, ma senza nome. È cioè piena apertura all'esprimibile, ma con una decisiva esitazione (VIII. 1). È in virtù di ciò che l'inno apparirà, del tutto coerentemente, non più come il semplice dire qualcosa di qualcosa, ma lo stare, il sostare nel linguaggio: inno è passaggio da un *logos* all'altro.

Esso è ancora, non a caso, il luogo in cui il linguaggio sembra guardare verso se stesso (VIII. 2): l'inno ha in sé l'indice del proprio autoriconoscimento; è, in ogni momento, il gesto che succede al dire, in quanto prova a pronunciare quell'aver detto. In questo senso è, paradossalmente, un proemio.

Infine (Cap. IX), l'inno mostrerà di avere la sua cifra propria nella vocazione, nel rivolgersi al dio, nel dire i suoi nomi e i suoi attributi al vocativo. In quanto luogo del vocativo, l'inno è il luogo di ciò che sta a metà tra il nominare e il dire, tra il chiamare e l'affermare (o descrivere o argomentare). È il momento che rompe quella separazione, e, in quanto tale, esso è il luogo dell'emergere della voce.

Intanto (*Appendice*), gli elementi riconosciuti innici consentiranno di ritrovare nelle parole dei filosofi, e ovvero sedimentate nella loro forma, altrimenti trascurata, le tracce di una tensione innica assai più estesa di quanto non avevamo dovuto ipotizzare.

⁵⁵ Françoise LÉTOUBLON, *Commencer à chanter*, in *Hymnes de la Grèce antique*, p. 22.

Capitolo ottavo

Polionimia: nominazione senza nome

Ἐν τῷ σοφῶν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῶς ὄνομα

Il principio unico, il principio di saggezza
non vuole e vuole essere chiamato col nome di Zeus.

— ERACLITO, fr. B 32 D.-K.

8. 1. Nel suo aspetto più esteriore e visibile, un inno antico è costituito da tre parti ben definite: un'invocazione (detta anche, alternativamente, ἐπίκλησις, ἀνακλητικὰ ὀνόματα, προσηγορία, ἐπωνυμία); una *pars epica*; una chiusa con saluti o preghiera. In epoca moderna lo schema tradizionale è stato registrato da Karl Ausfeld, che ne ha caratterizzato le tre parti: nella prima ha luogo la pronuncia dei nomi del dio e dei suoi attributi; nella seconda il racconto di alcuni momenti della storia della divinità (perlopiù il mito relativo alla sua nascita), oppure il ricordo delle sue azioni lodevoli; nei versi conclusivi, in verità solo eventuali, una qualche forma di saluto oppure di preghiera⁵⁶.

Gli studiosi sono concordi nel ritenere che per riconoscere in un componimento uno *hymnos* non occorresse affatto nel mondo antico la compresenza delle tre parti. Ciò che piuttosto appare essenziale è un momento specifico, quello d'esordio, ovvero dell'invocazione: «als wesentlichste Elemente des griechischen Kulthymnus – è stato ad esempio osservato – dürfen der Anruf im Vokativ, die Attribute, der breite preisende Teil in seinen verschiedenen Formen gelten»⁵⁷. Lungi dall'essere «de vains ornements»⁵⁸, le epiclesi costituiscono, com'è stato ancora altrove riconosciuto, «primarily a hymnic feature»⁵⁹, al punto che persino quei versi costituiti di soli epiteti, e che sembrano

⁵⁶ Karl AUSFELD, *De Graecorum precationibus quaestiones*, in «Jahrbücher für Klassische Philologie», n. 28 Supplement-Band, v. 2, Leipzig 1903, pp. 502-47.

⁵⁷ Herbert MEYER, *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung*, Triltsch, Würzburg 1933, p. 5.

⁵⁸ Laurent PERNOT, *Le lieu du nom (τόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος) dans la rhétorique religieuse des Grecs*, in N. BELAYCHE / P. BRULÉ / G. FREYBURGER et al. (éd.), *Nommer les dieux : Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Brepols Presses Universitaires de Rennes, Turnhout 2005, (pp. 29-39), p. 36.

⁵⁹ Simon PULLEYN, *Prayer in Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1997, p. 53: «fulsome enumeration of the attributes of a god is primarily a hymnic feature»; Pulleyn sottolinea inoltre che si tratta di una

piuttosto rari nell'epica, sarebbero in realtà «a regular feature of hymns»⁶⁰. Quando, nel secondo libro dell'*Iliade*, Agamennone, che ha appena sacrificato un toro, si rivolge a Zeus, la sua invocazione è il più conciso (e in lingua greca forse il più antico) esemplare di un parlare innico: «Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε, κελαινεφές, αἰθήρι ναίων», «Zeus il più onorato, il più grande, nube nera, abitante dell'etere» (HOM. *Il.* II, 412)⁶¹.

Alla fine del suo trattato sul genere epidittico, Menandro il Retore, dopo aver discusso lungamente la natura e la funzione degli inni e aver eccezionalmente intuito una qualche familiarità di questi con la filosofia, proponeva egli stesso un inno ad Apollo, nel quale, secondo le sue intenzioni, i lettori del suo tempo avrebbero potuto riconoscere il paradigma e il modello più compiuto di tutta l'innodia antica:

Apollo Sminthios, da te comincia il mio *logos*, in te si compie. Con quale nome devo chiamarti? Ti chiamano Lidio, Delio, *Askraion*, *Action*. Gli Spartani ti chiamano *Amyclaion*, gli Ateniesi *Patroon*, i Milesi Branchiate. Governi ogni città e terra e ogni popolo. Governi tutta la terra abitata [...] I Persiani ti chiamano Mitra, gli Egizi *Horon*, i Tebani Dioniso, i Delfici ti onorano con il nome duplice di Apollo e Dioniso [...], i Caldaici ti chiamano il capo delle stelle, *etc.* (II, 445, 26 - 446, 8).

Apollo Sminthios, come rivolgermi a te? Sole dispensatore di luce e fonte del chiarore celeste? oppure *nous*, secondo il dire dei teologi, che penetra celestialmente tutte le cose e attraversa l'etere di questo nostro mondo? Oppure Creatore dell'universo, o Potenza seconda? Attraverso di te la luna ha la sua luce e la terra si contenta dei suoi confini e il mare non va oltre le sue profondità. Dicono che quando Caos riempì il mondo e tutte le cose erano in confusione e in moto con quel movimento disordinato e disarmonico, tu hai brillato tra le volte del cielo, e hai disseminato Chaos, e hai distrutto l'oscurità, *etc.* (II, 438, 11 - 28)⁶²

La più grande preoccupazione di Menandro è, in tutta evidenza, quella di poter nominare il dio. Egli sembra rivolgersi alla divinità per dire chi e che cosa essa sia: come il dio si chiami («Lidio, Delio, *Askraion*, *Action*», *etc.*), quali siano le sue potenze («dispensatore di luce», «fonte del chiarore celeste», «*nous* che penetra celestialmente

caratteristica anzitutto innica e solo in seguito confluita anche nelle preghiere, suggerendo come la caratteristica "letteraria" del linguaggio innico andò a diffondersi lentamente nel comune linguaggio delle dediche nelle iscrizioni e delle invocazioni nelle preghiere culturali.

⁶⁰ N. J. RICHARDSON (ed.), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974, p. 159. Claude CALAME, in *Procédures hymniques dans les vers des sages cosmologues : pragmatique de la poésie didactique (d'Hésiode et Théognis à Empédocle et Parménide)*, in BUCHON / BRILLET-DUBOIS / LE MEUR-WEISSMAN (éd.), *Hymnes de la Grèce antique*, (pp. 59-77), p. 70, ha suggerito che si dà una differenza, nei componimenti antichi, tra «instance inspiratrice» e «adresse préalable», e definisce proprio quest'ultimo il tratto specificamente «hymnique».

⁶¹ Cfr. *Il.* III, 276: «Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, χύδιστε μέγιστε | Ἥλιος θ', ὃς πάντ'έφορᾷς καὶ πάντ'έπακούεις, | καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα, καὶ οἱ ὑπέωερθε καμώντας...»; similmente in III, 320; VII, 202.

⁶² D. A. RUSSELL / N. G. WILSON, *Menander Rhetor*, edited with translation and commentary, Clarendon Press, Oxford 1981, *Treatise* II, pp. 209 ss.

tutte le cose)), quali le sue azioni passate («hai brillato tra le volte del cielo, e hai disseminato Chaos, e hai distrutto l'oscurità»), compreso il racconto genealogico che lo riguarda⁶³.

In un saggio del 1981 Peter Wülfing notava che «Beinamen, Epitheta», e relativi riferimenti a «Kultorte, Funktionen (δυνάμεις), Abstammung und Geburt», ovvero tutto ciò che di norma rientra in un'epiclesi, non sono, a ben vedere, che una «Erweiterung der Nennung»⁶⁴: hanno cioè, almeno per tutto il mondo antico, la stessa funzione del nome proprio divino, andrebbero dunque compresi tutti all'interno della grande dimensione della «Nennung», della denominazione del dio nell'epiclesi dell'inno.

L'inno, anzitutto, nomina il dio; e ogni componimento la cui prestazione propria sia quella di dire il nome ovvero gli attributi del dio si avvicina, nell'antichità, alla natura propria del genere innodico.

La questione sarebbe divenuta evidente, se non una sorta di luogo comune, molti secoli più tardi, tra i primi scrittori cristiani: lo Pseudo-Dionigi Aeropagita, autore nel VI sec. del celebre trattato *De divinis nominibus*, avrebbe riconosciuto negli inni il luogo naturale di celebrazione del nome di Dio (cfr. *DN XIII*, 4, 981 C). Già le fonti antiche, tuttavia, appaiono consapevoli di questo aspetto, e in almeno due casi ne troviamo un significativo riferimento. In Platone, in un passo celebre del *Cratilo*, Socrate invita, per individuare il modo più adeguato di dire i nomi degli dèi, a fare «così come nelle preghiere ci è *nomos*

⁶³ Cfr. 439, 25 - 440, 14. Il fatto che l'inno sia stato scritto in prosa non deve stupire: già un secolo prima di Menandro il retore Elio Aristide aveva non soltanto composto, ma difeso con i mezzi della teoria e della retorica la dignità degli inni in prosa; cfr. l'orazione XLV (a Serapide), § 1-13. La prosa – così Aristide – avrebbe dignità sufficiente a trattare i più elevati oggetti, generalmente appannaggio della poesia tradizionale, cfr. GOEKEN, *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, pp. 37-9. Inni in prosa venivano composti già intorno al II-I secolo a. C., come è il caso di un Inno a Iside di cui dà notizia PERNOT, *Hymne en vers ou hymne en prose ? L'usage de la prose dans l'hymnographie grecque*, in Yves LEHMANN (éd.), *L'hymne antique et son public*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 169-98; e già negli antichi *Rg-veda*, come ha segnalato Louis RENOU, *Introduction à Hymnes spéculatifs du Véda*, Gallimard, Paris 1956, p. 10, che associa la presenza di inni in prosa a una presa di distanza dalla «Atharvaveda magique», e quindi a una più spiccata tendenza a contenuti speculativi. Infine, in prosa sono gli stessi inni diffusi tra i dialoghi platonici, dai più estesi del *Simposio* alle brevi apparizioni del *Fedro*. Che la scelta di Menandro o quella di Aristide non possa essere intesa, come spesso è accaduto, come semplice partecipazione a una tendenza in voga del tempo, ovvero un'affermazione della retorica e dei suoi mezzi (cui sarebbe da includere la riflessione di Plutarco, ad esempio in *Perché la Pizia non dà più i suoi oracoli in versi*), mi sembra smentito sia dalla datazione dell'inno a Iside (e dalla sua estraneità a quegli ambienti), sia dal fatto che fosse una pratica già platonica (per tacere della vedica). La relazione tra inni ed oracoli, peraltro, che più volte si annuncia, meriterebbe senz'altro uno studio specifico, che qui non è possibile affrontare.

⁶⁴ P. WÜLFING, *Hymnos und Gebet. Zur Formengeschichte der älteren griechischen Hymnendichtung*, in «Studi classiche», XX, 1981 (pp. 21-31), p. 23. Della stessa idea anche Burkert: «Die Epitheta sind gleichsam Erweiterung des Namens», *Griechische Hymnoi*, in BURKERT W. / STOLZ F. (hrsg.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1994, (pp. 9-17), p. 14.

pregare» (*Crat.* 400 e 1-2)⁶⁵. Similmente Aristotele, a torto ritenuto colui che «a pour la première fois, défini le concept de “lieu du nom” dans la rhétorique religieuse»⁶⁶, parlando dei nomi divini avrebbe riferito anch’egli immediatamente degli elogi agli dèi, ovvero appunto degli inni:

Un altro luogo⁶⁷ viene dal nome (ἀπὸ τοῦ ὀνόματος), come ad esempio in Sofocle: «chiaramente è per il ferro (σιδέρω) che porta il suo nome»⁶⁸, e come è costume di dire negli elogi agli dèi (ἐν τοῖς τῶν θεῶν ἐπαίνοις), come Conon chiamava Trasibulo “*thrasyboulon* (= di ardito volere)”, e Erodico diceva di Trasimaco: «tu sei sempre *thrasymachos* (= ardito in battaglia)», e di Polo «sei sempre un puledro (*pōlos*)», e di Dracone il legislatore «si direbbe che le sue leggi sono non di un uomo, ma di un drago (δράκοντος)», etc. (ARIST. *Rhet.* II, 1400 b 18 - 24)

Il passo, com’è stato notato, «nous apprend que de tels jeux sur les noms propres étaient usuels, à l’époque d’Aristote, dans les éloges des dieux»⁶⁹.

La percezione di una natura eminentemente nominativa del genere tradizionale dello *hymnos* deve essere stata a tal punto radicata che la ritroviamo in alcuni dei più remoti componimenti sumerici ed accadici, databili verso la fine del III millennio a. C. L’insistenza sulla nominazione del dio come fulcro dell’intero inno si presenta ad esempio con grande efficacia nell’inno sumerico “*Balbale*”, in lode del dio Ninurta e a opera del poeta Enlil, ove, in luogo del semplice nominare, è la nominazione stessa ad essere tematizzata – nello specifico, come essenza effettiva dell’inno:

Di buona progenie, di buona progenie (tu sei),
o re, chiamato per nome da Enlil,
di buona progenie, di buona progenie (tu sei),
o Ninurta, chiamato per nome da Enlil.

O mio re, il tuo nome io voglio celebrare,
o Ninurta, io il tuo uomo, il tuo uomo,
il tuo nome voglio celebrare!

O mio re, la pecora ha rigettato l’agnello,
la pecora ha rigettato l’agnello, la pecora ha rigettato l’agnello...:
il tuo nome io voglio celebrare!

⁶⁵ Si ricordi che Platone chiama gli inni indifferentemente “preghiere”, come in *Leg.* III, 700 b 1-2, o *Leg.* VII, 801 e 1-4.

⁶⁶ PERNOT, *Le lieu du nom (τόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος) dans la rhétorique religieuse des Grecs*, p. 32.

⁶⁷ In questione sono gli entimemi reali, ovvero ragionamenti corretti da un punto di vista logico, ma con premesse solo probabili.

⁶⁸ Aristotele sta citando da SOPH. *Tyro*, fr. 597, e si riferisce a Sidera, matrigna di Tyro.

⁶⁹ PERNOT, *Le lieu du nom (τόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος) dans la rhétorique religieuse des Grecs*, p. 31.

O mio re, la capra ha [rigettato] il capretto,
[la capra] ha rigettato [il capretto], [la capra ha rigettato il capretto]:
[il tuo nome io voglio celebrare!]

O [mio] re [...],
o re, figlio di Enlil, il tuo nome io voglio celebrare!, *etc.*⁷⁰

Non sorprende allora che in tempi recenti sia stato possibile suggerire, derogando per un istante alla posa sempre prudente con cui è uso di accostarsi agli inni, che il carattere proprio dell'innodia sarebbe contratto *interamente* in questa speciale materia nominativa: «*épithètes et épiclèses fonctionnent comme des raccourcis, des concentrés d'éloge et de dévotion*»; «*ce sont des micro-hymnes, de même que l'anthroponyme est un "micro-récit"*». ⁷¹ E, ancora altrove: «*C'est que les épiclèses vont beaucoup plus loin que le surnom d'une personne ou d'une cité, auquel elles équivalent théoriquement : elles résument l'hymne tout entier*»⁷².

8. 2. Che l'orante, il poeta o il filosofo si rivolgano al dio anzitutto nominandolo è un fenomeno del tutto naturale per il mondo antico. In essi, in qualche modo, è come se il parlante tornasse per la prima volta a un originario incontro con la scoperta del divino. È possibile, infatti, che questa specifica forma del dire innico non sia affatto distante da quanto Hermann Usener, nel fortunato volume del 1896, provava a descrivere a mezzo della sua distinzione tra stadi della percezione antica del divino: *Augenblicks-, Sonder- e Namensgötter*⁷³. Secondo la sua indagine, come noto, nelle prime fasi di questo processo, *nascita del dio* e *pronuncia del suo nome* venivano come a coincidere. Con le parole, celebri, di Cassirer:

⁷⁰ Riprendo la traduzione per come è riportata da Luigi CAGNI, *L'inno in area mesopotamica*, in *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un colloquio*, Napoli 21-24 ottobre 1991, «A.I.O.N. Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria», XIII, 1991, Roma, (pp. 13-31), pp. 16-17, il quale a sua volta rimanda a A. FALKENSTEIN / W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich / Stuttgart, 1953, pp. 59-60.

⁷¹ PERNOT, *Le lieu du nom (τόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος) dans la rhétorique religieuse des Grecs*, p. 37 n. 36 (l'intuizione è appena accennata, in nota).

⁷² PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 tomes, Institut d'études augustiniennes, 1993, v. I, p. 236. Pernot nota inoltre che nel caso degli encomi il momento della nominazione non compare mai nella lista dei *topoi* del genere; i pochissimi che vi si riferiscono, Teone, Sopatros e Emporio, raccomandano inoltre di non insistervi per non incorrere nel ridicolo (*ivi*, p. 234).

⁷³ Hermann USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (1896), Verlag Schulte-Bulmke, Frankfurt a. M. 1948.

Il pensiero mitico sente e conosce soltanto il suo *immediato e sensibile presente*, così soverchiante di potenza che dinanzi a questo ogni altra cosa dilegua [...]. È come se, con l'isolamento dell'impressione, [...] essa acquistasse, parallelamente al suo potente accrescimento intensivo, una estrema condensazione, e come se ora *da tale condensazione risultasse l'obiettiva figura del dio*.⁷⁴

L'emergere «naturale» della figura del dio, il suo darsi alla percezione, non sarebbe distinguibile – così Usener – dall'atto della sua nominazione. Secondo il lavoro del filologo, infatti, i nomi degli dèi non avevano, in Grecia, un carattere stabile, ma essi attraversavano, per così dire, degli stadi – non necessariamente cronologicamente distinti – nei quali il nome del dio veniva pronunciato con modalità differenti, ma ogni volta coincidenti con la contestuale percezione del divino.⁷⁵

Nel primo stadio, quello delle “divinità momentanee” (*Augenblicksgötter*), il dio viene descritto da Usener come una percezione fugace: provvisorio nel suo apparire e nel tornare a dissolversi, privo di ogni persistenza e di ogni possibile ripresentificazione. La sua esistenza coincide in questo stadio perfettamente con la pronuncia, istantanea e fuggevole, del suo nome nell'atto stesso della sua apparizione, ovvero del darsi di un evento percepito come straordinario.⁷⁶ Il nome, del resto, sembra abdicare alla propria funzione di persistenza: esso coincide con l'istante stesso dell'apparire della cosa, subito percepita nella sua divinità.

Nella seconda fase, quella degli “dèi particolari” (*Sondergötter*), il dio sarebbe stato percepito in modo più stabile, come connesso cioè con una specifica attività, e presente ogni volta e soltanto all'atto di compimento di quella. Ogni fase della pratica agricola, ad esempio, veniva designata con un nome, e quel nome era ogni volta avvertito dal parlante come il nome della divinità preposta: così *Insitor* è l'atto della semina, *Reparator* il dio e insieme l'atto della seconda aratura, *Messor* la divinità e la pratica della mietitura. Già Varrone, nel *Antiquitates rerum divinarum* (libro XIV) aveva individuato questo modo di darsi del divino, a partire dalla pratica degli *indigitamenta* romani (ovvero le formule di invocazione, appannaggio del collegio dei pontefici) e parlando dei cosiddetti “*di certi*”; sebbene essi fossero diffusi soprattutto nel mondo romano, Usener ne trova riscontro in quello greco, lituano e persino nei santi della chiesa cattolica.⁷⁷

⁷⁴ Ernst CASSIRER, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (1925), in Id., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956, tr. It. *Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dèi*, trad. di V. E. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 47-48.

⁷⁵ Usener non nasconde la propria impostazione di fondo, per la quale la conoscenza è un processo che dal particolare, attraverso ripetizione e astrazione, giunge alla formazione di un concetto generale. Si è parlato non a caso di uno schema «evoluzionistico», cfr. John SCHEID / Jesper SVENBRO, *Les Götternamen de Hermann Usener : une grande théogonie*, in *Nommer les dieux*, pp. 93-103.

⁷⁶ USENER, *Götternamen*, p. 292.

⁷⁷ Ivi, pp. 75 ss.

È solo nel terzo stadio, infine, quello dei *Namensgötter*, “gli dèi personali”, che il nome sarebbe divenuto ciò che conosciamo come il nome proprio degli dèi, sopraggiunto, cioè, insieme con l’acquisizione da parte della divinità di una personalità propria. È la fase degli dèi veri e propri, quegli stessi che i poeti avrebbero descritto nel loro compiuto antropomorfismo e ai quali essi avrebbero levato i loro inni. Ciò che noi chiamiamo “epiteti”, nelle epiclesi inniche, non sarebbero, secondo Usener, che la raccolta o la sopravvivenza dei molti nomi dei dissolti dèi particolari, ora appellativi di un’unica divinità.⁷⁸ Nella sua stabilità e rigidità, il dio personale dell’ultima fase custodirebbe in sé – ovvero nella sua nominazione – questa originaria coincidenza tra il suo apparire come divino e il suo essere nominato.

La rilevanza teorica del lavoro di Usener – che del resto esplicitamente prese le distanze da interessi puramente storico-religiosi⁷⁹ – risiede incontestabilmente nel fatto che la percezione antica del divino sembra coincidere immediatamente con il suo ingresso nel linguaggio, nello specifico, con la sua chiamata in un nome. È per questo che la via percorsa dalla coscienza religiosa può essere illustrata, secondo il filologo, soltanto dalla storia della lingua: «die bedingung für die entstehung persönlicher götter ist ein sprachgeschichtlicher vorgang»⁸⁰. Il nome del dio non è solo indice, ma persino origine della concezione antica del divino. Per essa non ne va – non ancora – della “conoscenza” di ciò che è il dio, ma della sua mera, diretta presenza, testimoniata dal suo ingresso nel linguaggio nominante⁸¹.

La natura dell’inno di cui andiamo alla ricerca, allora, sembra da ricondurre interamente a questa immediata disponibilità, a questa inestinguibile presenza, tradotta in nomi e attributi. Marcel Détiègne, nel suo celebre studio su *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, riconosceva non a caso negli epiteti assegnati dal poeta alla Musa il prender corpo, in Grecia, di «une véritable théologie de la parole»⁸². Nello stesso senso Walter Otto ha potuto parlare del «Wort» del *mythos*, (contrapponendolo al «logos»), come «das unmittelbare Zeugnis dessen, was war, ist und sein wird, eine

⁷⁸ USENER, *Götternamen*, pp. 301ss.; cfr. p. 325 e pp. 330ss.

⁷⁹ «Nicht eine geschichte der göttergestalten, ihres allmählichen hervortretens, ihrer sonderentwicklung bei den einzelnen völkern kann als erreichbares ziel gelten, sondern nur eine geschichte der *vorstellungen*», USENER, *Götternamen*, p. V.

⁸⁰ *Ivi*, p. 316.

⁸¹ Come ha osservato D. Babut, «l’idée que l’on “cherche” et que l’on puisse “trouver” le Divin n’est guère concevable pour la pensée grecque», Daniel BABUT, *L’idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane*, in *Parerga. Choix d’articles de Daniel Babut (1974-1994)*, De Boccard, Paris 1994, p. 223; e *ivi*, n. 31: «Pour les Grecs, les dieux sont immédiatement présents, ou alors inconnissables ; mais ils ne peuvent être l’objet d’une “recherche”, pas plus que d’une “foi”», cit. in F. ILDEFONSE, *Il y a des dieux*, PUF, Paris 2012, pp. 187-8.

⁸² Marcel DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, François Maspero, Paris 1967, p. 13.

Selbstoffenbarung des Seins in dem altehrwürdigen Sinn»⁸³. Quando il mondo perde il mito, scrive ancora Otto, ciò è poiché esso «dem Sein der Dinge, der Wirklichkeit im wahren Sinne des Wortes [...] nicht mehr begegnet». ⁸⁴

In questo senso l'inno, nella misura in cui è insistita, incondizionata pronuncia del nome del dio, non è, anzitutto, che questo: la rammemorazione poetante della parola posta per la prima volta di fronte alla “divinità” del mondo – la ricapitolazione della lingua che quella divinità raccoglie all’atto della sua prima, appena dischiusa, intelligibilità. E un pensiero che dispone dell’inno è anzitutto un pensiero che ha memoria del nome, cioè del dio che si dà nel suo aver nome⁸⁵.

8. 3. Eppure l'inno, posto sulla soglia in cui la realtà mostra per la prima volta la sua matrice divina, non sembra affatto contentarsi di dare un nome al dio. In esso la nominazione assume – come forse è stato possibile fin qui intuire – una configurazione piuttosto singolare. In questione non sembra cioè essere semplicemente la pronuncia del nome del dio, il suo ingresso nella dicibilità attraverso l’assegnazione di un nome, ma un’inarrestabile elencazione di nomi divini. I Greci disponevano di un termine preciso per questo fenomeno, ovvero il celebre “πολυωνυμία”, la *polionimia*, la nominazione plurale della divinità.

Quando Omero, nel suo inno ad Apollo, invocava il dio con nomi ed epiteti, egli non si contentava di formulare un’epiclesi composita, ma definiva al contempo Apollo colui che «fra tutti gli uomini è chiamato con molti nomi (πολυώνυμος ἔσται)» (*HH III*, v. 82). Similmente il filosofo Cleante, nel suo *Inno a Zeus*, diceva del padre degli dèi ch’egli era «πολυώνυμε» (v. 1), ingaggiando una serie enumerativa di attributi con insistenza tale che Festugière ne ha osservato che: «quant au style, le trait le plus notable est l’accumulation des épithètes ou appositions», aggiungendo che, se «ce tour est rare dans les hymnes homériques anciens», in Cleante esso è invece un aspetto considerevole⁸⁶.

⁸³ Walter Friedrich OTTO, *Gesetz, Urbild und Mythos*, Klett, Stuttgart 1951, p. 59.

⁸⁴ ID., *Der Mythos und das Wort*, in *Das Wort der Antike*, Klett, Stuttgart 1962, p. 359.

⁸⁵ Per una discussione sulla fortuna e sulle immediate reazioni al lavoro di Usener si veda Monica FERRANDO, *Hermann Usener: dalla filologia alla morfologia della religione*, introduzione a Hermann USENER, *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, tr. it. e cura di M. Ferrando, Morcelliana, Brescia 2008, (pp. 5-35), pp. 9-13, che attraverso la corrispondenza epistolare ricostruisce la critica di “nominalismo” mossa da alcuni filologi suoi contemporanei, tra cui Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf e Hermann Diels, e ripercorre le ragioni dell’approvazione di Erwin Rohde e dell’investitura a opera fondamentale da parte di Ernst Cassirer.

⁸⁶ Si tenga a mente l’epiclesi dell’*Inno a Zeus*: Κύδιστ’ ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεὶ, | Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν; ma anche il v. 10: ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀειζῶοντα κεραυνόν,

Ancora altrove è stato notato che «un’insolita accumulazione di epiteti» sarebbe propria specialmente degli «inni filosofici»⁸⁷. Nello Pseudo-Aristotele, nel *Perì kosmou*, veniva teorizzato che il dio «Ἐἷς δὲ ὄν πολυώνυμός ἐστι» «è uno, e tuttavia dai molti nomi» (7, 401 a 12)⁸⁸, e addirittura in un passo di Callimaco, nell’inno dedicato ad Artemide, è la dea stessa che chiede che le vengano assegnati nomi molteplici: «concedimi di rimanere fanciulla sempre e di avere molti nomi» (δός μοι παρθενίην αἰώνιον, ἄππα, φυλάσσειν | καὶ πολυωνυμίην) (*Hymn.* III, v. 7).

Ciò rende forse meno estraniante il peso preponderante che nei cosiddetti *Inni orfici* avrebbe ottenuto proprio la nominazione plurale. Configurandosi probabilmente come l’esempio più tardo dell’innodia letteraria greca (essi sono fatti risalire a un periodo compreso tra II sec. a. C. e, più probabilmente, il II sec. d. C.), gli inni orfici avrebbero infatti assunto l’aspetto assai radicale di una mera elencazione di attributi o nomi della divinità inneggiata, senza divagazioni di sorta né spazio alcuno per le consuete parti ulteriori. Non vi è narrazione (*pars epica*) negli inni orfici e non vi è, salvo rari casi, nemmeno preghiera. Essi non sono che una cascata nominante, un modo di darsi del linguaggio che della nominazione molteplice non soltanto si nutre, ma in essa, in tutta evidenza, sembra compiersi. Rileggiamo ad esempio il decimo inno della silloge, *Profumo di Natura*:

O natura, dea madre di tutto, madre dalle molte risorse,
operosa, augusta, demone che molto costruisci, signora,
domatrice di tutto, indomita, timoniera, tutta splendente,
5 onnipotente, sempre onorata, demone superiore a tutti,
imperitura, primigenia, celebrata, che doni gloria,
notturna, dalle molte costellazioni, portatrice di luce..., etc.⁸⁹
(*Hymn. Orph.* X, 1-6)

Oppure l’inno a Dioniso, intitolato *Profumo del Trieterico*, in cui gli epiteti si mescolano, in una medesima cadenza enumerativa, ai nomi divini veri e propri:

Te invoco, beato, dai molti nomi, invasato, Baccheo,
dalle corna di toro, Leneo, nato dal fuoco, Nisio, Liseo,

e il v. 32: Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀργικέραυνε. Cfr. FESTUGIÈRE, *La révélation d’Hermès Trismégiste* (4 voll.), vol. II : *Le dieu cosmique*, J. Gabalda, Paris 1949-54, p. 315.

⁸⁷ LA BUA, *L’inno nella letteratura poetica latina*, p. 81.

⁸⁸ Segue un elenco di trentasette epiteti di Zeus (7, 401 a 12 ss.).

⁸⁹ L’inno continua con lo stesso stile enumerativo per oltre 30 versi. Riporto qui, come negli altri casi, la traduzione di Gabriella RICCIARDELLI, in *Inni orfici*, a cura di G. RICCIARDELLI, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2000. Sulla denominazione di “profumo” (θυμίαμα) in luogo di “inno”, che compare in quasi tutti i componimenti della raccolta, cfr. *ivi*, *Introduzione*, pp. XXXVII-XL, in cui essa ricondotta all’offerta di aromi in uso nei riti orfici, nei quali notoriamente era bandito il sacrificio.

nutrito nella coscia, Licnite, iniziatore di coloro che celebrano i misteri,
notturno, Eubuleo, porti la mitra, agiti il tirso,
5 mistero indicibile, triplice, germoglio segreto di Zeus,
Protogono, Ericepeo, padre e figlio di dèi... *etc.*
(*Hymn. Orph.* LII, vv. 1-6)

Gli esempi potrebbero essere estesi all'intera silloge orfica.⁹⁰ Essa non espone, a ben vedere, che il modo più compiuto e dispiegato del darsi di un carattere essenziale, il quale viene come a rendersi visibile solo nel momento ultimo del volgere della sua storia. Quello stesso tratto sembra infatti essere appartenuto già agli inni vedici e dunque, in un certo senso, al luogo originario della produzione innica di ogni tempo: così in *Rg-veda* VIII, 93 leggiamo: «oh tu dai molti nomi (*puru-nāman*), o molto lodato»⁹¹.

L'inno non è semplicemente il luogo del dare il nome al divino, ma quello di un sostare, senza apparentemente alcuna estrinseca finalità, nel luogo esteso o come indefinito della stessa nominazione. L'innico si rapprende cioè in questo spazio decisivo dell'appellazione del dio, a mezzo di epiteti ovvero di nomi, in un'enumerazione e in una dischiusa molteplicità che a null'altro sembra ambire se non al rincorrersi cadenzato del proprio stesso inventario.

8. 4. Un aspetto di natura stilistica sembra dare conferma a queste circostanze: che, cioè, in questione nell'innodia antica non fu semplicemente il nome del dio, ma più precisamente la sua nominazione, il succedersi quasi irrefrenabile di nomi ed epiteti nelle epiclesi. Si tratta della caratteristica tendenza alla paratassi, segno esteriore di una semantica più profonda.

Eduard Norden, nel suo studio sulla struttura discorsiva della poesia religiosa, ha posto l'accento sulla presenza dell'enumerazione nelle epiclesi poetiche, evidenziata dal ricorso continuo al polisindeto: delle particelle disgiuntive “εἶτε... εἶτε”, “*sive... sive*”, ovvero

⁹⁰ «Ciò che soprattutto distingue questi *Inni* da quelli “omerici” è la presenza, tra l'invocazione iniziale e il congedo, di elenchi di epiteti, che ricordano le litanie», RICCIARDELLI, *Introduzione a Inni orfici*, p. XXXII.

⁹¹ Silvia SCHWARZ-LINDER, in Teun GOUDRIAAN (ed.), *The Sanskrit Tradition and Tantrism*, E. J. Brill, Leiden / New York / København / Köln, 1990, pp. 87-92, riferisce che l'uso di costruire l'innodia come lunga sequenza di nomi divini, di cui è esempio l'inno da lei preso in esame e risalente al X secolo, è da datare tra le prime produzioni innodiche: «hymns composed by epithets [...] belong to a tradition both ancient and authoritative that goes back to Vedic times» (p. 91). L'inno più celebre è senz'altro l'antico *Viṣṇusahasranāma*, composto da un'elencazione di mille nomi del dio Viṣṇu. Si tratta dunque di una tendenza intramontabile, di cui gli inni orfici non sono che uno degli esempi più tardi. Anche Burkert notava che «Beispiele dafür sind vor allem die orphischen Hymnen, doch hat ein Papyrusfund gezeigt, daß *hymnoi* in Form der Namenreihung durchaus in alter Zeit bekannt gewesen sind», in *Griechische Hymnoi*, p. 15.

della congiunzione reiterata “καὶ... καὶ”, ha sostenuto, si nutrirebbe quella vocazione festiva (la «*Feierlichkeit*») che sempre accompagna la recitazione di un inno⁹². Un esempio proposto da Norden, tratto dal Nuovo Testamento, è colto nel discorso di Pietro a Gerusalemme, a seguito della guarigione di uno storpio: «ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν», «il Dio di Abramo e Isacco e Giacobbe, il Dio dei nostri padri» (*Atti*, 3: 13). Un esempio successivo è ricavato dal discorso di Paolo all’Areopago di Atene, che, a ragione della sua matrice stoica, costituisce l’oggetto privilegiato dell’analisi di Norden⁹³; esso ritorna, più carico nello stile, nel discorso di Barnaba e Paolo a Listra: «ὅς ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς», «che ha fatto il cielo e la terra e il mare e tutte le cose in essi» (*Atti*, 14:15)⁹⁴.

Interessante è che, secondo il filologo, questa stessa caratteristica sarebbe propria di ciò che egli chiama il «*theologischer Sprachstil*» di Platone e degli Stoici: «Aber auch die Stoa hat in starker Anlehnung an Platon einen theologischen Sprachstil geschaffen, der in seiner grandiosen Feierlichkeit noch den heutigen Leser ergreift; Kleanthes und Aratos haben solche Töne auch in der Poesie zu treffen verstanden»⁹⁵.

In effetti, ciò sembra trovare conferma anche in passaggi che già conosciamo, con una corrispondenza anche terminologica che ora appare sorprendente: Epitteto, chiedendosi nelle *Diatriba* «quale *logos*» fosse adatto a inneggiare il divino del mondo (τις ἐξαρκεῖ λόγος ὁμοίως αὐτὰ ἐπαινέσαι ἢ παραστῆσαι;), aveva riferito proprio di un tale elemento enumerativo, e ciò precisamente nel passo che sancisce il nesso con il pensiero: «occorrerebbe inneggiare il divino», scriveva, «e parlare bene ed enumerare i suoi doni» (ὕμνεῖν τὸ θεῖον καὶ εὐφημεῖν καὶ ἐπεξέρχεσθαι τὰς χάριτας, *EPIC.T. Diss. I*, 16, 15).

In Platone, in un passo dell’*Epinomide*, ritroviamo precisamente la stessa formula, proprio in relazione ai nomi divini: a proposito del dio Urano è detto «εἶτε κόσμον, εἶτε ὄλυμπον, εἶτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῷ λέγειν»: «sia esso chiamato a piacere Cosmo ovvero Olimpo ovvero Urano» (*Epin.* 977 b 2-3).

La polionimia, l’elencazione reiterata e priva di connessioni altre che la congiunzione o la disgiunzione tra nomi e attributi divini, è il modo in cui l’inno organizza la

⁹² Cfr. Eduard NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956, pp. 146-47.

⁹³ «ἄνδρες Ἀθηναῖοι [...] ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ», «o uomini di Atene [...], il dio che ha fatto il cosmo e tutte le cose in esso», *Atti*, 17:24.

⁹⁴ NORDEN: «in beiden Reden folgt auf diese allgemeine Formel der Epiklese eine Aufzählung der Wohltaten Gottes für das Menschengeschlecht», NORDEN, *Agnostos theos*, pp. 8-9.

⁹⁵ *Ivi*, p. 126. La precisazione «auch in der Poesie» sembra suggerire che il filologo non si stia riferendo solo all’inno cleanteo, ma abbia ugualmente in mente la produzione stoica e platonica in senso ampio.

nominazione divina: essa appare come una forma estrema della paratassi, che è la giustapposizione, il mero stare accanto delle proposizioni o, più generalmente, delle parti di linguaggio⁹⁶.

Se ciò è vero, allora nella parola dell'inno il linguaggio sembra, per un momento, assumere una configurazione assai particolare: esso deroga alla sua funzionalità comune, alle esigenze cioè sempre proprie dell'atto comunicativo. Come di recente è stato acutamente osservato, la paratassi è, in ogni tempo, il luogo del linguaggio in cui le singole parole tendono a «isolarsi dal loro contesto semantico fino a costituire una sorta di unità autonoma»⁹⁷. Nel nostro tempo, è senz'altro la produzione poetica di Hölderlin, e nello specifico proprio quella riconosciuta come “innica”, ad aver incarnato in modo esemplare l'istanza paratattica della lingua. Nei suoi *Hymnen*, la filosofia del Novecento sembra aver unanimemente individuato una «rinuncia all'asserzione predicativa», come scriveva già Theodor Adorno⁹⁸, ovvero l'abbandono, per un istante, dell'organizzazione del discorso in una soluzione consequenziale, regolata sulla distinzione tra livelli diversi assegnati alle funzioni delle proposizioni. Il periodo costruito da Hölderlin nei suoi inni⁹⁹ si rivelerebbe esempio eccellente dell'uso paratattico del linguaggio, il cui merito principale è di aver interrotto – così ancora Adorno – la funzione propria della struttura sintattica del discorso, della «forma del giudizio (*Urteilsform*)»¹⁰⁰. Le «mediazioni del tipo volgare», cioè le congiunzioni subordinate, la costruzione consequenziale e quindi gerarchica del discorso, verso le quali è tentata la concettualizzazione comune, «sarebbero così rimosse, come esteriori ed inessenziali»¹⁰¹.

⁹⁶ Al punto che è stato possibile parlare dell'inseguirsi di εἶτε... εἶτε, di καὶ... καὶ, come della vera e propria «marque de la tradition hymnique», Danièle AUBRIOT, *L'invocation au(x) dieu(x) dans la prière grecque : contrainte, persuasion, ou théologie ?*, in N. BELAYCHE / P. BRULÉ (éd.), *Nommer les dieux*, (pp. 473-490), p. 484.

⁹⁷ Giorgio AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 261.

⁹⁸ Theodor W. ADORNO, *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins*, in «Neue Rundschau», n. LXXV, 1964, (pp. 15-46); oggi in Id., *Noten zur Literatur III, Gesammelte Schriften*, Bd. XI, Suhrkamp, Frankfurt 1974, (pp. 447-91), p. 473.

⁹⁹ Hölderlin compose inni ininterrottamente. Alla sua produzione innica ha dedicato, com'è noto, lunghe riflessioni anche Martin Heidegger, cfr. ad es. M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, in *Gesamtausgabe, II Abt.: Vorlesungen*, Bd. 39, Klostermann, 1999; Id., *Hölderlins Hymne „Andenken“*, ivi, Bd. 52; Id. *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, ivi, Bd. 53.

¹⁰⁰ «Questa, in quanto unità, livella (*nivelliert*) la molteplicità che è nelle parole; Hölderlin è alla ricerca di un collegamento che faccia risuonare una seconda volta le parole condannate all'astrazione», ADORNO, *Parataxis*, p. 473. Ha similmente segnalato questa caratteristica dello stile innico di Hölderlin il curatore della prima edizione postuma dell'opera: Norbert VON HELINGRATH, *Hölderlin-Vermächtnis. Forschungen und Vorträge. Ein Gedenkbuch zum 14. Dezember 1936*, Bruckmann, München 1936, il quale parte forse non a caso da un'analisi delle traduzioni hölderliniane di Pindaro.

¹⁰¹ ADORNO, *Parataxis*, p. 472.

Precisamente questa circostanza è stata sottolineata, in termini sorprendentemente analoghi, per lo stile innico della filosofia antica: Karl Deichgräber, studioso del pensiero dei Presocratici, nell'analizzare lo stile della scrittura di Anassagora e di Diogene di Apollonia (V sec. a. C.), segnalava l'imporsi del cosiddetto «καὶ-Stil der Prädikation durch die maßlose Anhäufung der Prädikate»¹⁰², spingendosi a sostenere un sostrato innico («die hymnischen Elemente») per la filosofia proprio a ragione di questo momento enumerativo e paratattico nello stile espressivo. Anch'egli lo riconduceva, significativamente, a una sospensione dello stile sintattico comune, e altrimenti in uso in quegli stessi frammenti: la tensione innica della lingua sarebbe un «Verzicht auf logische Unterordnung»; essa s'insinuerebbe – così il filologo – tra periodi sostenuti dal ricorso al “γάρ”, la particella della «Begründung», dell'argomentazione cioè e del giudizio, interrompendoli¹⁰³.

Possiamo allora senz'altro ammettere per lo *hymnos* antico ciò che, per altri contesti, è stato recentemente osservato: «si può definire “innica” – ha scritto Agamben a proposito dello stile paratattico – questa tendenza aspra della poesia all'isolamento delle parole, che gli Alessandrini chiamavano anche “stile slegato”. Essa riposa sul fatto che ogni dossologia è volta in ultima istanza alla celebrazione del nome, cioè alla pronuncia e alla ripetizione dei nomi divini. Nell'inno, tutti i nomi tendono, cioè, a isolarsi e a desemantizzarsi in nomi propri divini [...]», sicché «le parole, restituite al loro statuto di *nomina sacra*, si esibiscono ora, [come] scrive Mallarmé, come “ce qui ne se dit pas du discours”, come ciò che nella lingua tenacemente resiste al discorso del senso»¹⁰⁴.

8. 5. L'inno è il luogo naturale in cui ciò che l'uomo antico percepisce come “divino” fa il suo ingresso nel linguaggio. Nell'inno, cioè, il linguaggio torna a nominare la divinità, poiché la divinità anima, nella parola, il nome. Questa nominazione, tuttavia, si configura in una curiosa molteplicità di nomi, in una forma polinomica potenzialmente

¹⁰² Karl DEICHGRÄBER, *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, in «Philologus», n. 88, 1933, (pp. 347-361), p. 357. Una trattazione specifica sarà data, dato il suo valore paradigmatico, a conclusione di questo capitolo.

¹⁰³ DEICHGRÄBER, *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, p. 351.

¹⁰⁴ AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria*, pp. 261-62. Nella stessa direzione sembra andare l'intuizione di Ildefonse, relativa alla litania e alla ripetizione nella preghiera: «La prière ne cherche pas tant à s'attirer la faveur divine qu'à ne plus savoir ce que l'on dit – à perdre la signification des mots proférés. La litanie. Il y a une pratique de la prière qui vise à se détacher du sens. Par répétition. Dans les listes de la théologie négative, on vise à suspendre le sens – à décoller des significations. Il y a quelque chose dans la répétition au sein du langage qui vise à sortir du langage, plus exactement qui vise à sortir du langage pourvu de signification, qui vise à faire du langage une mélodie insignifiante», F. ILDEFONSE, *Il y a des dieux*, pp. 155-56.

infinita. In essa, il linguaggio sembra sospendere per un istante la sua natura e le sue intenzioni comuni, disponendosi paratatticamente e derogando alla sua struttura sintattica, divenuta inservibile.

Ma cosa significa davvero che l'inno non si contenta di dare *un* nome, disponendosi verso il divino a mezzo di un ostinato, inarrestabile inseguirsi di *molti* nomi? Come intendere cioè la preferenza per i molti nomi sull'unico nome? Se la paratassi sembra indicare verso una sorta di esitazione della lingua nel comune svolgimento delle sue funzioni argomentative o, come ancora diceva Deichgräber, finanche «descrittive», cosa rivela il dispositivo della nominazione molteplice, della paratassi applicata proprio ai nomi? Più di una strada sembra essere stata percorsa dagli studi di cui disponiamo.

La prima, che è anche la più semplice, consiste nell'attribuire la polionimia alla situazione disagiata di non conoscere con certezza il nome corretto del dio: si è parlato di «solutions embarrassées, adoptées pour se tirer d'affaire en cas d'ignorance», ovvero di «une forme d'aveu d'impuissance à appréhender la personnalité du dieu»¹⁰⁵. Per Wilamowitz le liste non sono che «Ungewissheitsformeln» e per Norden «Salvierungsformeln»: «Man tu lieber zu viel als daß man sich der Gefahr aussetzt, das entscheidende Wort zu übersehen»¹⁰⁶. Anche Burkert ha sostenuto che «ein Gott kann vielerlei Namen haben, Hauptnamen und Beinamen; es kommt darauf an, den rechten zu treffen»¹⁰⁷. Nell'inno, l'enumerazione di nomi avrebbe cioè una funzione contingente: disbrigarci nella difficoltà di individuare il nome corretto per il dio in questione. Nella medesima direzione sembra andare l'idea secondo la quale per la religione greca e per quella romana «the first task was to discover the name of the god»¹⁰⁸, e ciò appare connesso con la convinzione per cui pronunciare il nome corretto del dio servirebbe – con un'affinità evidente ad alcune concezioni sul “potere magico” dei nomi¹⁰⁹ – a «éveiller

¹⁰⁵ AUBRIOT, *L'invocation au(x) dieu(x) dans la prière grecque*, p. 482.

¹⁰⁶ NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 146.

¹⁰⁷ «Das Suchen nach dem Namen ist also ein besonderes Element des Hymnos wie auch des Gebetes überhaupt», BURKERT, *Griechische Hymnoi*, p. 14.

¹⁰⁸ R. M. OGILVIE, *The Romans and their Gods in the Age of Augustus*, London 1969, pp. 24ss.

¹⁰⁹ Sulla presunzione magica si vedano ad esempio le considerazioni di Wunsch: «Die Keimzelle des H. ist der Zauberspruch [...], der Zauberspruch als Beschwörung eines übermenschlichen Wesens, dem der Mensch durch die Zauberkraft des Wortes befiehlt, diese oder jene wunderbare Wirkung hervorzubringen. Damit aber das Wort wirken kann, muß der Name des Gerufenen genannt werden, und zwar möglichst genau», WUNSCH, «Hymnos», in *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung* 9.2, 1916, (pp. 140-83), p. 143. Cfr. Anche il commento di E. Fraenkel al v. 160 dell'*Agamennone* di Eschilo, in *AESCHYLUS' Agamennon*, ed. By Eduard FRAENKEL, Clarendon Press, Oxford 1950, vol. II. L'ipotesi è stata scartata in tempi recenti; cfr. AUBRIOT, *L'invocation au(x) dieu(x)*, pp. 474-76; F. GRAF, *Prayer in Magical and Religious Ritual*, in Ch. A. FARAONE, D. OBBINK (ed.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York, 1991, pp. 188-213, e S. J. PULLEYN, *The Power of Names in Classical Greek Religion*, «Classical Quarterly», n. 44, 1994, pp. 17-25.

l'attention de la divinité invoquée, [...] mobiliser tous ses pouvoirs, pour mieux assurer l'efficacité de sa propre démarche». ¹¹⁰ Ciò presuppone, evidentemente, che il dio tragga anzitutto un nome, o che si possa individuare un nome o un epiteto più «corretto» di tutti gli altri.

Una seconda, più raffinata, ipotesi imputa la nominazione plurale del dio alla molteplicità intrinseca al dio stesso: questi ha tanti nomi quanti sono i luoghi in cui è celebrato il suo culto; ovvero tanti epiteti quante potenze, e l'orante si proverebbe ogni volta o a non dimenticare alcuna delle potenze del dio ovvero dei suoi luoghi, oppure, di nuovo, ad individuare il nome più adatto alla circostanza dell'invocazione ¹¹¹. Anche Usener sembra a un certo momento prediligere questa direzione: «Für die religiöse empfindung spricht sich die machstellung des gottes in der fülle der zunamen aus; vielnamigkeit (πολυωνυμία) ist forderung und voraussetzung für einen höheren persönlichen gott» ¹¹².

Una terza strada, infine, è stata intrapresa, solidale alle precedenti: è che il molto nominare gli dèi sia da attribuire a una ragione di natura retorica: di fronte all'altezza e alla dignità dell'oggetto nominato, un solo nome o un solo epiteto non sarebbe sufficiente ¹¹³. Ciò spiegherebbe perché il greco ἐπίκλησις venisse tradotto in latino non soltanto con *invocatio* e *appellatio*, ma anche con *cognominatio*, nel senso di «chiamare con un altro nome», o dare un nome ulteriore, e ciò soprattutto a fini retorici. ¹¹⁴

Vi è, tuttavia, un quarto modo di intendere l'enumerazione onomastica degli inni. Su di esso tutti gli studiosi sembrano avere sorvolato; eppure la sua importanza e la sua rilevanza appaiono incontestabili se non altro nella misura del luogo in cui ne ritroviamo la più chiara formulazione.

¹¹⁰ J. RUDHARDT, *Quelques réflexions sur les hymnes orphiques*, in P. BORGEAUD (éd.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Paris, 1991, (pp. 263-88), p. 264.

¹¹¹ Cfr. G. RICCIARDELLI, *Introduzione a Inni Orfici*, p. XXXIII: «i Greci percepivano manifestazioni divine diverse secondo i luoghi, per cui con la molteplicità dei nomi essi esprimevano la coscienza immediata di una molteplicità di aspetti del dio, senza che questi perdesse la sua identità».

¹¹² USENER, *Götternamen*, p. 334.

¹¹³ Marisa SQUILLANTE, *La nominatio nella tradizione retorica e nella manualistica della tarda latinità*, in N. BELAYCHE / P. BRULÉ (éd.), *Nommer les dieux*, pp. 21-28. Le ragioni sono di varia natura: Squillante ricorda il principio della concatenazione, già sottolineato dai testi retorici, per cui il nucleo primitivo si perpetua nell'elemento successivo, che è almeno un minimo differente; così la *congeries*, l'asindeto a zeppa, oppure la "dittologia", in cui si aggiunge alla somiglianza di significato anche un'efficace complementarietà; così ancora la sinonimia "glossante", cioè «l'*interpretatio* dove i termini sinonimici servono a chiarire il termine primo che per un qualche motivo risulta oscuro», p. 23.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 22-3, ove è mostrato come già per Cicerone la sinonimia, «le parole *cognominata*» erano un mezzo di *amplificatio*. Ha sostenuto una medesima idea Aubriot: «Le nom [...] servait surtout grandement à l'honorer», *L'invocation au(x) dieu(x) dans la prière grecque*, p. 489, e Pulleyn, per il quale non si tratta della necessità di «to get the correct postal address», bensì come mero mezzo di glorificazione del dio, cfr. *Prayer in Greek religion*, p. 106.

Si tratta di un passo celebre e centrale del *Cratilo* platonico: in questione sono i nomi con cui chiamare gli dèi e Socrate, che ha appena discusso il nome di Zeus, ricorre proprio al luogo delle epiclesi nei componimenti innici per le divinità. Egli le eleva, assai significativamente, al rango di veri e propri paradigmi:

ERMOGENE: «Ora, riguardo ai nomi degli dèi, come or ora dicevi riguardo al nome “Zeus”, potremmo noi indagare ugualmente i nomi secondo quello stesso modo, secondo il modo di una qualche correttezza (κατὰ τίνα ποτὲ ὀρθότητα)?»

SOCRATE: «Ma sì, per Zeus, se noi, Ermogene, avessimo giudizio (νοῦν ἔχομεν), avremmo il modo più bello (τὸν κάλλιστον τρόπον): ché riguardo agli dèi non sappiamo nulla, né riguardo a loro stessi, né riguardo ai nomi con i quali chiamano se stessi (ἑαυτοὺς καλοῦσιν). È chiaro infatti che essi si chiamano con i veri (τάληθῆ καλοῦσι). Un secondo modo di correttezza (δεύτερος δ’ αὖ τρόπος ὀρθότητος) è *così come nelle preghiere ci è nomos pregare*: con quei nomi quali che siano e donde che siano (οἷτινες τε καὶ ὀπόθεν), con cui loro piaccia essere nominati (χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι), con questi chiamarli anche noi stessi, poiché di null’altro siamo sapienti. In un bel modo mi pare infatti che sia fatta la consuetudine (νενομίσθαι)». (PLAT. *Crat.* 400 d 6 - 401 a)

Il passo appare decisivo per più di una ragione. L’inno vi è ritrovato in tutta la sua esplicita rilevanza filosofica – quella che avevamo dovuto già presupporre a partire dal *Fedro*, dal *Simposio*, e dal *Teeteto* –¹¹⁵, ed esso è coerentemente ricondotto alla sua prestazione più propria: la nominazione divina. Platone assegna eccezionalmente a quella nominazione il luogo in cui gli dèi possono essere chiamati «correttamente», «in un secondo modo di correttezza (δεύτερος τρόπος ὀρθότητος)»: egli concede cioè agli inni che siano proprio essi a nominare come si deve (ὥσπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὐχεσθαι, «così come nelle preghiere ci è *nomos* pregare»).

In questione, però, in quella nominazione “corretta”, non è affatto l’individuazione del “nome corretto”, come ogni volta si è creduto di rilevare; né una semplice strategia retorica di amplificazione. Il solo modo di nominare gli dèi che si attenga al filosofo – sembra intendere Socrate – è quello degli inni nella misura in cui questi pronunciano nomi «quali che siano e donde che siano (οἷτινες τε καὶ ὀπόθεν)», ovvero con cui agli dèi «piaccia essere nominati (χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι)».

Platone sembra qui enunciare e per noi dischiudere per la prima volta il vero principio che sostiene quella nominazione, molteplice e inarrestabile: ciò che conta non sono i nomi del dio, o gli attributi per le sue molteplici potenze; e nemmeno il suo nome «vero» o “corretto”, che il poeta e l’orante si ingegnano ogni volta a individuare, ché esso è

¹¹⁵ Cfr. il primo capitolo di questo lavoro, “Platone, la parola che manca”.

precluso in ogni caso al linguaggio umano e resta esclusivo della «lingua degli dèi»¹¹⁶. Ciò che conta piuttosto è, per Platone, una circostanza semplice e inascoltata: *che* il dio sia nominato. Nominare la dimensione divina accade qui incredibilmente con un “qualsivoglia” nome, sciolto quasi da ogni vincolo di correttezza e giustizia, da ogni pretesa corrispondenza tra nominato e nominante – salvo la generica condizione che quel nominare al dio «piaccia»: una dimensione però che all’uomo in senso stretto non può davvero interessare, poiché egli non ne ha accesso («riguardo agli dèi non sappiamo nulla, né riguardo a loro stessi, né riguardo ai nomi con i quali chiamano se stessi»). Nel *Filebo* troviamo ancora qualcosa di analogo:

SOCRATE: «Sì, bisogna provare partendo proprio da quella divinità che costui afferma essere detta Afrodite, mentre il suo nome più vero sarebbe Piacere»

PROTARCO: «Correttissimo»

SOCRATE: «Il timore, o Protarco, che sempre nutro verso i nomi degli dèi non è a misura di uomo (κατ’ἄνθρωπον), ma al di là della più grande paura. E ora Afrodite, nel modo che a lei è caro (ὅπη ἐκείνη φίλον), così l’appello (ταύτη προσαγορεύω)» (PLAT. *Phil.*, 12 b - c).¹¹⁷

L’espressione «nel modo che a lei è caro (ὅπη ἐκείνη φίλον)» (*Phil.*), «con cui loro piaccia essere nominati (χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι)» (*Crat.*), seppure alquanto singolare, non è affatto peregrina. Il fine ultimo del parlare del filosofo viene formulato in modo ricorrente, tra i dialoghi, come un parlare che «piaccia agli dèi»: nel *Fedro*, Socrate sottolinea che nel lungo percorso della filosofia ciò che conta è «dire cose gradite agli dèi (θεοῖς κεχαρισμένα λέγειν)» (*Phaedr.* 273 e 7); e nell’*Eutifrone* l’omonimo interlocutore di Socrate nota che, per la buona condotta, è necessario «sapere dire (λέγειν) e agire cose

¹¹⁶ Sui nomi nella lingua degli dèi si noti che Socrate, in un interessante passaggio del *Fedro*, afferma che il nome che gli dèi danno a Eros non può che «far ridere» Fedro, in quanto “nuovo”, e che quando il nome è svelato in un poema, come in effetti accade, ciò avviene a dispetto del metro in uso. Il verso in cui il nome è pronunciato da un anonimo degli Omeridi è detto da Platone «ὕβριστικὸν πάνυ καὶ οὐ σφόδρα τι ἔμμετρον», «assai impudente e non molto corretto nel metro» (*Phaedr.* 252 b-c), (tr. R. Velardi). Il nome effettivo, quello che non appartiene alla comune lingua degli uomini, disturba cioè il metro: la lingua divina supera il metro degli umani, e se un Omeride cerchi di inserire una parola “vera” nelle strette maglie dei versi dei mortali, egli non può che essere «ὕβριστής». Impudente appare quindi il voler afferrare le parole degli dèi. Sulle due lingue anche in *Crat.* 391 c 8 - e 1; e HOM. *Il.* I, 403-4, e anche HES. *Theog.*, v. 831.

¹¹⁷ Forse c’è dell’ironia nel passo del *Simposio* in cui Socrate, proprio nel contesto della lode a una divinità, dice a Fedro: «Questo *logos*, se vuoi, consideralo come un encomio a Eros, se no chiamalo come ti piace chiamarlo («εἰ δέ, ὅτι καὶ ὅπη χαίρεις ὀνομάζων, τοῦτο ὀνόμαζε»), (*Symp.* 212 c 2-3), essendo il «χαίρεις ὀνομάζων» tipicamente in uso nel rivolgersi agli dèi. Similmente nel *Protagora*, 358 a: «depongo la distinzione dei nomi fatta da Prodicò: o infatti lo dici “piacere” o “diletto” o “godimento” o da dove (ὀπόθεν) e come ti piaccia chiamare queste cose, carissimo Prodicò, rispondimi sulla questione che mi sta a cuore». Analoga appare la situazione nell’*Eutidemo* 288 e, in cui Ctesippo si rivolge ai due euristi, dicendo loro: «dite cose meravigliose, oh uomini di Turi o di Chio o di dove e come vi piaccia essere chiamati (θαυμάσια γε λέγέτ’, ὃ ἄνδρες Θεούροι εἶτε Χίιοι εἶθ’ ὀπόθεν καὶ ὅπη χαίρετον ὀνομαζόμενοι)».

gradite agli dèi» (*Euthypr.* 14 b 2-4)¹¹⁸. Già Omero cantava nell'*Iliade* che Apollo, «il Liberatore, si rallegrava in cuore ascoltando», ovvero ascoltando le parole degli Achei (HOM. *Il.* I, 474).

Interessante, però, è che quella formula nella sua completezza («con quei nomi quali che siano e donde che siano, con cui loro piaccia essere nominati») coincide, a ben vedere, con un'espressione corrente nell'innodia antica. Si tratta della locuzione nota agli studiosi perlopiù con il suo corrispondente latino *quoquo nomine*, o *quocumque nomine* («con qualsivoglia nome»), tratto tradizionalmente da un'ode di Orazio (HOR. *Carm.* III 21, 2-5), e di frequente formulato insieme con l'espressione «come piace al dio»¹¹⁹. Nel mondo greco ne troviamo moltissimi esempi, perlopiù all'interno delle parti inniche delle tragedie: in Euripide ad esempio, in un frammento in cui viene invocato Zeus, è detto: «Zeus o Ade, come ti piaccia essere chiamato (ὄνομαζόμενος στέργεις)» (fr. 912, 2-3). Similmente nelle *Baccanti* è detto di Demetra: «Demetra la deà, ma è la Terra. Quanto al nome, chiamala con quello che vuoi (ὄνομα δ' ὁπότερον βούλει κάλει)» (vv. 273-4). Così nelle *Troiane* Ecuba si rivolge a Zeus: «tu che reggi la terra e sulla terra risiedi, chiunque tu sia (ὄστις ποτ' εἶ σύ), Zeus, il più difficile da comprendere, o necessità della natura o intelletto dei mortali, mi rivolgo a te» (vv. 884-87)¹²⁰. Il passo esemplare per questo elemento è generalmente considerato il verso 160 dell'*Agamennone* di Eschilo: «Zeus, chiunque sia (ὄστις ποτ' ἐστίν), se è questo il nome con cui gli è caro essere chiamato, è con questo che mi rivolgerò a lui».¹²¹

Come si vede, le fonti attestano con significativa frequenza la strategia platonica relativa ai nomi divini, e ovvero sospendere l'individuazione del nome corretto, ciò che talvolta persino si traduce con il sospendere l'identificazione del dio in questione nell'invocazione.¹²²

¹¹⁸ Cfr. S. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theos» nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006, in part. il Cap. I. Secondo Lavecchia, in Platone «la scrittura filosofica» intesa nella sua interezza «si propone come un vero e proprio atto culturale», *ivi*, p. 8.

¹¹⁹ È stato Norden a portare l'attenzione sull'ode e sulla sua formula esemplare. Peraltro, seppur in modo rapido e solo di passaggio, anch'egli dà mostra di aver colto il legame tra la formula oraziana e il nostro passaggio del *Cratilo*, dicendo di quest'ultimo come di «eine deutliche Analogie zu dem horazischen *quocumque nomine*», *Agnostos theos*, p. 145. Per le corrispondenti formulazioni latine (*quisquis es, sive quo alio nomine appellari volueris*, etc.) cfr. *ibid.*

¹²⁰ È significativo che la traduzione di Wilamowitz nasconda del tutto l'espressione di indeterminatezza «ὄστις ποτ' εἶ σύ», omettendo di renderla in tedesco: «Der du die Erde trägst, und auf der Erde | deinen Sitz hast, unbegreiflich Wesen, | Zeus, oder nenn' ich dich Naturgesetz, | nenn' ich dich Weltvernunft; ich huld'ge dir | anbetend».

¹²¹ Ζεὺς ὄστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' ἀν- | τῷ φίλον κεκλημένῳ | τοῦτό νιν προσεννέπω. Relativamente alla formula ὄστις ποτ' ἐστίν, è stato osservato che «in these words the many names and appellations of the god are summed up in a formula which includes them all», cfr. il commento a AESCHYLUS, *Agamemnon*, ed. with a commentary by Eduard Fraenkel, Oxford, vol. II, p. 99.

¹²² Ulteriori passi sono segnalati in USENER, *Götternamen*, p. 336, e NORDEN, *Agnostos theos*, p. 145 n. 3.

Ciò che qui sembra essere in gioco, allora, è che il *quocumque nomine* colloca il nome in una posizione assai speciale. Esso rende essenziale chiamare il dio tramite un nome, e tuttavia a un tempo spoglia di ogni essenzialità, di ogni rilevanza il nome designato. Ciò che conta, cioè, è che sia dato un nome – un nome qualunque ovvero – *purché sia un nome*. Questa circostanza rende non soltanto più comprensibile, ma rafforza il senso che avevamo dovuto constatare della paratassi: esso sembra annunciare, in altri termini, qualcosa come un emanciparsi dei nomi e dei nomi divini dalla forzatura essenzialistica e descrittiva in cui tutto il mondo antico, e lo stesso dialogo *Cratilo*, in modo notoriamente aporetico, si provava a ricondurli.

Non sorprende allora che sia stato possibile concepire, nel modo greco, delle epiclesi inniche del tutto prive del nome proprio, cioè quello comune, riconosciuto del dio invocato – come è il caso esemplare dell'inno orfico ad Artemide, il cui nome compare solo nel titolo, ma mai nella nominazione innica: «Ascoltami, o regina, figlia dai molti nomi di Zeus, | Titana, Bromia, di gran nome, arciera, augusta | a tutti visibile, Dictinna, etc. (*Hymn. Orph. XXXVI*); o ancora nell'inno ad Apollo, ugualmente designato nel titolo, ma non nell'enumerazione nominativa dell'inno vero e proprio: «Vieni, beato, Paian, uccisore di Tizio, Febo, Licoreo, | Menfita, splendidamente onorato, invocato col grido, | Pizio, Titano, etc.» (*Hymn. Orph. XXXIV*)¹²³.

Dare un nome, anzi molti nomi al dio, nell'inno, non significa tentare di individuare il *nome corretto*: ciò che davvero conta nella relazione col divino – e ovvero, con Platone, l'unica «correttezza» possibile, la «seconda» – non è altro che l'ingresso stesso del divino nella dimensione della *nominabilità*.

L'impressione, allora, è che l'inno costituisca in qualche modo il paradigma della filosofia in quanto ciò che necessariamente sta nel linguaggio senza tuttavia possedere già il nome: esso è sì, come avevamo dovuto ipotizzarlo, una parete di dicibile che l'orante presenta al divino; e tuttavia, esso custodisce in sé una sorta di appena visibile, malcelata esitazione: la smentita, cioè, di un dire esaustivo, di un detto ultimo. Dicendo, l'inno lascia aperta la possibilità per un dire ulteriore. Esso sospende, per un istante, il suo momento significante, non perché tace o non dice, ma nell'atto pieno e più ardito della compiuta dicibilità.

Ciò che avevamo dovuto intuire dell'innodia antica – il suo essere a un tempo un genere letterario e il nome per dire tutto il linguaggio da cui si origina la poesia; la

¹²³ È noto il caso, assai speciale ma tanto più significativo, dei Cabiri, dèi “senza nome”, che presenziavano i misteri di Samotraccia, e i cui nomi sembrano essere stati fortemente mutevoli, oltretutto rivelati solo nel culto segreto. Ne dà notizia Erodoto (II, 53), cfr. BURKERT, *Herodot über die Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem*, in «Museum Helveticum», 42, 1985, p. 121-32. Celebre è l'interpretazione di SCHELLING, *Über die Gottheiten von Samothrake*, in *F. W. J. Schellings Sämtliche Werke*, Cotta'scher Verlag, Stuttgart / Augsburg 1856-61, pp. 347-423.

derivazione della sua denominazione, “ὕμνος”, dalla radice che esprime il fatto stesso di parlare; il suo essere rammemorazione dell’atto originario di percezione del divino; la sospensione paratattica, per un istante, del compito proposizionale della lingua – sembrano allora convogliare in questa speciale materia del linguaggio in cui il divino insiste nel nome, senza tuttavia mai coincidere con esso. Con l’inno, il linguaggio mostra finalmente la sua tensione tra la vocazione al dire e l’instinguibile provvisorietà del detto.

In che modo allora, occorre infine domandarsi, è possibile ritrovare nel pensiero antico – in quello, almeno, che della latenza innica si fece consapevole portatore –, un’immagine, foss’anche solo un fantasma nelle sue parole e nelle sue pratiche, di una siffatta nominazione senza nome, della piena apertura all’esprimibile, con quella decisiva esitazione che caratterizza gli inni?

8. 1. «Un secondo modo della correttezza»

Was sich in der Sprache ausdrückt,
können wir nicht durch sie ausdrücken.

— Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 4.121

La filosofia è nei confronti delle scienze
un lieve, insensibile sabotaggio.

— Enzo MELANDRI

8. 1. 1. Un celebre passo del *Simposio* platonico sembra inaspettatamente scuotere il percorso sin qui compiuto. Agatone ha appena condotto il suo discorso su Eros; quando egli è sul punto di concludere, il suo linguaggio appare come rapito da un' enfasi improvvisa. Si esprime così:

AGATONE: «È lui (= Eros) a liberarci dall'ostilità, a colmarci di affabilità, disponendo che ci siano tutti questi incontri tra noi, divenendo guida nelle feste, nei cori, nei sacrifici; apportando mitezza, scacciando selvatichezza; munifico di benevolenza, avaro di malevolenza; amabile, buono, osservato dai saggi, ammirato dagli dèi, invidiato dagli infelici, acquistato dai felici, padre di mollezza, di delicatezza, di fasto, di grazia, di desiderio, di brama, curante dei buoni, incurante dei cattivi, nella fatica, nella paura, nel discorso pilota, combattente, commilitone e salvatore ottimo, ornamento di tutti gli dèi e gli uomini, conduttore bellissimo e ottimo che ogni uomo deve seguire celebrandolo bene, partecipa del canto che egli canta affascinando la mente di tutti, dèi e uomini. Questo sia, o Fedro, il mio discorso per il dio, partecipe sia di scherzo sia di moderata serietà, per quanto ne sono capace». (*Symp.* 197 d - e; tr. R. Arcioni)

È noto con quale severità Socrate avrebbe respinto, nella canzonatoria battuta successiva, l'accalorato discorso di Agatone. La ragione sarebbe da ricondurre proprio a questi ultimi passaggi:

SOCRATE: «E come, benedetto uomo, non dovrei essere in difficoltà e io e chiunque altro che stia per parlare dopo che è stato pronunciato un discorso così bello e vario? Il resto non è ugualmente meraviglioso; ma nella parte finale chi non sarebbe rimasto colpito nell'ascoltare la bellezza dei termini e delle espressioni?» (*Symp.* 198 b).

Ciò che Socrate rimprovera ad Agatone è che costui, nel suo «discorso bello e vario», rivelerebbe la più grande affinità con Gorgia («e in effetti il tuo discorso mi faceva venire in mente Gorgia», 198 c). Le sue parole non sono infatti necessariamente false, ma esse sembrano contentarsi di «fingere di encomiare Eros, senza tuttavia encomiarlo davvero» (198 e). L'obiezione è in tutta evidenza perfettamente coerente con le consuete posizioni platoniche. E tuttavia essa ci riversa nella più grande preoccupazione: il discorso conclusivo di Agatone si presenta incontestabilmente in una chiara, visibile analogia con la forma appena ritrovata dell'inno antico. Esso appare, a ben vedere, informato dalla stessa natura nominante, ovvero dalla stessa cadenzata giustapposizione di nomi ed epiteti che caratterizzava gli inni vedici e che avrebbe contraddistinto gli inni orfici – ovverosia gli esempi più radicali del linguaggio inneggiante.

Del resto, un atteggiamento di diffidenza sembra attraversare i dialoghi platonici nei confronti del nominare. Una filosofia che creda di ritrovare la verità della cosa nel nome che quella possiede corre il rischio infatti di regredire in retorica. Non può sfuggire la frequenza con cui Socrate mette in guardia da chi si concentri sui nomi: «chi ha dinanzi un'indagine di problemi tanto importanti quanto i nostri», dice nella *Repubblica*, «non disputa certo sul nome (περὶ ὀνόματος)» (*Resp.* VII, 533 d 7 - e 1). Nel *Teeteto*, in un passo in cui ne va del bene e delle leggi della città, viene precisato, con animo irritante: «nessuno è così ardito da sostenere che le leggi repute una volta utili siano tali per tutto il tempo che restano in vigore; salvo che si voglia intendere il nome e non la cosa – il che sarebbe, mi pare, un cavillo burlesco». Segue dunque l'invito: «lasciamo dunque stare il nome, e guardiamo la cosa nominata (τὸ πρᾶγμα τὸ ὀνομαζόμενον)» (*Theaet.* 177 d 2 - e 2, trad. M. Valgimigli). In quello stesso dialogo, solo qualche battuta addietro, egli aveva ammonito «dal muovere dal comune uso delle parole e dei nomi (συνηθείας ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων), cui la più parte degli uomini tirano qua e là a loro capriccio» (168 b 7 - c 2). Analogamente nel *Politico*, il Forestiero osservava compiaciuto: «Molto bene, Socrate; e se ti guarderai dal prendere sul serio i nomi (σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνομάσιν), si vedrà che mentre invecchi ti vai arricchendo di sapienza (φρονήσεως)» (*Pol.* 261 e 5-7). Piuttosto familiare suona l'espressione di Socrate nel *Protagora*, quando, canzonando il suo interlocutore come fosse un essere divino, dice: «Preghiamo il nostro Prodicò di lasciare un istante le sue distinzioni dei nomi. Sia che tu lo chiami “piacere”, sia che lo chiami “diletto”, sia che lo chiami “godimento”, sia che lo chiami in qualsivoglia modo o maniera ti piaccia, carissimo Prodicò, rispondimi sulla questione che mi sta a cuore!» (*Prot.* 358 a 6 - b 2; trad. G. Reale, modif.). La ragione dell'inaffidabilità dei nomi sembra infine suggerita da un passo della *Settima lettera*: «quanto ai nomi, essi non sono affatto stabili e quindi nulla impedisce di chiamare “diritto” ciò che è chiamato “rotondo” o

“rotondo” ciò che è chiamato “diritto” – senza che per questo i nomi siano meno validi per chi li muta nel loro contrario» (*Ep.* VII, 343 b 1-4, tr. M. G. Ciani)¹²⁴. Si tratta di ciò che altrove è definito «una guerra civile» che i nomi combattono fra loro (ὀνομάτων οὐν στασιασάντων, *Crat.* 438 d 2)», ovvero di una profonda instabilità, che rende incerto il fondamento del discorso che si imperni o si arresti sul nome.

Com'è possibile, allora, venire a capo di questa incongruenza – di questa scomoda contraddittorietà tra la più elevata considerazione dell'antica innodia in Platone, tenuta in conto come ciò che può «dire la verità (τὸ γε ἀληθὲς εἰπεῖν), specialmente quando si parla della verità (περὶ ἀληθείας λέγοντα)» (*Phaedr.* 247 c 3-6), e la contemporanea, incontrovertibile inammissibilità proprio della forma che un inno assume nella sua più compiuta espressione?

8. 1. 2. In uno studio del 1925, intitolato *Die Sprache und die archaische Logik*, lo studioso berlinese Ernst Hoffmann spezzava in due tensioni, distinte e antagoniste, l'intera antica riflessione sul linguaggio, da Eraclito fino ad Aristotele¹²⁵. Da una parte, egli sosteneva, per il pensiero greco la lingua non sarebbe che un insieme di parole, nomi, ovvero singoli vocaboli, ἔπεα. Dall'altra, la dimensione riscoperta del nome sarebbe immediatamente caduta sotto l'ombra, assai più raffinata, del λόγος, dell'enunciato, della costruzione sintattica, cioè apofantica – o, com'egli con fare neokantiano diceva, “sintetica” – del linguaggio. «Diese Unterscheidung – annunciava fin dalle prime pagine – ist es, auf der in letzter Linie alles beruht, was die Griechen für die Philosophie der Sprache geleistet haben»¹²⁶.

Secondo lo studio di Hoffmann, il superamento del nome per il discorso sarebbe da rintracciare sin dal pensiero di Pitagora e da quello di Eraclito. Nel celebre frammento riportato da Sesto Empirico (*Adv. Math.* VII, 132), Eraclito notoriamente diceva:

Di questo *logos* che è sempre gli uomini sono incapaci di ogni comprensione (ἀξύνετοι), e prima di sentirlo e una volta che l'abbiano sentito. Accadendo tutte le cose secondo

¹²⁴ Ulteriori passaggi in questa direzione in *Theaet.* 199 a; *Charm.* 163 d; *Men.* 75 e.

¹²⁵ Ernst HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1925. Sull'elemento “arcaico” della logica antica la sua tesi è chiara: «wir müssen die vorsokratische Sprachphilosophie geradezu als die archaische Form ansehen, in der die Logik sich vorbereitete, bevor sie sich im Platonismus ans Licht rang», p. VII. Enzo Melandri, nella prefazione all'edizione italiana al testo, ha osservato che, quanto alla «logica arcaica», «si potrebbe forse meglio parlare di linguistica delle strutture profonde», *Il linguaggio e la logica arcaica*, Spazio Libri Editori, Ferrara 1991, p. 7.

¹²⁶ *Ivi*, p. 1.

questo *logos*, infatti, costoro assomigliano a inesperti, pur facendo esperienza e di parole e di opere (ἐπέων καὶ ἔργων) tali, quali io vado esponendo. (fr. B 1 D.-K.)¹²⁷

Il passo darebbe mostra di come la filosofia greca, lungi dall'aver a proprio oggetto solo il mondo, avrebbe anche sempre ragionato sul «linguaggio umano che dice il mondo»¹²⁸, distinguendo però fin da subito tra *logos* e *epea*. In Eraclito, in particolare, la ragione della preferenza del filosofo per il *logos* sarebbe radicata nella natura stessa del mondo: la sua legge è una legge di contrari, πάντα κατ'ἕριν γίνεσθαι, «tutte le cose sono secondo contesa» (B 8; B 80), di cui i singoli nomi non sono in grado di esprimere l'universalità, l'essere un tutto, ovvero il movimento e il divenire che lo costituiscono. Ciononostante, quel mondo è, con le parole di Hoffmann, «aussprechbar, es ist verkündbar», e cioè, appunto, nel *logos*: «in der Rede teilt sich das Weltgesetz, teilt sich Gott mit».¹²⁹

Se la prima esplicita riflessione sul linguaggio è un'opposizione tra nomi e discorso a vantaggio del discorso, ciò è in ragione dell'instabilità dei singoli vocaboli, del loro essere «particolari», della loro evidente ambiguità – «Il nome dell'arco (βίος) è vita (βίος), ma la sua opera è morte», scriveva Eraclito (B 48) –, segno di un'impossibilità di dire il *logos*, la legge che governa il tutto.

È per questo che Hoffmann – affacciandosi eccezionalmente per un istante alle nostre questioni – può concludere che, per Eraclito, «Gott ist namenlos», il divino, ovvero la legge che governa il mondo, è *senza nome*, ma, a un tempo, e «gegen alle konsequente Mistik», esso è *ben dicibile*: il dio infatti, così Hoffmann sul filosofo di Efeso, è “enunciato”, “discorso”: «Gott ist Rede»¹³⁰.

Anche in Parmenide verrebbe ad annunciarsi il pensiero di un *logos* quale necessario superamento degli *epea*. La loro distinzione, infatti, coinciderebbe perfettamente con la

¹²⁷ Per le note difficoltà di traduzione del passo, sulle quali qui non è possibile soffermarsi, rimando a Eugenio COSERIU, *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau*, A. Francke Verlag, Tübingen-Basel 2003, pp. 22-23, il quale ha inoltre criticato in modo sistematico l'interpretazione di Hoffmann, a partire dall'analisi di Pagliaro, *ivi*, pp. 23-27. Hoffmann è tuttavia all'origine di una vasta e forse mai conclusa tendenza storiografica, che interessa qui richiamare.

¹²⁸ «Von Pythagoras und Heraklit an, ist Gegenstand der griechischen Philosophie nicht nur die „Welt“, sondern auch die menschliche „Rede“ über die Welt», HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, p. VII.

¹²⁹ *Ivi*, p. 7. Hoffmann sottolinea che in Eraclito non si dà ancora un pensiero del soggetto e del predicato, elementi minimi di un enunciato, e tuttavia il *logos* è già inteso come ciò che può esprimere «das Maß zwischen den Dingen».

¹³⁰ *Ivi*, p. 7. Hoffmann appare così ossessionato dal *logos* come enunciato da affermare che «es ist geradezu die archaische Definition der Seele, daß sie das Organ der Rede ist», *ibid.*

radicale separazione tra l'Essere – istanza suprema, unica vera realtà, e unico vero oggetto di pensiero e di linguaggio – e la diffusa, «indicibile», molteplicità. Come già in Eraclito, seppur di segno inverso, anche per Parmenide l'Essere dicibile con verità è una totalità: «das wahre Sein», precisa Hoffmann commentando il poema parmenideo, «ist allein in der unzerstückelten Totalität, dem οὔλον, beschlossen»¹³¹. Esso è «ciò che è» («è necessario dire e pensare che ciò che è è: è infatti essere (χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι)» (18 B 6, 1 D.-K.), sicché il linguaggio può esprimersi in modo vero solo in un giudizio dotato di copula, e che predichi la totalità dell'essere. Con le parole dello stesso Parmenide: «poiché è, è ingenito, è imperituro, intero, di un solo genere, intrepido, perfetto» (18 B 8, 3-4). Il singolo nome, allora, nella misura in cui non riesce ad esprimere l'unico pensiero possibile, ovvero «il pensiero che essere è» (18 B 8, 34), è un modo del linguaggio apparente e illusorio. Nella celebre formulazione di Parmenide:

In ciò concludo per te il *logos* affidabile e il pensiero
intorno alla verità; da qui in poi impara le opinioni dei mortali,
ascoltando l'ordine ingannevole delle mie *parole*. (18 B 8, 50-53)¹³²

Polemizzando con Hermann Diels, che nella sua traduzione divenuta canonica aveva reso *epea* con “Verse”, Hoffmann conclude allora che: «die ἔπεα sind vielmehr wiederum, wie bei Heraklit, die einzelnen Vokabeln, die bloßen „Namen“ (ὀνόματα)»; ed essi «stehen in deutlicher Antithese zum λόγος: jene trügerisch, dieser vertrauenswürdig»¹³³. I singoli nomi credono di dire ciò che è, ma se ne illudono soltanto: «i mortali li avrebbero posti», scriveva Parmenide, «nella convinzione che fossero veri» (18 B 8, 39).

Se allora Parmenide non si limitò a tacere sul modo dell'apparenza e del dire illusorio, ciò è perché – così infine Hoffmann – anch'egli si immise a suo modo nella ormai segnata strada di una battaglia della filosofia contro i nomi: «es gilt, gegen die ἔπεα anzukämpfen, die sich den Schein geben, als könnten schon sie etwas „besagen“; es gilt, den Verbalismus zu vernichten, der aus einzelnen „Namen“ [...] etwas über die Natur der Dinge zu erschließen meint»¹³⁴.

¹³¹ *Ivi*, p. 9.

¹³² Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα | ἀμφὶς ἀληθείης · δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας | μάθθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. Nel rendere dal greco in italiano i versi seguono l'interpretazione traduttiva di Hoffmann.

¹³³ HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, pp. 10-11.

¹³⁴ *Ivi*, p. 12.

È possibile allora comprendere pacificamente la diffidenza platonica nei confronti del nome come l'esito di questa ritrovata eredità. Essa è stata da tempo sottolineata dagli studiosi, che ne hanno riconosciuto l'arma più efficace nei confronti della «minaccia sofistica». Celebre e inequivoco è il passo del *Sofista* in cui è detto:

FORESTIERO: Un discorso (λόγος) non consta mai di soli nomi detti in successione (ἐξ ὀνομάτων μὲν μόνων συνεχῶς λεγομένων), e neanche di verbi detti separatamente dai nomi» [...] «quando si dice “leone cervo cavallo” e quanti nomi sono stati attribuiti a coloro i quali compiono le azioni, anche in base a questa successione non si produce nessun discorso; i termini pronunciati, infatti, non indicano né in un modo né nell'altro nessuna azione né nessuna inazione (οὐτ'ἐκείνως πράξιν οὐδ'ἀπραξίαν), né una realtà essente né una realtà non essente (οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος), prima che vengano congiunti nomi e verbi. Allora si verifica un accordo e l'iniziale intreccio (πρώτη συμπλοκή) diviene subito discorso (λόγος), forse il primo e il più breve di tutti i discorsi (*Soph.* 262 a 9 - c 7; tr. F. Fronterotta).

L'esigenza da cui muove il posizionamento platonico rispetto alla questione nome / discorso si direbbe formulata diversamente dai suoi predecessori. In questione è ora la difficoltà, in più occasioni evidenziata, del rapporto tra l'uno e il molteplice, che si presenta a diversi livelli. «Noi diciamo certo “uomo”, denominandolo in molti modi», è detto nel *Sofista*, «riferendo a esso colori, figure, grandezze, vizi e virtù, e, fra tutte queste e moltissime altre denominazioni, non affermiamo soltanto che è “uomo”, ma anche “buono” e infinite altre cose; e lo stesso per tutto il resto, ponendo per ogni cosa che è una, ma dicendola poi molteplice e chiamandola con molti nomi (αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν)» (*Soph.* 251 a 8 - b 4).

L'impossibilità di dire di una cosa che essa è a un tempo una e molteplice è in verità solo apparente, e generalmente ricondotta alle intenzioni sofistiche, forse ad Antistene¹³⁵. Platone la affronta ogni volta attraverso l'invito a spostare l'attenzione dal piano dei soli sensibili a quello degli intelligibili: la questione è cioè ben risolvibile, ed essa ha la sua soluzione proprio nel passaggio al piano del *logos*. Nel *Filebo* il problema era annunciato nella sua rilevanza filosofica: la vera difficoltà si manifesta «non appena l'unità è posta non tra le cose che nascono e muoiono [...] ma quando è in questione l'uomo nella sua unità, il bue, il bello, il buono come uno» (*Phil.* 15 a). Similmente nel *Parmenide*: «se in questione sono gli enti che partecipano alle due idee [=di somiglianza e dissomiglianza],

¹³⁵ Tradizionalmente, la critica mossa da Platone nel *Sofista* («gente che rimane a bocca aperta di fronte a simili dimostrazioni per la sua povertà d'intelletto», 251 c 4-5) è stata interpretata come una polemica nei confronti di Antistene, socratico che aveva dedicato almeno un'opera alla questione dei nomi. Tuttavia, gli studiosi hanno di recente messo in dubbio questa posizione, a partire da una visione più completa del pensiero del sofista; per questa seconda linea cfr. in particolare Aldo BRANCACCI, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Bibliopolis, Napoli 1990.

non ci vedo nulla di strano, Zenone, nemmeno se ci viene detto che ciascuna cosa è una per il fatto che partecipa dell'uno e al contempo plurale perché partecipa della pluralità. Ma se uno separasse e determinasse le varie idee [...] e in seguito dimostrasse che esse hanno in sé le proprietà di mescolarsi e separarsi (δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι) allora sì che comincerei a meravigliarmi»; per questo «occorre chiarire quella stessa difficoltà delle cose visibili anche per quelle che si colgono con il ragionamento (λογισμῶ)» (*Parm.* 129 d - 130 a). La dimensione eidetica non è costituita da realtà isolate, austere nella loro absolutezza, ma da entità che possono «intrecciarsi e separarsi» tra di loro: l'idea è molteplice nel suo partecipare anche sempre a relazioni con altre idee.

È precisamente questa trama di relazioni ciò che può essere espresso nel *logos*, cioè sul piano sintattico del linguaggio, e non nel singolo nome, come è forse segnalato con la maggior efficacia nel *Teeteto*: «mi pare di aver sentito da taluni che i primi “elementi”» di cui sono composte le cose «non ammettono *logos*: ciascun elemento si può solo nominare (ὀνομάσαι μόνον) [...] Neppure l’“in sé” o il “questo” può esserne predicato»; tuttavia, «qualora si tratti non degli elementi, ma delle cose che di essi sono composte, nel modo in cui sono intrecciate (πέπλεκται), così anche i loro nomi, intrecciati insieme (συμπλακέντα) diventano *logos*: intreccio di nomi è ciò che costituisce l'essenza del *logos* (ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν)» (*Theaet.* 201 e 1 - 202 b 5).¹³⁶ La struttura relazionale delle idee, la loro «molteplicità», corrisponde così alla struttura predicazionale del linguaggio, ovvero alla «molteplice» predicazione di ogni unità.

Se il nome non è più sufficiente, se un parlare con soli nomi non è ammissibile alla filosofia, al suo grande «progetto apofantico»¹³⁷, è perché il nome non riesce, da solo, a rendere ragione di questa struttura, di questa rete di relazioni tra gli intelligibili, invece esprimibile sul piano – da quello dei singoli vocaboli qualitativamente distinto – dell'enunciato.

Il *Sofista* non avrebbe fatto che sviluppare questo stato di cose: il passaggio dall'*onoma* al *logos* coincide ancora in quel dialogo con l'ammissione di una trama di relazioni sul piano dell'intelligibile – e ovvero del predicabile. Il celebre sviluppo dell'ipotesi dei cosiddetti «generi dell'essere», che nel *Sofista* ha luogo, non è pensato che in questa direzione: è in virtù della partecipazione di tutte le idee ad alcuni specifici “generi” di esse che è possibile la predicazione, ovvero la composizione di enunciati veri o falsi.

Quando allora Platone, nel passo del *Simposio*, ricusa ogni validità per l'uso insistente e esclusivo dei nomi nel tentato inno di Agatone al divino Eros, è anzitutto sullo sfondo

¹³⁶ Cfr. ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, p. 58.

¹³⁷ *Ivi*, pp. 41 ss.

di questa chiara consapevolezza della inefficacia del nome che ciò accade, e cioè del contraltare, ragionato e illustrato nelle sue ragioni ontologiche, della potenza dell'enunciazione.

La via del superamento di ogni logica nominale in funzione della potenza sintattica del *logos*, così fortemente sostenuta da Platone, avrebbe conosciuto un'analogia ripresa nel pensiero successivo: così in Aristotele è forse possibile trovare una continuità nel fatto che il nome è incaricato, come noto, di «significare» esso stesso; esso è detto, nel *De interpretatione*, una φωνή σημαντική, e cioè distinto da lettere e sillabe che lo compongono, e nel libro Γ della *Metafisica* è affermata la necessità che esso stesso acceda al rango della «definizione»: «la definizione (ὁρισμός) sarà precisamente il *logos* di cui il nome è segno» (Γ 7, 1012 a 23-24). Il nome, preso per se stesso, pur significante, non riesce a dire nulla della realtà che nomina: solo il *logos* è in grado di dare conto della realtà, nella misura in cui esprime, attraverso un ben regolato sistema categoriale, la predicazione di qualcosa. «Il termine irco-cervo», scrive Aristotele, «significa bensì qualcosa, ma non indica alcunché di vero o di falso, se non è stato aggiunto l'essere, con una determinazione temporale» (*De Interpr.* 16a, 15-18). Solo in quanto la sostanza diviene “soggetto” della predicazione, e ovvero quest'ultima ha un'inerenza nel reale di cui dice, allora il linguaggio può dirsi dotato di senso, e accedere all'attribuzione di vero e di falso.

Similmente nello Stoicismo, pensiero e linguaggio non potrebbero che corrispondere alla struttura individuata per il reale: non semplice insieme di sostanze, ma situazioni o «stati di cose», ovvero relazioni di causa ed effetto tra corpi, necessariamente da esprimere in un enunciato. La dialettica è in essi «scienza del vero e del falso, e di ciò che non è né vero e né falso» (D. L. VII, 62), e sul nome è ora il verbo a emergere come elemento decisivo del linguaggio, al punto da poter formulare il caso del «λεκτὸν ἐλλειπές», l'«enunciato incompleto»: formato dal solo verbo e tuttavia esso stesso un enunciato. Il predicato, su cui si sostiene il *logos*, mostra cioè esso solo, ben al di là del nome, un «fatto», un «evento», cioè la relazione causale tra i corpi; con le parole di Diogene Laerzio, «esso designa ciò che assicura la connessione (συντακτόν) con una o più cose» (D. L. VII, 58). Poiché, per gli Stoici, «nous ne connaissons que des corps en situation»¹³⁸, cioè non i corpi nella loro individualità, ma in quanto si trovano in costante relazione di causa gli uni con gli altri, è solo nell'enunciato, nel livello che può esprimere, attraverso rapporti sintattici, quelle relazioni, che il mondo può essere detto.

¹³⁸ F. ILDEFONSE, *Les Stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Les Belles Lettres, Paris 2000, p. 139.

La frattura tra i due piani, ogni volta riformulata, ogni volta risemantizzata tra le diverse scuole di pensiero, sembra del resto essere stata in qualche modo custodita dalla tradizione fino a oggi. Essa è forse rintracciabile, ancora nel nostro tempo, sul piano dislocato della celebre distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*: il piano lessicale e strutturale della lingua, ovvero il sistema dei limiti (storici e sociali) delle espressioni, e quello dell'atto proferito, in cui si realizza effettivamente, da un punto di vista fonico e semantico, l'istanza comunicativa del parlante¹³⁹. Nello svolgimento di Émile Benveniste, la questione è ricondotta chiaramente al problema *onoma / logos*: egli assegna a un polo l'accezione del "semiotico" e all'altro quello del "semantico": «La seule question qu'un signe suscite pour être reconnu est celle de son existence [...]: *arbre - chanson - laver* [...] e non **orbre - *vanson - *laner* [...] Pris en lui-même, le signe est pure identité à soi, pure altérité à tout autre, base signifiante de la langue, matériau nécessaire de l'énonciation». Se questo è il dominio del semiotico, punto di partenza per l'enunciazione, «avec le sémantique, nous entrons dans le mode spécifique de signifiante qui est engendré par le *discours* [...] Le message ne se réduit pas à une succession d'unités à identifier séparément ; ce n'est pas une addition de signes qui produit le sens, c'est au contraire le sens conçu globalement, qui se réalise et se divise en "signes" particuliers, qui sont les *mots* [...] L'ordre sémantique s'identifie au monde de l'énonciation et à l'univers du discours»¹⁴⁰.

Non le parole nella loro mera, slegata giustapposizione possono descrivere il mondo, ma solo l'ingresso del linguaggio al piano, complesso ma verificabile, dell'enunciato: se Platone, nel biasimo del *Simposio* contro Agatone, dichiarò la sua distanza per la posa nominante – pseudo-innodica – di quello, se ovunque nei suoi dialoghi egli espresse diffidenza nei confronti della validità filosofica del nome, ciò è anzitutto a ragione di questa arcaica e irrisolta tensione tra un piano dei nomi e un piano del *logoi*. Appurata, però, l'inammissibilità di una parola solo onomastica, com'è possibile ancora per Platone ammettere una latente vocazione innica?

¹³⁹ Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Editions Payot, Paris 1962, § 30-32; trad. it. a cura di Tullio DE MAURO, *Corso di linguistica generale*, Editori Laterza, Bari 1967, pp. 23-25.

¹⁴⁰ Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1974, vol. II, p. 65. Benveniste rimprovera notoriamente a Saussure di non aver riconosciuto il fatto che il secondo dominio, quello semantico, si realizza nella "frase", facendo per questo ricorso all'ambigua designazione di "*parole*". La continuità con le nostre questioni è resa ancora massimamente evidente nell'idea per cui «le sens de la phrase est en effet l'idée qu'elle exprime; ce sens est réalisé formellement dans la langue, par le choix, l'agencement des mots, par leur organisation syntaxique, par l'action qu'ils exercent les uns sur les autres. Tout est dominé par la condition du syntagme, par la liaison entre les éléments de l'énoncé destiné à transmettre un sens donné, dans une circonstance donnée», *ivi*, p. 225.

8. 1. 3. Una traccia, forse non più che un residuo, della potenza nominante del linguaggio sembra essere custodita nel pensiero pure così critico di Platone. Al nome cioè, Platone non sembra aver opposto soltanto il *logos*, ma a un tempo anche una speciale frequentazione dello stesso nominare. «L’acquisizione dell’apofantico», come diceva Enzo Melandri, «non si sottrae» mai davvero «a una dialettica più fondamentale»¹⁴¹. È forse in questa tensione che possiamo provare a ritrovare se non una somiglianza, o un’analogia, almeno una risonanza di ciò che costitui l’anima propria dell’inno. Essa sembra annunciarsi in un momento preciso del pensiero platonico, e cioè nella forma stessa che i dialoghi assumono nel tentativo di dire ogni volta la verità sulla cosa, in vivace dialogo con quanto quei dialoghi apertamente sostengono. In quella forma, come sembra, si conserva una decisiva ulteriore resistenza alla fissità dei nomi e, ciò che conta, essa sembra rivestita di elevato valore filosofico. Quella critica ai nomi non risiede soltanto nel rifugio nell’enunciato, nella dichiarazione o nella definizione finale, ma – in modo solo apparentemente paradossale – nella nominazione stessa, e cioè proprio nella nominazione plurale.

Un esempio immediato, e piuttosto semplice, è offerto dal *Cratilo* platonico, il cui oggetto sono, com’è noto, proprio i nomi (ὀνόματα) e il loro statuto rispetto alla cosa nominata, e nel quale, come abbiamo visto, è espresso un determinante punto di vista sul darsi dei nomi divini nelle epiclesi degli inni. A chi si provi a guardare il *Cratilo* non soltanto dalla prospettiva a cui esso è stato spesso ridotto, ovvero come dialogo incentrato sulla disputa tra una corrispondenza *physei*, “per natura”, oppure *nomōi / thesei*, “per convenzione / arbitrio”, dei nomi rispetto alla realtà extralinguistica, ma ne indagli i presupposti che quella stessa discussione comporta, verrà a manifestarsi come esso sia attraversato da due istanze all’apparenza non affini, e tuttavia complementari.

Da una parte, è evidente che gli sforzi di Socrate, Cratilo ed Ermogene di individuare «la correttezza dei nomi (ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων)» (*Crat.* 383 a 5 - b 1), a prescindere dal criterio di natura e convenzione, non conducono, come prevedibile, ad esiti felici: il nome resta opaco, costretto nella sua distanza dall’idea; in ogni caso instabile («è evidente – dirà Socrate – che sia impertinente e ridicola (ὕβριστικά καὶ γελοῖα) la mia percezione dei nomi», *Crat.* 426 b 5). La ricerca del *Cratilo* mostra cioè in modo diffuso, con la consueta indole ironica e in perfetta corrispondenza con i passaggi che abbiamo

¹⁴¹ MELANDRI, *Prefazione* all’ed. it. di HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik, (Il linguaggio e la logica arcaica, Spazio Libri Editori, Ferrara 1991), p. 11.*

visto, ciò che è stato definito «das Bildhafte des Namens als solches»¹⁴²: Socrate dirà con chiarezza, alla fine del dialogo, che «nessuno dotato di senno potrebbe affidarsi ai nomi per inclinazione della sua anima» (440 c 4-5), e del resto egli ha annunciato fin dall'inizio che la «sapienza» necessaria per condurre un'indagine sui nomi gli è stata «attaccata all'anima» e agli «orecchi» da Eutifrone il Prospaltese, uomo di scarsa credibilità¹⁴³, e che, una volta condotta, sarebbe stato necessario «scongiurarla e purificarsi» (396 d 3 - e 4). La ricerca è svuotata subito di ogni autorevolezza, e sono noti d'altra parte i parallelismi tra la critica all'arte mimetica nella *Repubblica*¹⁴⁴, e quella, certo meno sistematica, che attraversa il *Cratilo*: il nome è similmente paragonato a un dipinto («anche il nome è, credo, mimesi, come un dipinto» *Crat.* 430 e 10-11), dunque per necessità distante dall'idea¹⁴⁵.

Nel dire e lavorare sul nome, allora, questo non è mai da Socrate e dai suoi interlocutori elevato a luogo di diretta espressione delle idee, ma sempre riconosciuto nella sua natura incerta e coprente. E ciò, indipendentemente dal fatto che esso sia analizzato a partire dai suoi costituenti materiali, ovvero le sillabe o le lettere («La lettera ρ (ῥῶ) a chi poneva i nomi parve uno strumento del moto [...] così in ῥεῖν, “fluire”», 426 d 3-6), oppure riconducendolo a una proposizione di senso compiuto ovvero a un verbo, come θεός, il dio, da θεῖν, il “correre”, in base al sentire delle primitive religioni astrali (397 c - d), o la celebre analisi di ἄνθρωπος, spiegato come la contrazione in un solo nome di «ἀναθρῶν ἂ ὄπωπε», «che riesamina ciò che ha visto» (399 c 5-6).¹⁴⁶

E tuttavia, l'intero dialogo appare percorso, dall'altra parte, da una contrapposta, sotterranea fiducia: esso considera infatti in qualche modo la lingua, che di quegli stessi nomi si compone, come capace di per sé di raccogliere e farsi luogo di rivelazione delle idee, suggerendola implicitamente, com'è stato di recente osservato, come «mögliche Kundgebung der Ideen»¹⁴⁷. Gli *onomata*, evidentemente inconsistenti nella loro presunzione di esprimere la verità della cosa, appaiono tuttavia in principio delle – se non

¹⁴² Igor MIKECIN, *Bewegung und Sprache bei Platon*, in D. KOCH / I. MÄNNLEIN-ROBERT / N. WEIDTMANN (hrsg.), *Platon und die Sprache*, Antike-Studien Bd. 4, Attempto Tübinger Phänomenologische Bibliothek, Tübingen 2016, pp. 93-113, p. 101.

¹⁴³ Come mostrato dal dialogo omonimo, in cui egli è detto «sapiente» in modo assai ironico, cfr. *Euthyphr.* 4 e 3-6.

¹⁴⁴ Cfr. ad esempio *Resp.* 596 a 5 - 598 b 5, ove è in questione la celeberrima illustrazione delle tre specie di letti: fabbricati dall'artigiano, riprodotti dal pittore, e creati dalla natura.

¹⁴⁵ Cfr. anche 423 b, per la questione della *mimesis*, e 424 a - e, ove si torna brevemente sul pittore.

¹⁴⁶ O quella di Demetra, la quale «sembra che per il dono del cibo sia stata chiamata la διδοῦσα ὡς μήτηρ, colei che dà in quanto madre», 404 b 7-8.

¹⁴⁷ MIKECIN, *Bewegung und Sprache bei Platon*, p. 101.

altro potenziali – «Erscheinungen der Wahrheit»¹⁴⁸: «occorre almeno non superare la misura – dice Socrate, con improvvisa serietà – e, con essa, la verosimiglianza (τὸ εἰκὸς)» (*Crat.* 414 e 2-3).

Quando Socrate si trova a rispondere alla prima, chiara definizione di Ermogene della tesi convenzionalista («non riesco a persuadermi, Socrate, che ci sia per i nomi altra norma all'infuori del patto [συνθήκη] e del consenso [ὁμολογία]», 384 c 9 - d 1), egli si prodiga a riflettere – in un passo che appare singolarmente serio e ragionato – su cosa significhi «agire» secondo ciò che «esige la natura»:

SOCR.: Il dire (λέγειν) non è anch'esso un atto? – ERM.: Sì. – SOCR.: Non dirà bene soltanto colui che dica come la natura esige che le cose si dicano e siano dette? [...] Ora, una parte del dire è il nominare, non si parla infatti che distinguendo attraverso nomi (διονομάζοντες) [...] Dunque anche le cose bisogna nominarle come la loro natura vuole che si nominino e siano nominate» (*Crat.* 387 b 8 - d 5).

L'importanza del passo diviene evidente nell'esempio che segue alla dichiarazione socratica, e che è pensato in analogia con il νομοθέτης, colui che per primo compie l'atto di dare i nomi alle cose: quando il falegname costruisce le spole per il telaio, egli dovrà fare in modo che ciascun tipo di spola («atta a tessere un vestito sottile o grosso, o di lino o di lana, ...», 390 b 9-10) abbia la medesima «idea di spola (τὸ τῆς κερκίδος ἔχειν εἶδος)», ma poi a ciascuna si darà «per ciascun lavoro» la sua specifica “natura”, cioè quella adatta a quel lavoro.¹⁴⁹ Così, continua Socrate, per il linguaggio: «anche il nome quel legislatore deve saperlo porre nei suoni e nelle sillabe, e, mirando a ciò che è il nome stesso (ὅ ἔστιν ὄνομα), creare e porre tutti i nomi» (389 d 4-8). L'analogia sembra suggerire che ogni nome, qualsivoglia sia la sua fattezze materiale, deve in principio rispondere non soltanto alla natura della cosa da nominare, ma a un tempo anche all'idea di nome, di cui partecipa, ovvero alla prestazione propria del nominare – quella, cioè, che pochi passaggi addietro era stata ricondotta a ogni «atto» ben compiuto, ovvero all'atto conforme «a ciò che esige la natura».

Ogni nome non è che un'immagine, parziale e falsificante, della cosa; e tuttavia, il nominare cui esso imperfettamente partecipa è sempre un nominare per come «la natura esige» che si nomini. In questo senso può dirsi che i nomi, concreti, materiali, imitativi,

¹⁴⁸ *Ibid.* Cfr. *ivi*, p. 98: «Der Name ist seinem Wesen nach nicht bloß die durch Übereinkunft gesetzte Bezeichnung der Erscheinung, sondern die Kundgebung der Idee (δῆλωμα, *Crat.* 433 b 3), das lautliche Bild (εἰκὸν, *Crat.* 433 c 5) und die Nachahmung (μίμημα, *Crat.* 423 b 9) des wahren Seins selbst».

¹⁴⁹ Hanno insistito su questa analogia, sottolineando l'importanza della questione della *technè*, anche HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, p. 52, e di recente A. SPINELLI, *Physei orthodes als Aufgabe. Zur Entsprechung von Wesen und Name in Platons Kratylos*, in KOCH / MÄNNLEIN-ROBERT (Hrsg.), *Platon und die Sprache*, pp. 181-210.

sono «indice (δήλωμα)» (*Crat.* 433 b 3) della cosa, ovvero della cosa in quanto dicibile – non però già sempre detta.

Ciò non deve essere frainteso come un imprudente appoggio alla tesi sofistica (secondo cui la cosa è in quanto è detta), che anzi Socrate si premura a scartare, quando precisa: «le cose che sono hanno da se stesse un'essenza propria e salda (οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν), non essendo relative a noi né tirate su e giù da noi in base all'immagine (φαντάσµατι) che ce ne formiamo, ma hanno essenza di per se stesse» (386 e 1-3). In questione non è l'essere della cosa, platonicamente indipendente dal linguaggio che la dice, ma il suo venire alla dicibilità, alla lingua che, nel *Cratilo*, è ancora lingua di soli nomi.

Così, i tentativi etimologici di spiegazione dei nomi, che affollano il dialogo, sembrano – nella loro riconosciuta inconsistenza – assumere come un “compito” filosofico, cioè far posare l'attenzione, mostrare o dare luce al fatto che l'idea si dà anzitutto, all'uomo, nel medio del sensibile, in questo caso della lingua, nel nostro dialogo ancora soltanto una lingua nominante. Come ha sostenuto J. V. Luce, «a modicum of truth must be available even at this level, and can be embodied and conveyed in names»¹⁵⁰, e, in modo forse ancora più consapevole, Gérard Genette: « [Platone] se la prende con la lingua com'è, non come potrebbe essere; o piuttosto, fa appello, a partire dalla lingua com'è, alla lingua come potrebbe essere»¹⁵¹. Così ancora Hoffmann, quando, a proposito del *Cratilo*, osserva: «allen Fragen über das Wesen der Sprache liegt in letzter Linie zugrunde die Eine Frage: ob man die Sprache „richtig“ gebrauchen könne, so bilden die beiden Lösungen, welche besagen, die Sprache sei entweder von „Natur“ oder durch „Satzung“ gar keine Alternative»¹⁵². E va forse nella stessa direzione l'impostazione del commento di Proclo al *Cratilo* platonico: costui vi vedeva infatti non semplicemente un'opera sulla correttezza dei nomi, ma «un'onomatologia» che è a un tempo e in se stessa «scienza delle cose» (μετὰ τῆς τῶν πραγμάτων ἐπιστήµης) (7, 3, 3)¹⁵³, ovvero delle cose nel loro poter essere dette.

Se allora il nome resta opaco, incapace di assolvere al compito riconosciuto della lingua, ciò è nella misura in cui esso pretende da sé già sempre l'espressione della verità della cosa. L'*onoma* cioè è riconosciuto dai due dialoganti come un'ombra, anziché la

¹⁵⁰ J. V. LUCE, *Plato on truth and falsity in names*, in «Classical Quarterly», n. 19, 1969, (pp. 222-32), p. 232.

¹⁵¹ Gerard GENETTE, *L'éponymie du nom ou le cratylisme du Cratyle*, in «Critique», n. 28, 1972, (pp. 1019-1044), p. 1033.

¹⁵² HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, p. 51.

¹⁵³ Cfr. Francesco ROMANO, *Proclo lettore e interprete del Cratilo*, in J. PÉPIN / H.-D. SAFFREY (éd.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens*, Actes du Colloque international du CNRS, Paris 1987, (pp. 113-36), pp. 115-16.

rivelazione della cosa nella sua verità, in quanto esso è considerato nella sua datità e nel suo isolamento, cioè nella sua presunta compiutezza, nella sua pretesa autosufficienza e nel non riconoscimento della sua natura imperfetta e non più che annunciante.

Ora, vi è un luogo del dialogo *Cratilo* che non ha cessato di scomodare gli studiosi, a ragione della sua apparente natura digressiva rispetto alle questioni principali della conversazione. Si tratta della lunga parte centrale (392 b - 437 c), in cui Socrate ed Ermogene si dedicano a ciò che è stato definito uno «sciame» di etimologie¹⁵⁴. È noto come il valore delle ricostruzioni etimologiche effettuate sia stato considerato in ogni tempo, e probabilmente a ragione, del tutto inadeguato, carente nel metodo e nella stessa coerenza interna¹⁵⁵. Ed è assai probabile, del resto, che lo stesso Platone volesse evitare di prenderne sul serio alcuna, inscenando un fare ironico da parte di Socrate forse più accentuato che in ogni altra occasione. È proprio in virtù di queste ragioni, però, che quella sezione appare tanto più interessante. Essa lascia emergere, infatti, la forma scelta da Platone per il dialogo stesso, il modo cioè concreto di procedere di Socrate e di Ermogene – come se l’oggetto di discussione fosse in qualche modo meno rilevante della discussione stessa. È precisamente in quella forma concreta e praticata che le due tensioni dell’intero dialogo – il nome come ostacolo per l’intelligibilità della cosa e insieme come indice della dicibilità di quella – sembrano incontrarsi e disvelare il proprio senso.

Ciò che Platone mette in scena infatti non è, in fondo, che questo: mostrare l’inganno e l’incertezza che si celano dietro ogni nome preso per se stesso, dietro ogni etimologia intesa nella sua singolarità, e, tuttavia e a un tempo, mantenersi a lungo e quasi indefinitamente nel passaggio da un nome all’altro, da un’etimologia all’altra. Le etimologie ricostruite o costruite nel *Cratilo* si configurano in una continua, quasi incessante molteplicità: esse sono non soltanto ogni volta temporanee, mai davvero esclusive, mai davvero definitive, ma si susseguono costituendo una sorta di insieme composito. Così ad esempio per “ψυχή” è analizzata ora la sua derivazione da ἀναψύχων, “ciò che ricrea”, ora l’origine da ἔχειν τε καὶ ὀχεῖν, “tenere e portare” (*Crat.* 399 d - 400

¹⁵⁴ Si tratta di oltre 140 etimologie di nomi comuni e nomi propri, finanche di aggettivi (es. 434 c) e verbi (es. 426 e). Il fatto che nomi propri vengano analizzati sullo stesso piano degli altri, e cioè nella misura della loro corrispondenza con l’idea e non con l’individuo che li porta, si spiega con la concezione tipicamente arcaica dei cosiddetti “nomi parlanti”, ovvero nomi propri immediatamente traducibili in una proposizione corrispondente o in un composto di nomi comuni. Cfr. Daniele GAMBARARA, *Alle fonti della filosofia del linguaggio. «Lingua» e «nomi» nella cultura greca arcaica*, Bulzoni Editore, Roma 1984, pp. 130-135.

¹⁵⁵ La parte è stata spesso considerata priva di ogni rilevanza, un «gioco», e le etimologie proposte definite «fallaci e di nessun valore». Per quest’ultima espressione cfr. A. PAGLIARO, *Il Cratilo di Platone*, in «Dioniso», n. 15, 1952, (pp. 178-98), p. 194. Per la prima G. FANO, *Il problema dell’origine e della natura del linguaggio nel «Cratilo» platonico*, in «Giornale di Metafisica», n. 10, 1955, pp. 307-20, p. 309.

b); in σῶμα Socrate propone di scorgere tanto “tomba”, come avrebbe fatto anche nel *Gorgia* (*Gorg.* 493 a), quanto “segno” (entrambi “σημα”), quanto ancora una derivazione dal verbo σώζω, “salvo”, dunque come “salvamento” (σῶμα) (400 b); e la pluralità sembra indefinitamente accentuarsi per i nomi degli dèi: Apollo è fatto discendere ora da ἀπολούων, “colui che lava”, ora da ἀπολύων, “colui che scioglie”, ancora da ἄπλων, “semplice”, o da ἀειβάλλων, “colui che sempre colpisce”, e in relazione alla lettera *alfa* vi è ricondotto ἀκόλουθον, “seguace”, ὁμοπολῶν, “movente insieme”¹⁵⁶, persino ἀπόλων, “colui che uccide” (405 b - e). Ciò appare in perfetta consonanza con la circostanza per la quale altrove tra i dialoghi platonici appaiono etimologie ben diverse per gli stessi nomi: così Eros è ricondotto nel *Cratilo* a εἶρεν, “parlare” (398 d), ma a ῥώμη, “forza”, nel *Fedro* (238 c 3), o Ade è “colui che sa” (εἰδέναι) nel *Cratilo* (403 a), ma l’“invisibile” (ἀιδές) nel *Fedone* (80 d; 81 c) e nel *Gorgia* (493 a - b)¹⁵⁷, rafforzando in tal modo l’impressione che il valore veritativo delle etimologie sia sostanzialmente secondario, se non di nessuna importanza per lo stesso Platone.

Tutto accade, cioè, come se la sola strada percorribile dal filosofo fosse non il sostare presso una di loro, eleggendola a quella infine “corretta”, ma il vagliare ogni volta l’una e l’altra, immergendosi, si direbbe quasi necessariamente, nel loro essere pluralità, e in quel riconoscimento di inaggirabile pluralità ritrovare l’unica certezza di avvicinamento all’idea.

Se la grande digressione etimologica del *Cratilo* è stata curiosamente valorizzata per la sua «consapevolezza della linguistica storica», per «l’introduzione della nozione di prestito da lingua straniera», per l’«attenzione agli aspetti sociali», per «l’interesse per le forme antiche del linguaggio e per i dialetti»¹⁵⁸, tutti aspetti che hanno indotto a parlare del dialogo come di un «essai de linguistique générale»¹⁵⁹ ovvero «crogiolo in cui si modellano e catalizzano spunti nodali per tutte le successive speculazioni»¹⁶⁰, essa ha anche il merito di mostrare in atto, all’interno di una discussione sui nomi, l’unico uso dei nomi che pare ammesso nella pratica filosofica. Il nome, cioè, non ha nulla di rivelatore, non è affatto ciò che, come si è qualche volta voluto fraintendere del celebre passo della *Settima lettera*, manifesta come «una scintilla» la verità della cosa – nella *Repubblica* era detto: «confrontando e sfregando tra di loro un termine con l’altro, quasi

¹⁵⁶ «Bisogna tener presente che l’α in molti casi equivale ad ὁμοῦ» (*Crat.* 405 c).

¹⁵⁷ Caterina LICCIARDI, nell’*Introduzione* all’ed. BUR, ne parla come di uno «sfrenato *divertissement*», p. 15.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 21.

¹⁵⁹ M. LEROY, *Etymologie et linguistique chez Platon*, in «Bulletin de la Classe des Lettres de l’Académie royale de Belgique» n. 54, 1968, (pp. 121-52), p. 131.

¹⁶⁰ Maria AMICI, *Il Cratilo di Platone crogiolo concettuale della filosofia del linguaggio da Omero alle attuali teorie lessicologiche*, in «Atti dell’Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di Lettere Filosofia e Belle Arti», n. LXXII, 1996, (pp. 175-193), p. 175.

fossero pietre focaie, non è detto che non possa sprizzar fuori come una scintilla la giustizia» (*Resp.* 435 a 2-8); esso mantiene, se isolato, la più grande opacità; ma, se considerato insieme a tutti gli altri nomi, e ovvero come elemento imperfetto che partecipa della perfetta idea del dire e del nominare, esso diviene il punto di partenza, il porto da cui salpare e a cui ogni volta tornare in una configurazione molteplice di ciò che nella lingua è dicibile.

Contro il nome, e al di là di esso, Platone sembra aver custodito nella forma del dialogo, della pratica in atto della parola filosofica che si muove tra i nomi non eleggendone alcuno, una sorta di istantanea, appena percepita istanza di sospensione, d'interruzione verso l'ineluttabile, consapevole passaggio alla necessità dell'enunciato. Che ciò accada nel *Cratilo*, luogo consacrato alla riflessione sui nomi – ma nel quale pure, com'è stato mostrato, sembrano presenti alcuni sparsi riferimenti alla «verità e falsità» delle proposizioni¹⁶¹ – non può forse stupire. Eppure, quella pratica di muoversi nella nominazione, nella molteplicità dei nomi che ruota intorno all'assenza di un solo eletto, sembra accompagnare la filosofia ben oltre il conversare di Socrate ed Ermogene.

È sufficiente ripercorrere con lo sguardo i dialoghi platonici – e non soltanto quelli considerati “giovanili” – per rendersi conto di come, nel criticare ostinato ogni validità dei nomi, a un tempo questi costituiscano pur sempre il punto di partenza, il momento inderogabile in cui il percorso propriamente filosofico, quello dialogato, ogni volta ricomincia: nel *Fedro*, Socrate definisce l'attività filosofica che egli pratica come il «dare il nome ai diversi enti»: «Durante il suo giro [l'anima] vede la giustizia in sé, vede la moderazione, vede la scienza, non quella che ha a che fare con il divenire, né quella che è diversa in ciascuno dei diversi oggetti *ai quali noi ora diamo nome* (ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν)» (*Phaedr.* 247 d5 - e1). Poco più avanti, il passare per il nome viene persino legato alla circostanza per cui le cose di quaggiù sono *eponime* dell'idea di bello («θεώμενος αὐτοῦ ταὴν τῆδε ἐπωνυμίαν», «quando contempla ciò che quaggiù ha il suo nome», *Phaedr.* 250 e 3); ancora, nella *Repubblica*: «Non siamo forse soliti porre un'unica idea per i molti oggetti cui diamo lo stesso nome?» (*Resp.* 596 a).

Una traccia di quell'antica consapevolezza di una permanenza nei nomi – nella loro molteplicità, nel passaggio dall'uno all'altro: nella coscienza della loro inaffidabilità –, sembra essersi infine mantenuta anche nel *Sofista*, il secondo decisivo dialogo dedicato

¹⁶¹ «C'è qualcosa che tu chiami dir vero e dir falso (τι ἀληθῆ λέγειν καὶ ψευδῆ)? – Io sì. – Sicché può esserci un discorso vero (λόγος ἀληθής) e un discorso falso? – Senza dubbio. – E vero non sarà quello che dica le cose come sono, falso come non sono?» (*Crat.* 385 b 2-7). Cfr. su questo e analoghi passaggi il commento di ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, pp. 54-57.

al passaggio dall'*onoma* al *logos*. In esso, e in relazione a questa ritrovata forma del nominare, è forse possibile rintracciare una più esplicita riflessione sul rapporto tra l'essere supremo e la sua dicibilità.

8. 1. 4. Il punto di partenza del dialogo *Sofista* è, notoriamente, una dichiarazione di insufficienza del nome: «Per ora tu ed io, in comune, di costui [=del sofista] non abbiamo che il nome; ma la cosa, che chiamiamo così, probabilmente ciascuno di noi se la figura a modo suo» (*Soph.* 218 c 1-3, tr. it. E. Martini). Al nome, del resto, quel dialogo consacra anche le sue battute conclusive: «E come lo chiameremo, allora, sapiente o sofista? – Sapiente no davvero [...]. Essendo imitatore del sapiente prenderà il nome analogo al suo, e già mi pare di aver capito che costui bisogna chiamarlo davvero con quel tal nome: il vero e proprio sofista» (268 b 11 - c 4).

La strategia messa in atto dal Forestiero e da Teeteto, i due interlocutori che si interrogano sulla vera natura del sofista, appare subito piuttosto familiare. Ciò che essi si premurano a fare, infatti, è la ricerca, per un lungo tratto della discussione (218 d 1 - 237 b 6) di «paradigmi», ovvero di una successione di paradigmi, verificati di volta in volta nella loro specifica adeguatezza a designare il sofista. Su proposta del Forestiero, la discussione si incentra prima sul sofista come cacciatore, a partire dal paradigma del pescatore con la lenza (218 d - 221 c); poi come commerciante di sapere (223 b - 224 c); quindi come «rivenditore» di quel sapere e ancora come produttore delle conoscenze commerciate (224 b - e); quale lottatore con le parole (225 a - 226 a); e infine come educatore, che «libera dalle opinioni» (226 b - 231 b), per tornare, da ultimo, all'«esperto contraddittore» (232 b - 236 c).

Similmente, la questione è posta sempre nei termini del rapporto tra la cosa e il nome con cui anzitutto designarla: nella sezione dedicata alla costruzione del primo, determinante paradigma, cioè il pescatore con la lenza, dove ha luogo un'applicazione esplicita del metodo dialettico sul tipo di tecnica in questione, si rincorrono senza sosta domande sul corretto nominare: «tutte queste cose sarebbe giustissimo designarle con un unico nome. – Come e con quale nome? [...] – Diamo loro il nome di “tecnica produttiva”» (219 b 2-12); «La prima la dobbiamo denominare verosimilmente “chiusura”» (220 c 1-2); «Chiameremo dunque questa parte della caccia “tecnica di caccia attraverso chiusure” o in qualche altro modo simile» (220 c 7-8); «la seconda bisogna che la denominiamo, in una sola parola, “tecnica di caccia a percussione” – Non preoccupiamoci del nome, perché anche questo va bene» (220 d 1-4), «ritengo di chiamarlo davvero con il nome adatto» (223 a 10-11), *etc.*

Rispetto al gusto enumerativo delle etimologie nel *Cratilo*, il procedimento nel *Sofista* sembra muoversi su una struttura assai più complessa: si tratta, come noto, del metodo dialettico, esplicitamente evocato dagli interlocutori nel dialogo, e del resto copiosamente utilizzato nelle sue parti¹⁶². Tuttavia, l'impressione è che lo Straniero e Teeteto si protragano in modo analogo agli altri dialoghi nel loro starsene in mezzo a un' indefinita successione di tecniche, divisioni, riunificazioni¹⁶³. L'enumerazione acquisisce cioè una configurazione tale che essa appare solo alla fine del complesso percorso metodologico:

FOREST.: mettiamoci a ripercorre i diversi aspetti in cui il sofista si è manifestato. Mi pare infatti che per primo si sia rivelato un cacciatore a compenso di giovani e ricchi. – TEET.: Sì. – FOREST.: La seconda volta, invece, un commerciante di conoscenze relative all'anima. – TEET.: È così. – FOREST.: La terza volta, non è forse apparso come un rivenditore di quelle stesse cose? – TEET.: Sì. E la quarta come un rivenditore di conoscenze da lui stesso prodotte. [...] – FOREST.: Nella quinta egli era un atleta nella lotta dei discorsi. [...] Nella sesta, un purificatore dalle opinioni che fanno ostacolo, nell'anima, all'insegnamento (231 c 9 - 231 e 6).

Ciò che è stato compiuto dal Forestiero e da Teeteto è – poiché ancora non scorgono il solo nome corretto – chiamare il sofista con molti nomi (πολλοῖς ὀνομάσιν):

FOREST.: Capisci allora che, quando qualcuno appare con molte scienze, ma viene chiamato con il nome di una sola tecnica, questa apparenza non è appropriata? È anzi evidente che chi si trova in una situazione simile, riguardo a qualsiasi tecnica, non riesce a scorgere quel punto di essa verso cui convergono tutte queste conoscenze, il che spiega perché costui chiami chi le possiede con molti nomi invece che con uno solo» (232 a 1 - 6).

Ciò che nel *Cratilo* si presentava come rassegna, passaggio continuo attraverso una molteplicità, all'apparenza insignificante, di etimologie – nella loro singolarità prive di ogni verosimiglianza, di ogni reale capacità di dire la natura della cosa –, così l'impressione è che ancora nel *Sofista* Platone lasci costruire il discorso in questo cercato passaggio dall'uno all'altro oggetto paradigmatico possibile, mostrandone ogni volta

¹⁶² È noto come il procedimento seguito per verificare ogni volta l'adeguatezza dei singoli paradigmi all'oggetto di cui si cerca di comprendere la natura sia il celebre metodo "dialettico", già illustrato da Platone nel *Fedro* (*Phaedr.* 265 c - 266 b), e qui messo corposamente in atto, oltre che brevemente rievocato (*Soph.* 253 b - e). Si tratta di ricondurre (συνάγειν) l'oggetto cercato a un altro, di cui partecipa, distinguendo poi (διαίρειν) tutti gli altri che ugualmente partecipano a questo, e continuando nella divisione dei rimanenti, fino a che uno degli oggetti raggiunti non coincida con l'oggetto cercato.

¹⁶³ Che l'aspetto della prima parte del dialogo sia quella di una «pluralità di divisioni del sofista» è stato sottolineato anche da F. FRONTEROTTA, *Introduzione a PLATONE, Sofista*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007, p. 34, per il quale «del sofista si danno una serie di successive descrizioni che ne delineano i caratteri principali, ma in una forma in qualche modo generica», sicché si «finisce paradossalmente per gettare più luce sul compito supremo della dialettica e della filosofia che non sulla concezione della sofistica che il dialogo dichiara come proprio oggetto specifico».

l'insufficienza, lavorandolo certo – nel modo della dialettica –, ovverosia ammettendolo come passaggio necessario e insopprimibile, e tuttavia ogni volta accostando ad esso un nuovo paradigma, un nuovo possibile nome, una nuova definizione.

Se questo aspetto, nel contesto del *Sofista*, può apparire secondario, è nella comparazione tanto con l'assetto del *Cratilo* che con alcune circostanze esterne che esso sembra illuminarsi di una rilevanza trascurata.

C'è un carattere dell'innodia antica su cui più volte le fonti sembrano soffermarsi, e che può forse descrivere in modo esemplare tanto il modo in cui i nomi divini si comportano nelle epiclesi degli inni, quanto l'uso dei nomi e dei paradigmi per come esso compare nella pratica platonica della filosofia.

In un passo di Pindaro, contenuto nella decima *Pitica*, leggiamo:

L'ottimo degli inni di lode
dall'uno all'altro *logos* come un'ape va saltando.
(PIND. *Pit.* X, 53-54)¹⁶⁴

Un inno è descritto dal poeta come quella forma del dire in cui ne va del passaggio continuo da una cosa alla successiva, anzi «da un *logos*» al successivo. L'espressione, all'apparenza curiosa, non avrebbe a ben vedere abbandonato la percezione degli inni lungo tutta la tradizione a venire. Già gli inni omerici non conoscono autoriferimento più insistente e più calzante che questo rimando a un *logos* ulteriore, a un nuovo nominare, questo salto cioè a una parola sempre rinnovata: «così io ti saluto col mio canto, e con te tutte le dee; ma io te per prima, e da te, comincio a cantare; e dopo aver cominciato da te *passerò a un altro inno*» (μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον)» (*HH*, IX: *ad Artemide*, vv. 7-9). «Salve, oh dea, signora della ospitale Cipro: dopo aver cominciato da te, io *passerò a un altro inno*» (*HH*, V: *ad Afrodite*, vv. 292-3). «Così io ti saluto, figlio di Zeus e di Maia: e dopo aver cominciato da te, *passerò a un altro inno*» (*HH*, XVIII: *a Hermes*, vv. 10-11). «E di te e di un canto ulteriore mi ricorderò» (*HH*, II: *a Demetra*, v. 495)¹⁶⁵.

Persino in Gorgia, in un passo del suo *Encomio a Elena*, il sofista afferma – con una sorprendente ripresa del lessico innodico – che «occorre ora passare a un altro *logos* (φέρει

¹⁶⁴ «ἐγκωμίων γὰρ ἄτως ὕμνων | ἐπ' ἄλλοτ' ἄλλον ὥστε μέλισσα θύνει λόγον»; «ἄτως» è letteralmente il “fiore”, nel senso dell’“esemplare migliore”, degli inni.

¹⁶⁵ Sembra superfluo qui prendere in considerazione l'interpretazione che di solito gli studiosi danno di queste speciali espressioni: spogliandole, come spesso accade, di ogni serietà, essi le riconducono a una mera ragione strumentale, contingente e pratica: il fatto che (alcuni) inni omerici fossero dei preludi all'opera epica, e che quindi l' inno a cui passare fosse proprio l'epica a seguire. Cfr. CASSOLA, *Introduzione a Inni omerici*, pp. XII-XXI.

δὴ πρὸς ἄλλο ἀπ' ἄλλου μεταστῶ λόγον)» (*Hel.* 9-10), e il passo che segue, corrotto, riferisce immediatamente del passaggio a un «inno».

Ma è già in Empedocle, in quella che è per noi la prima attestazione di un sicuro interesse della filosofia per gli inni, che la coscienza di questa speciale natura della parola innica si mostra intatta: «ma io, procedendo a ritroso, ripercorrerò la via degli inni che già ho esposti, derivando *logos* da *logos* (λόγου λόγον ἐξοχτεύων)» (*SIMPL. Cael.* 528, 30=B 35 D.-K.).

L'inno appare cioè percepito nelle fonti come quella particolare forma del linguaggio che non si contenta di starsene presso di sé, presso il proprio, fermo dire, ma implica sempre un passaggio, un andare al dire successivo, come se un inno non potesse che nutrirsi dello stare in continua connessione con tutti gli ulteriori inni possibili, con tutti i nomi possibili, come se la sua natura riconoscesse, in ogni momento, la propria sostanziale insufficienza. L'inno nella sua intrezza sembra cioè, in questi passaggi, una sorta di proiezione su un piano generale (ovvero che investe l'intera composizione), della paradigmatica, ristretta modalità in cui le epiclesi frequentano i nomi, ovvero i molteplici, susseguenti nomi divini.

Questo sostare nella lingua è allora a un tempo il più grande riconoscimento della sua potenza di dire la cosa e un decisivo spostamento dalla pretesa del parlare individuale – un nome, una definizione – a una configurazione di nomi e definizioni nel linguaggio. Il livello in cui si può inneggiare il divino, ovvero dirne il nome – il livello in cui la lingua può rivelare la verità, cioè l'idea, della cosa – non è quello di *questo* dire, ma del dire inteso nella sua, per così dire, confederazione, nel punto ideale verso cui i molti detti convergono, senza che nessuno di essi – nella propria singolarità – possa davvero mai coincidere con quello.

«Partiamo da questo – dice Socrate subito dopo aver levato, nel *Fedro*, l'«inno mitico» – partiamo da questo: come il discorso possa essere passato (ἔσχεν ὁ λόγος μεταβῆναι) dal biasimo alla lode (ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν)» (265 c 5-6); «πάλιν ἀρχώμεθα λέγειν» («ricominciamo a parlare di nuovo da capo»), è detto in un decisivo passaggio del *Timeo* (*Tim.* 48 d), e nelle *Leggi* l'Ateniense invita Clina a interrompere il discorso, ricominciando dappprincipio: «πάλιν οὖν, οἷόν φάσιν οἱ παίζοντες, ἐξ ἀρχῆς ἐπαναπολήσωμεν» («riprendiamo dunque, come dicono coloro che giocano, ripartendo dall'inizio») (*Leg.* 723 d 8 - e 2); e ancora «ricominciamo dall'inizio (λάβωμεν δ' αὐτῶν ἀρχὴν)» (723 e 3-4).

E diviene ora più comprensibile il passaggio del *Teeteto* da cui eravamo partiti¹⁶⁶: nel distinguere il filosofo dall'oratore, Socrate lodava proprio la capacità del primo di

¹⁶⁶ Cfr. Cap. I: «Platone, la parola che manca».

starsene indefinitamente nel discorso: «di condurre ovvero il discorso più o meno in lungo non preoccupandosi di altro che di toccare la verità» (*Theaet.* 172 d 6 - 9). Socrate usa in quella circostanza un'espressione che ora appare tanto più rivelatrice, perfettamente sovrapponibile a quella in uso per gli inni: ciò che il filosofo fa nel suo parlare – e che lo distingue dai cattivi retori – è precisamente «passare da un *logos* all'altro (λόγον ἐκ λόγου μεταλαμβάνομεν)» (172 d 6)¹⁶⁷.

Che questa struttura che apparenta linguaggio dell'innodia e linguaggio della filosofia sia in qualche modo replicata nel *Sofista*, ove pure il metodo è visibilmente più complesso, è allora svelato proprio dal modo di frequentare i paradigmi. Come ha osservato, assai acutamente, Gianni Carchia, in uno studio esemplare, la parte contenente «le sei “definizioni” del sofista, non va intesa né come un'esercitazione scherzosa ovvero una sorta di preludio distensivo alla serietà della discussione sul non-essere, né come un tentativo di argomentazione logico-formale».¹⁶⁸ Ciò che in esse avviene, infatti, è che, contro «il piano dell'ὄνομα», su cui «nulla potrebbe rivelare chi è il sofista e chi il filosofo», Platone oppone nel *Sofista* non una, ma due cose: «oltre che sul λόγος, il metodo proposto dallo Straniero fa leva», al contempo, sul ricorso al «paradigma»¹⁶⁹.

8. 1. 5. È possibile, infine, provare a scorgere quale genere di esigenza teorica venisse a concretarsi nell'atto nominante di una filosofia che si oppone al nome. Quali ragioni speculative, quale concezione della soglia che corre tra l'essere e la sua dicibilità, rendono comprensibile il rifiuto che Platone oppose, nel *Simposio*, al quasi-inno di Agatone, opponendovi un proprio, veridico inno – un proprio specifico nominare?

Un suggerimento può forse venire ancora dal *Sofista*. Nel passo, celebre e discusso, in cui ne va della cosiddetta «gigantomachia intorno all'essere (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας)» (*Soph.* 246 a 5), è illustrata l'opposizione tra i «figli della terra», ovvero coloro per i quali «l'essere e il corpo coincidono», e gli «amici delle forme», secondo cui «l'essere è in certe forme intelligibili e incorporee» (246 a 11 - b 9). L'intento di Platone, come noto, è non tanto di sottolinearne le differenze, quanto di rivelare il punto in cui essi coincidono: entrambi presuppongono una rigida separazione tra essere e non-essere. A

¹⁶⁷ «Gli uni [= i filosofi], come tu dicevi, hanno sempre gran tempo a loro agio, e i loro discorsi fanno agiatamente e in pace; e, come noi che passiamo da un *logos* all'altro per la terza volta, così anch'essi, se d'improvviso un argomento nuovo l'attiri più di quello che hanno in mano; e di condurre il discorso più o meno in lungo non si preoccupano affatto, pur di toccare la verità», *Theaet.* 172 d 4-10.

¹⁶⁸ G. CARCHIA, *La favola dell'essere. Commento al Sofista*, Quodlibet, Macerata 1997, pp. 22-23.

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 15-16.

questa, com'è noto, il Forestiero opporrà un'interpretazione delle «cose che sono» come «*dynamis*», “potenza”, o “capacità”, ovvero la capacità di «produrre o subire un effetto» (247 e). È in questa capacità che essere e non-essere non vengono più opposti in modo semplicistico: la *dynamis* connaturata all'essere è la sua capacità di mostrarsi sotto diverse forme, di essere conosciuto in modi svariati, di mettersi in «moto» cioè, ovvero, in un certo senso, di farsi non-essere.¹⁷⁰ L'alternativa è così subito proposta nei termini della conoscibilità di «ciò che è», ovvero del suo necessario ingresso nel non-essere, nella forma, nel linguaggio. Si è parlato di uno «scollamento dell'essere da se stesso, che è il suo autoriflettersi nella conoscenza»: «i contendenti non sono in grado di giustificare la riflessività dell'essere, la sua “piega”, poiché prescindono completamente dal problema della sua conoscibilità. Che dentro l'essere si dia il non essere, è possibile solo dove si ammetta il suo “riflettersi” nella conoscenza [...] ovvero il darsi del non-essere nella “presenza” dell'essere»¹⁷¹. «Ne segue, Teeteto, che se tutte le cose fossero immobili, non vi sarebbe intelletto per nessuno, di nessuna cosa e in nessun modo» (*Soph.* 249 b 5-6).

Che l'essere supremo venga alla conoscenza, al linguaggio, caratterizza dunque la sua stessa natura: questa non è rigida nella sua assolutezza, ma «dinamica» nel suo venire a darsi alla forma.¹⁷²

A un tempo, però, nel momento in cui l'essere si fa necessariamente «figura», ovvero realtà sensibile o espressione nel linguaggio, esso permane tuttavia irriducibile a quelle. Il Forestiero e Teeteto cioè mostrano, accanto alla necessità di movimento, ovvero di venire alla *parousia* dell'essere, anche l'opposta, complementare necessità di «quiete». Ciò significa, in termini per noi massimamente rilevanti, che «ciò che è» è anche sempre qualcosa d'altro rispetto alla dimensione, pur connaturata, della sua conoscibilità.

L'apparente contraddittorietà di questa compresenza è rappresentata nel dialogo attraverso l'immagine, efficace, della “preghiera dei bambini”: «il filosofo, che onora queste cose sopra ogni altra, è assolutamente necessario che non accetti il tutto immobile [...] né dia ascolto a quelli che a loro volta pongono l'essere in totale movimento, ma, come recita la preghiera dei bambini (τὴν τῶν παίδων εὐχὴν), deve dichiarare che entrambi gli ambiti, sia delle cose immobili che di quelle in movimento, sono l'essere e il tutto» (*Soph.* 249 c 10 - d 4).

¹⁷⁰ Sul lessico della potenza-movimento cfr. MIKECIN, *Bewegung und Sprache bei Platon*, pp. 94 ss.

¹⁷¹ CARCHIA, *La favola dell'essere*, pp. 75-76.

¹⁷² Già Heidegger, nella sua speciale lettura del *Sofista*, ha sottolineato che il problema della discussione è che l'*ousia* «wird durch das Erkennen selbst irgendwie angegangen. Sofern die οὐσία erkannte ist und damit angegangen, ist in ihr selbst das Moment der μεταβολή, der κίνησις gegeben», Martin HEIDEGGER, *Platon: Sophistes*, in *Gesamtasgabe II. Abt.: Vorlesungen 1919-1944*, Bd. 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 481.

Alla «preghiera» è affidata una verità essenziale: di «ciò che è» Platone si guarda bene dal dichiarare tanto una *parousia*, ovvero un'apertura alla dicibilità, assoluta, quanto un'assoluta, statica, irrigidita impredicabilità. È questo il punto in cui tanto la nostra comprensione degli inni quanto la loro irriducibilità a un nominare sofisticato vengono finalmente esplicitate: l'essere fa il suo ingresso nella dicibilità (nell'inno: nella nominabilità), e tuttavia non si risolve compiutamente in essa. Se lo facesse, quella dicibilità sarebbe – come ogni buona sofistica si era prodigata a sostenere – tutto ciò che occorre. Quando la dicibilità degrada in detto, la nominabilità in nome, allora l'istanza suprema venuta alla parola abbandona definitivamente la propria indipendenza: cessa di essere ciò che essa è per il linguaggio: il fondamento e il fine ultimo verso cui quello tende. Con le parole di Carchia: «l'essere non si risolve nella relazionalità, ma la ispira e la guida [...]. È, del resto, impossibile pensare l'essere come impredicabilità assoluta, come sfondo entro il quale non riesca a delinearci figura alcuna»¹⁷³.

Il segno di distanza di Platone dal sofista corre lungo questa difficile soglia tra il dicibile e il detto: il nome usato da Agatone, nel suo tentato inno a Eros, coincide con la pretesa di un'«esprimibilità assoluta». La nominazione del filosofo disattiva la fissità del nome, la presunzione che esso, isolato, contragga in sé la verità della cosa nominata. «Il dire è fondamentalmente ancipite: esso si sostiene sull'alterità, ma l'alterità stessa può traviarlo. Ciò accade allorché essa recide il suo legame col ταυτόν, quando la coscienza si fa tutta κίνησις e ignora qualunque στάσις, quando la ψυχή nel suo movimento scorda lo ἀεί, il πρὸς θεῖον, che è il suo vero fine»¹⁷⁴ «Gli occhi dell'anima dei più», osserva il Forestiero a conclusione di questo decisivo passaggio, «sono incapaci di rimanere fissi sul divino (πρὸς θεῖον)» (*Soph.* 254 b 1). Il filosofo, nel suo starsene in mezzo al linguaggio, non compie l'errore grossolano di credere compiuto, cioè perfettamente aderente alla cosa da dire, il suo detto: «dialettico è chi si è installato nel tragitto che porta al senso».¹⁷⁵

Questa è, forse, la più chiara espressione, nei termini canonici della filosofia platonica, della vocazione propria dell'inno: esso dice, poiché è realizzazione di dicibilità; tuttavia, lungi dal ritenere qualsivoglia delle sue espressioni come l'ultima e la più compiuta, l'inno svuota di definitezza i suoi nomi, passa dall'uno all'altro: non però in una cattiva molteplicità, ma nello sfondo, che è origine e fine insieme, del τὸ θεῖον, di ciò che vi è da dire e verso cui ogni detto converge.

¹⁷³ CARCHIA, *La favola dell'essere*, p. 85.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 102.

¹⁷⁵ «Il dialettico si distingue dagli “amici delle forme” proprio perché accetta la sfida di “dire” l'essere, accetta cioè la sfida della contingenza; al tempo stesso, egli si distingue però dal sofista perché l'ordine del λόγος è ordinato πρὸς τὸ θεῖον», CARCHIA, *La favola dell'essere*, p. 88.

Lo scarto tra la cattiva molteplicità del sofista e la buona, sempre temporanea molteplicità del filosofo è nella tensione che abbraccia i tanti verso un uno: è nel dirigersi verso l'idea. Così come l'inno nomina senza nome, così la filosofia se ne sta in equilibrio tra una tensione oggettuale-veritativa, che, cioè, ammette sempre un oggetto che è e la cui conoscenza è possibile e vera, e un processo di avvicinamento, quasi di accerchiamento, attraverso nomi – ovvero paradigmi possibili, che restano nel dominio del sensibile –, indici verso l'intelligibile.

Né una sapienza pretesa e compiuta, né, all'opposto, segni di un pensiero apofatico vengono qui a prospettarsi. L'essere è dicibile ma di una dicibilità che si prova, che si immerge nella propria materia linguistica senza forzare come fosse già sempre sapiente.

Se tutto ciò è vero, allora il parlare filosofico è, in un certo senso, l'accerchiare la cosa dicendola a mezzo di nomi, ricercarne il nome non per chiudere con esso l'inesausta pratica dell'espressione, ma perché è solo nell'assenza di un nome ultimo, o meglio: nel darsi del nome ultimo solo come luogo in cui *convergono* tutti i nomi pronunciati, che la cosa è infine colta nella sua verità.

8. 1. 6. - *Conclusiones*. Non la forma del dialogo nella sua specificità è qui in questione, ma ciò che essa ci consegna per la comprensione del linguaggio nel suo tentativo di dire il «divino» del mondo. La nostalgia dell'inno sembra mantenersi in questa resistenza della filosofia a coincidere con un nome o con una definizione: e ovvero in questo darsi della filosofia nell'atto del chiamare la cosa al linguaggio, nell'istante che ancora può dirsi affrancato dalla costrizione descrittiva del nome o del giudizio.

È ora forse più comprensibile il passo del *Cratilo* in cui non il nome corretto ma (quasi paradossalmente) qualsivoglia nome (*quocumque nomine*) veniva indicato per gli dèi: se l'aspirazione alla scienza ha indotto Platone sulla strada, irreversibile, del *logos*, dell'enunciato, la forma dei suoi dialoghi sembra tuttavia trattenere una traccia di quella antica sapienza, che si sostiene in continua dialettica con quello: non il nome nella presunzione di correttezza, ma la nominazione, nella coscienza che la filosofia è in quel passaggio da un nome all'altro e in nessuno di essi; è anzitutto quell'ingresso nel dicibile, quella cognizione di dicibilità, prima di essere ciò che è detto, prima di definire.

La filosofia antica, insomma, e con essa forse la filosofia di ogni tempo, sembra serbare come un residuo impurificabile o un'irrisolvibile memoria questo darsi anzitutto del linguaggio di fronte al mondo, ovvero il mondo nella sua «divinità», nel suo darsi intelligibile. Per il filosofo, Platone ha plasmato l'immagine di chi debba muoversi

nell'antro sempre pernicioso e tuttavia sempre inseguito della relazione desiderante di chi parla. Il parlare né rinuncia a dire, in un'afasia inapplicabile alla poetica platonica, né crede di sapere, e, sapendo, dire: l'interstizio, strettissimo, in cui si muove la filosofia coincide con l'immersione intensa nella parola, con il riconoscimento del proprio luogo nel parlare – in breve, con la sua segreta vocazione innica.¹⁷⁶

Occorre allora rivedere le parole con cui Hoffmann concludeva le sue riflessioni su Eraclito: se egli, persuaso dell'ingresso già sempre nella consapevolezza del *logos*, dell'enunciato come struttura del linguaggio in grado di dire il mondo, riteneva che il dio di Eraclito fosse «senza nome» eppure «contro ogni conseguente mistica» pur sempre «dicibile», e cioè predicabile, noi possiamo con Platone forse suggerire che il divino è senz'altro “senza nome” eppure, e contro ogni conseguente mistica, ben dicibile, ovvero incessantemente, innicamente, nominabile.

Scriveva Norden, in un testo celebre del 1958:

Wie stellt sich Platon zur sophistischen Kunstprosa seiner Zeit? [...] Sie wird von ihm doch nur ganz oder halb spielerisch, und nur bei verhältnismäßig niederen Stoffen, verwendet: der πρότερος λόγος des Sokrates im *Phaidros* ist in ihr geschrieben, aber im δεύτερος λόγος tritt sie ganz zurück, und doch ist dieser *der denkbar großartigste Prosehymnus*: das wird nicht durch äußerliche Mittel, wie Verse oder poetische Worte erreicht, sondern der lyrische Schwung der Gedanken rafft alles mit sich in die Sphäre, wo das Geschlecht der Götter und das selige Schauen ist. Ebenso im *Symposion*: Diotima redet σοφιστικῶς nur solange sie bei den noch nicht höchsten ἐρωτικά verweilt (208 c bis 209 e), aber bei den τέλεια καὶ ἐποπτικά (210 a ff.) schlägt sie einen anderen Ton an: *der Hymnus auf die Idee des Schönen* verschmäht niedere Mittel äußerlicher Art. So vereinigen sich die Kulminationspunkte des *Phaidros* und des *Symposions* und zeigen uns, worin die höchste Kunst Platons als Schriftsteller beschlossen ist.¹⁷⁷

Nel passaggio al δεύτερος λόγος, al secondo discorso, ogni volta al *logos* successivo, sembra così custodito il segreto del δεύτερος τρόπος ὀρθότητος, del «secondo modo della correttezza».

¹⁷⁶ Henri JOLY, parlando del luogo del *Simposio* in cui si passa all'inno, sembra aver colto precisamente questo modo nuovo della nominazione: «En revenant ainsi des mots, qui ne sont plus des mots, aux noms anciens et à l'antique pratique de la dénomination invocative, Platon cherche à restituer aux mots un contenu perdu ; détour archaïque nécessaire pour assigner ensuite à la chose en soi, *to kalon*, un contenu eidétique sans précédent, celui de la beauté neutralisée», H. JOLY, *Le renversement platonicien : logos, épistémè, polis*, Vrin, Paris 2001, p. 22 (mie sottolineature).

¹⁷⁷ Eduard NORDEN, *Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1958, Bd. I, pp. 111-112.

Nota. Teologia negativa

Occorre non precipitare nel fraintendimento di una velata teologia negativa, di una rinuncia alla pronuncia delle cose divine o di una qualsivoglia avvisaglia di indicibile nella vocazione innica della filosofia platonica. È solo molti secoli dopo Platone, nel pieno del VI sec. d. C., che la questione dei nomi divini sarebbe divenuta centrale, e con essa forse la prima vera prospettiva apofatica in materia di nominazione divina. L'autore del trattato *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* (meglio noto nella sua dicitura latina, *De divinis nominibus*), conosciuto come Pseudo-Dionigi Areopagita, avrebbe infatti consegnato al pensiero cristiano successivo non soltanto un'inedita attenzione per i nomi degli dèi, ma forse la prima sistematica trattazione di una sostanziale «indicibilità» del Dio. Se all'apparenza essa rischia di rivelarsi analoga alla platonica – e del resto Dionigi stesso dichiara che oggetto del trattato è «ἡ ἱερὰ τῶν θεολόγων ὑμνολογία» (*DN I, 4. 13*) –, in verità è assai discosta nei punti fondamentali.

Gli studiosi sono concordi nel ritenere che Pseudo-Dionigi avesse come punto di partenza da una parte la Sacra Scrittura e dall'altra le riflessioni dei Neoplatonici, in particolare i commenti neoplatonici al *Parmenide* di Platone, considerato da secoli il libro teologico per eccellenza.¹⁷⁸ In quel dialogo, come noto, i pensatori del Neoplatonismo avevano cercato la soluzione al problema dei rapporti tra l'Uno e il molteplice – in termini non più platonici, tra la divinità suprema e indicibile e le divinità inferiori a contatto con il mondo.

La prospettiva di Pseudo-Dionigi sui nomi sembra ospitare una duplice tensione, perfettamente dichiarata e illustrata nei libri che compongono il trattato. I nomi divini sono ciò che può essere detto di Dio, e cioè attraverso i nomi di tutte le cose; eppure, a un tempo, quel Dio è al di là della facoltà intellettuale e linguistica dell'uomo, sicché non v'è nome che possa esprimerlo davvero in se stesso. Secondo il pensiero di Dionigi, e la condivisa opinione dei commentatori, cioè, a una teologia positiva corrisponde, al contempo e sullo stesso piano, una compiuta teologia negativa: «questo perché, secondo la concezione neoplatonica, la causa, pur rimanendo immutata nella sua *trascendenza*,

¹⁷⁸ Sui rapporti tra Dionigi e i commenti al *Parmenide* cfr. CORSINI, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Giappichelli, 1962. È noto inoltre che già Porfirio avesse composto un trattato intitolato *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, andato tuttavia perduto. I nomi divini su cui lavora Dionigi vengono riferiti alla Sacra Scrittura, ma di fatto coincidono con i nomi in uso nelle scuole neoplatoniche per designare il divino, ad es., tra gli altri, Bene, Bello, Eros, Essere-vita-sapienza, Grande-Piccolo, Identico-Altro, Simile-Dissimile, Perfetto, Uno.

diventa realmente *presente* e rimane *nell'effetto* [...] Ma questo dice semplicemente che Dio è senza nome, se considerato nella sua trascendenza, ed ha tutti i nomi, se considerato negli esseri che derivano da lui»¹⁷⁹.

L'impostazione, come si vede, non nasconde la sua provenienza neoplatonica, seppur con alcune variazioni. Proclo, nel suo commento al *Parmenide*, aveva posto l'Uno come indicibile, relegando la dicibilità, ovvero la nominabilità, ai soli dèi inferiori. In Dionigi invece Dio appare esso stesso a un tempo dicibile e trascendente; ciò che è mutato è del resto evidentemente una diversa attribuzione della causa: per il neoplatonico i nomi divini sono ipostasi distinte, dotate cioè di una propria causalità; per Dionigi, invece, essi non costituiscono che una «pura e semplice mediazione dell'*unica causalità*, che è propria di Dio»¹⁸⁰. È per questo che dicibilità e indicibilità appartengono alla stessa entità. Com'è stato osservato, «il Dio dello Pseudo-Dionigi ha tutti i nomi e nessuno: tutti, perché tutto da Lui gradualmente deriva e in tutto Egli è presente; nessuno, perché è al di là di tutto»¹⁸¹.

Con le parole dello stesso Pseudo-Dionigi:

Questa supersostanza divina [...] nessuno di quelli che amano la verità al di sopra di ogni verità può celebrarla né come parola o potenza, né come intelligenza o vita o sostanza, ma come separata in maniera eccellentissima da ogni abitudine, movimento, vita, immaginazione, opinione, nome, parola, *etc.* [...] Dunque i sacri autori, sapendo ciò, la celebrano come innominabile e *al di fuori di ogni nome* (οἱ θεολόγοι καὶ ὡς ἀνόνημον αὐτὴν ὑμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος). (DN I, 6, 596 a)

Lo scarto con Platone si direbbe risiedere precisamente nell'espressione «al di fuori di ogni nome», ἐκ παντὸς ὀνόματος: in Platone cioè è solo nel nome, all'interno e non al di fuori della nominazione, e ovvero precisamente in essa, che si può cogliere la divinità. La "divinità", cioè l'intelligibilità della cosa, pur essendo certamente ἀνόνημον, senza nome, come il Dio di Dionigi, tuttavia non dimora fuori dal nome, ma anzi soltanto nella nominazione: una nominazione che non ha ancora il nome, e ciò non perché il divino sia indicibile, ma poiché l'unico "nome" possibile non è che nell'insieme di tutti i nomi. Ciò che davvero conta, nella relazione che Platone sembra aver instaurato tra la lingua nominante e la divinità del mondo cui quella vuole accedere – pur mantenendo un'esistenza irriducibile alla dicibilità –, non è altro che questo spostamento dal nome alla nominazione, cioè dal detto al dicibile, dal nominato al nominabile: che è la sola strategia ch'egli può veramente opporre alla pretesa tutta sofistica sui nomi parlanti. Nulla

¹⁷⁹ Enzo BELLINI, *Saggio introduttivo* a DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di P. SCAZZOSO, E. BELLINI, Bompiani, Milano 2009, p. 56.

¹⁸⁰ Sulla questione della causa, cfr. DN V, 8-10.

¹⁸¹ Carlo Maria MAZZUCCHI, *Saggio integrativo* a DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, p. 753.

del «casto silenzio» di Dionigi può allora essere ritrovato nell'esitazione, pure così essenziale, dell'antico nominare innico – se è vero che in esso ne va non della tensione tra l'indicibile e il dicibile ma di quella, altrimenti impensata, tra dicibile e detto.

8. 2. *Esibire il linguaggio*

Riprendiamo dunque da capo,
per fare un proemio e non un discorso.

— PLATONE, *Leg.* 723 d

8. 2. 1. Giova illustrare ancora brevemente un aspetto dell'innodia antica che sembra essere stato notato dagli studiosi, e ovvero nello specifico dai filologi, e tuttavia sostanzialmente ignorato nella sua potenzialità teorica. Esso è in perfetta coerenza con il quadro che fin qui è venuto a delinearsi, al quale si direbbe aggiunga un dettaglio decisivo: la tensione interna all'innodia non soltanto a dischiudere la dimensione della nominabilità, ma, a un tempo, a forzare la propria stessa immanenza per indicare, segnalare, il proprio stesso dire. La materia linguistica dell'inno, cioè, sembra custodire la traccia inequivocabile di una riflessione su se stessa.

Secondo uno studio non troppo remoto, d'ispirazione comparatista¹⁸², il linguaggio in uso negli inni ne tradirebbe una ricca, inesplorata sedimentazione semantica di autoriflessione della parola. Nell'espressione che costituisce in generale l'inno, cioè, sarebbe contenuta un'attenzione per la lingua assai più accentuata che nelle altre forme antiche di poesia. Ciò sarebbe a tal punto evidente, che è stato possibile affermare che la primissima riflessione sul linguaggio nel mondo antico fu veicolata non semplicemente dalla produzione poetica – è noto e quasi scontato infatti che «Omero non solo creò, ma in modo sempre nuovo “interpretò” il suo potente linguaggio nel corso del poema. Così la più antica poesia greca che conosciamo includeva una specie di “elemento filologico”»¹⁸³ – ma essa verrebbe a sorgere precisamente nelle parti «inniche» della poesia, in un modo perlopiù implicito, sotterraneo e consustanziale alla stessa espressione linguistica.

Che la parola innica custodisca in latenza un'attenzione speculativa sul suo stesso linguaggio è deducibile, secondo Durante, da almeno due elementi: il primo, è che la

¹⁸² Marcello DURANTE, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1976, 2 voll., vol. II.

¹⁸³ Rudolf PFEIFFER, *History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the end of the Hellenistic Age*, Clarendon Press, Oxford 1968; trad. it. *Storia della filologia classica: dalle origini all'età ellenistica*, Macchiaroli, Napoli 1973, pp. 44-5.

celebre «Freude am ethymologischen Spiel», che Hermann Diels aveva assegnato al complesso della poesia greca¹⁸⁴, e di cui la filosofia avrebbe fatto come il punto di partenza della propria riflessione sul linguaggio, nascerebbe in realtà nello specifico contesto di lode alla divinità¹⁸⁵. «L'aedo», leggiamo nello studio di Durante, «ha volto in forma descrittiva una norma del discorso liturgico, la quale pone in rapporto etimologico (o pseudo-etimologico) il nome del dio [...] con una parola chiave della preghiera»¹⁸⁶; e ancora: «le paronomasie omeriche», presenti anche nell'opera epica, «si qualificano come l'eco di una tecnica allotria, di un vetusto modulo sacrale»¹⁸⁷. La tecnica etimologica / paronomastica, che il filologo ricostruisce a partire dall'*Iliade* e dall'*Odissea*, avrebbe cioè la propria origine in un'esigenza estranea allo svolgimento del racconto omerico e vincolata alla relazione con la divinità in circostanze religiose o rituali, tipiche del contesto letterario degli inni.

Nonostante sia stata sottolineata più volte la povertà quantitativa delle paronomasie omeriche relative ai nomi divini¹⁸⁸, Durante insiste, probabilmente a ragione, sulla loro eccezionalità: Ἄτη(ν) ἧ πάντας ἄᾳται («Ate, che tutti infatua»), (*Od.* XIX, 91; 129); Φόβος ... ὅς τ'ἐφόβησε («Terror, ... che fa atterrire»), (*Od.* XIII, 299-300), Διώνη δῖα θεάων («Dione, dea delle dee»), (*Od.* V, 381), e moltissime altre¹⁸⁹.

In effetti, è sufficiente riguardare per un istante alcuni passi già segnalati per convincersi dell'opportunità dell'osservazione. Nel passaggio della *Retorica* in cui Aristotele ricorreva agli «elogi agli dèi» come paradigma più compiuto per l'uso che si conviene riservare ai nomi divini, ad esempio, l'elemento etimologico si accompagnava espressamente alla nominazione innica. Scrive, come abbiamo visto, Aristotele: «così Conon chiamava Trasibulo “*thrasyboulon* – di ardito volere”, e Erodotico diceva di Trasimaco: “tu sei sempre *trasymachos* – ardito in battaglia”, etc.» (*Arist. Rhet.* II, 1400 b 18 ss.)¹⁹⁰.

¹⁸⁴ Hermann DIELS, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, hrsg. v. W. Burkert, Hildesheim 1969, p. 70.

¹⁸⁵ DURANTE, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, II, p. 153.

¹⁸⁶ *Ivi*, II, p. 153

¹⁸⁷ *Ivi*, II, p. 154.

¹⁸⁸ A volte negata del tutto, almeno per la versione etimologica, cfr. G. ARRIGHETTI, *Poeti, eruditi e biografati: momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*, Giardini, Pisa 1987, p. 18.

¹⁸⁹ Ulteriori numerosi esempi in DURANTE, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, II, p. 153. Cfr. su questo punto anche D. GAMBARARA, *Alle fonti della filosofia del linguaggio*, in partic. la sezione “Inni e frammenti: uno sviluppo premonitore”, pp. 136 ss.

¹⁹⁰ Ciò torna in un passo ulteriore, sempre della *Retorica*, in cui in questione è l'omonimia come paralogismo (*Arist. Rhet.* II, 1401 a 13; 21 - 22). Secondo il commento di Pernot, «l'optique est à nouveau celle d'un éloge de dieu. L'orateur voulant louer Hermès s'appuie sur l'expression usuelle κοινός Ἑρμῆς, dont l'emploi est attesté pour désigner une aubaine à partager entre plusieurs personnes», PERNOT, *Le lieu du nom dans la rhétorique religieuse des Grecs*, p. 31.

Aristotele sembra riferire di un uso corrente negli elogi agli dèi di non limitarsi alla mera elencazione di nomi ed epiteti del dio, ma, in un certo senso, anche sempre dotarsi di una riflessione su di essi, sul loro intrinseco valore. Ciò sembra confortato in moltissime fonti, da Esiodo a Callimaco, passando per Platone: già Menandro, infatti, attribuendo a Platone il modello dell'inno cletico (quello in cui l'invocazione ha preminenza sulle altre parti) riferiva dell'invocazione alle Muse contenuta nel *Fedro*, in cui il riferimento non soltanto alla materia nominante, ma anche alla ricerca della ragione dei nomi, è del tutto evidente: «Suvvia Muse, sia a ragione della forma del canto che avete il nome di “Ligie”, “sonore” (λίγεια), oppure per via del *genos* musicale dei Liguri (Λιγύων), insieme a me prendete in mano il racconto» (*Phaedr.* 237 a 7-10).

Qualcuno si è spinto sino a individuare la presenza della nominazione a fini di lode innica anche in modo latente. Così Pernot, nell'*Aretologia di Maronea* (il nome con cui è conosciuto l'inno di Iside in prosa), notava come il lavoro sulla nominazione fosse celato in modo sapiente, ma essenziale allo svolgersi dell'inno:

Ella [=Iside, *Isis*] ha istituito il diritto affinché ciascuno di noi, così come ha ricevuto in modo uguale (ἴσον) la morte dalla natura, così sappia vivere anche in condizioni di uguaglianza (τῶν ἴσων εἰδῆ). (vv. 24-6)

A un primo sguardo, l'inno sembra mancare di quella che abbiamo creduto di elevare a caratteristica portante dell'innodia, ovvero la nominazione reiterata e ragionata del nome o dei nomi, ovvero degli epiteti della divinità. In realtà essa è custodita tra le trame del testo: «Ἰσις - ἴσος (jeu de mots), εἰδῆ / Ἰσις / εἰδέειν (ισ- οἶδα)», come peraltro già Plutarco aveva potuto constatare.¹⁹¹

Che l'esperienza etimologica degli antichi, sostrato essenziale dell'intera loro riflessione sulla realtà e sul linguaggio che la dice, abbia avuto origine da un'esigenza non linguistica né conoscitiva – non direttamente poetica né filosofica –, ma nell'ambiente originario della pratica religiosa della parola, è una circostanza tutt'altro che scontata e nient'affatto irrilevante. Essa suggerisce che la prima riflessione sul linguaggio avvenne a interesse celebrativo, di matrice religiosa, «in funzione della *klesis*»¹⁹², e cioè nel contesto di composizione di un inno di lode.

¹⁹¹ PERNOT, *Le lieu du nom dans la rhétorique religieuse des Grecs*, p. 33. Per ulteriori passi, cfr. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge*, p. 235, n. 615, che riferisce ad esempio ad es. di PIND., *Ol.* VI, 47, 55 (Ἰαμος-ἰός-ιον), *Nem.* III, 83 (Ἀριστοκλειδης- Κλειώ); fr. 105 Sn. M. (Ἰέρων -ιερώων); *Antol. Pa.* IX, 517.

¹⁹² DURANTE, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, II, p. 153.

8. 2. 1. Vi è un secondo elemento, nello stile del dettato innico, che sembrerebbe sostenere queste ipotesi: è stato notato come il greco antico dimostri, in generale, una ridotta sensibilità per le figure poetiche della “ripetizione” (poliptoto, allitterazione, paronomasia, etc.). Ciò ne definisce un’importante singolarità stilistica: esso è differente sia dalle lingue semitiche, caratterizzate invece da un’abbondanza della reiterazione fonica, sia dal latino, che riprende spesso a finalità retoriche la ripetizione dei suoni nel verso.¹⁹³

È sorprendente che, a questo stato di cose, abbia costituito eccezione proprio la composizione innica antica. Nel caso di Esiodo ciò otterrebbe il più largo spazio: nel proemio delle *Opere*, cioè là ove «un’esaltazione innica [...] di un’entità divina» ha il suo luogo proprio, si accumulerebbero isocolie, omeoteleuti, anafore, e ripetizioni di ogni sorta¹⁹⁴; e lo stesso accadrebbe anche agli inni omerici, esibendo un modulo «rarissimo in greco ma molto produttivo» nelle altre lingue indoeuropee.¹⁹⁵

Il fatto che propria dell’inno sia una certa, insistita ripetitività sonora non può essere semplicemente, come pure si sarebbe indotti a credere, un aspetto stilistico di second’ordine; come già lo stesso Durante accenna nel corso dell’analisi, esso è piuttosto indizio di una ricercata simmetria musicale, ovvero di ciò che egli definisce una «valorizzazione dei dati fonici», di un’attenzione cioè rivolta all’espressione stessa, all’evidenza della parola, con un linguaggio che non si cela dietro il solo suo contenuto¹⁹⁶. Che una tale valorizzazione sia assente nello stile omerico dei due poemi epici – in Omero, la *narrazione* suspenderebbe l’attenzione per la mera parola; mostrerebbe, con le parole del filologo, «indifferenza al richiamo dei valori fonici», fondando il discorso che «articola il pensiero»¹⁹⁷ – apre peraltro alla questione di una rottura, da parte dell’epica, con la forma letteraria precedente: l’ostentazione del suono nel verso crea infatti immediatamente un nesso di continuità tra la poesia innica greca e le lingue «continentali», un nesso cioè di partecipazione della forma innica alle esperienze poetiche

¹⁹³ Su ciò e per alcuni esempi, DURANTE, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, II, pp. 148-154, che costituisce la base per tutta la riflessione successiva; cfr. sulla questione anche D. FEHLING, *Die Wiederholungsfiguren und ihr Gebrauch bei den Griechen vor Gorgias*, De Gruyter, Berlin 1969.

¹⁹⁴ Cfr. DURANTE, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, II, p. 149.

¹⁹⁵ *Ivi*, pp. 148-154.

¹⁹⁶ Rientra senz’altro tra le conferme di questi aspetti l’analisi recentemente condotta da J. KATZ, *Μῆνιν ἄειδε, θεά and the Form of the Homeric Word for ‘Goddess’*, in D. GUNKEL / O. HACKSTEIN (eds.), *Language and Meter*, Brill, Leiden, 2018, pp. 57-76, secondo il quale le aperture inniche della poesia antica sarebbero caratterizzate foneticamente da ciò che egli denomina la «*hymnic long alpha*», ciò che, com’è precisato, «represents the idea of the sacred in its very sound», rivelandosi dunque «an iconic vowel that literally sings in a verb that means “I sing”», p. 63.

¹⁹⁷ DURANTE, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, II, p. 154.

più arcaiche – confermandone, secondo il filologo, la diretta discendenza dalla produzione vedica degli inni. È del resto negli inni vedici, come ormai dovrebbe apparire evidente, che «les poètes védiques ont élaboré» una sorta di prima, eccezionale «pré-philosophie du langage».¹⁹⁸

L'inno sembra così assumere su di sé, secondo i preziosi risultati dei filologi e le indicazioni delle fonti, l'esigenza del tutto concreta di autotrasparenza del linguaggio, insistendo sul fatto della parola e lasciando che questa, ripetendosi, rinforzandosi, si ponga essa stessa alla presenza, proprio là ove dischiude alla divinità l'accesso alla dimensione del dicibile.

È forse per questo che l'inno è stato, fin dalla sua apparizione nel mondo greco con gli inni omerici, definito un «proemio»¹⁹⁹: da Esiodo a Teognide, a Senofane e poi Empedocle e Parmenide, che di quella stessa tradizione si nutrono, esso è stato essenzialmente inteso in una funzione proemiale. Ma ciò non fa che confermare l'indice di riflessione della parola che in esso ha luogo. Con le parole di Claude Calame, l'inno è un «prélude qui a pour fonction d'instituer le poète en sujet de discours»²⁰⁰: «innici» sarebbero secondo lo studioso quei momenti testuali in cui il poeta individua la propria collocazione nel discorso, si rende cioè parlante, verifica la misura della propria parola. Tanto più interessante è, allora, l'atteggiamento di prudenza che Calame stesso sente di dover assumere: egli esclude che, così facendo, il poeta innodico sia da intendere come «un philosophe avant la lettre, encore mois un premier métaphysicien»²⁰¹ – ciò che ne svela, evidentemente, ogni sensata fondatezza.

Quando allora Platone, Cleante, Epitteto e fino a Proclo esponevano nel loro inneggiare, ovvero riferire dell'inno, l'origine della propria esigenza innica in questioni relative al linguaggio, essi non solamente riconoscevano acutamente all'innodia questo posizionamento rispetto alla parola, questo scarto tra l'attualità del dire e l'intrepido tentativo di dar conto del proprio parlare, ma, a un tempo, essi praticavano la più difficile, la più impossibile delle operazioni per ogni lingua: quella che ancora Wittgenstein, nel nostro tempo, riferiva con le celebri parole: «was sich in der Sprache ausdrückt, können wir nicht durch sie ausdrücken» (*Tractatus*, 4. 121).

¹⁹⁸ E ciò ben prima e indipendentemente dagli inni portanti esplicitamente sul linguaggio (es. *Rg-veda* X, 125), cfr. Boris OGNIBÉNINE, *La deixis et l'interlocution dans les hymnes védiques*, in Y. LEHMANN (ed.), *L'hymne antique et son public*, p. 16.

¹⁹⁹ Cfr. CASSOLA, "Introduzione" a *Inni omerici*, p. XII-XIII.

²⁰⁰ C. CALAME, *Procédures hymniques dans les vers des sages cosmologues : pragmatique de la poésie didactique (d'Hésiode et Théognis à Empédocle et Parménide)*, in BUCHON / BRILLET-DUBOIS / LE MEUR-WEISSMAN (éd.), *Hymnes de la Grèce antique*, p. 77.

²⁰¹ *Ibid.*

Nota conclusiva. Può essere istruttivo confrontare questi studi con gli esiti cui si è giunti fino a questo momento. Il valore etimologico delle epiclesi, che caratterizza l'innodia antica, non coincide affatto con la descrizione in atto dell'essenza o delle potenze del dio, ovvero con una concezione descrittiva del nome. È vero esattamente il contrario: che ciò che conta è la questione non di questo nome, non di questa essenza, ma del *linguaggio nella sua interezza, come fenomeno posto di fronte a se stesso, ovvero sia al compito di nominare il proprio oggetto*, di lasciarlo apparire nella forma della parola. È ciò che accade nel *Cratilo* platonico: le etimologie della parte centrale, così ironicamente e così fantasiosamente improvvisate da Socrate, non possono essere fraintese come segni di una convinta corrispondenza mimetica di nome e cosa nel mezzo della materia sonora della parola; ma esse non sono che l'analogo della sapienza aleatoria di chi crede di possedere, nel linguaggio come contenitore o come corrispondenza, la verità su questo mondo, la corrispondenza con il vero della cosa. Ne va, piuttosto, del contrario: così come il sapere va depresso semplicemente perché è sapere apparente, così i nomi come li usiamo brillano solo di verità apparente; e non perché nessun sapere sia, in fondo possibile, come nemmeno dire il vero è impossibile: ma essi vanno raggiunti, sono ciò verso cui il filosofo, così come il suo linguaggio, tendono senza per questo coincidervi. L'etimologia, piuttosto, mostra che il linguaggio, nonostante la sua intrinseca debolezza, può dire: che la realtà vera è visibile, che essa è dicibile. E nemmeno può essere ridotto, questo stato di cose, a una semplicistica implicazione pedagogica, o alla filosofia come mero esercizio. Se l'inno è la cristallizzazione del momento in cui il parlante, di fronte a ciò che ha da dire, dice non dicendo, si immette nella dizione della cosa senza tuttavia tradirsi mai in un detto in atto, ciò è perché resta come traccia produttiva nel pensiero dell'età classica, e di quella successiva, che, prima di dire, vi è dicibilità: che la filosofia deve *riconoscere e distinguere* quell'istante in cui ha preso a parlare, ha potuto spalancare la direzione verso la cosa. Smarrire la coscienza di quell'istante, di quell'autoposizionamento del linguaggio rispetto alla dicibilità del mondo, ciò che è garanzia della sua non riducibilità a una dimensione indipendente e assoluta – ovvero il *logos* sempre salvo della sofistica – significa rinunciare alle ragioni stesse della filosofia, allo sguardo indietro, a quella torsione violenta che essa compie verso il suo proprio, incerto, medio del dire.

Appendice. Ancora inni filosofici

1. È possibile finalmente integrare l'iniziale catalogo dei luoghi in cui l'inno s'inserì tra le parole della filosofia antica. L'operazione non ha che uno scopo di completezza, s'inserisce cioè nello spirito dell'inventario: l'inno è emerso come un'attitudine del linguaggio a fare luce sul principio di dicibilità, sicché la presenza di inni composti da filosofi (Cleante, Aristotele, Proclo, ma anche Lucrezio, Empedocle, Sinesio), ovvero di inni a contenuto "filosofico" (gli inni alla virtù, alla salute, al fato), ovvero di riflessioni dei filosofi sull'esigenza dell'inno per la filosofia (Platone, Cleante, Epitteto), non sono molto più che il punto di partenza, l'evidenza che si costituisce in indizio per l'avvio della ricerca. La scoperta di nuovi luoghi innicamente votati nella filosofia non è dunque che ulteriore conferma dell'ipotesi fin qui tracciata, con, però, un'interessante precisazione sullo statuto della forma.

Uno studio particolarmente attento agli aspetti stilistici è stato condotto, nel 1933, da Karl Deichgräber, sui frammenti di Anassagora e Diogene di Apollonia, vissuti nel V secolo d. C.²⁰² In essi, il filologo rintracciava la forma caratteristica del linguaggio degli inni, innestato sulle prose, e ciò proprio ad altezza dell'espressione del "divino".

Nel caso di Anassagora, ciò avverrebbe a proposito del *noûs*, ad esempio nel frammento seguente, tratto da Simplicio (*Phys.* 164, 22-4):

τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δε ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστίν.

Tutte le altre cose hanno parte di tutto, il *nous* invece è infinito e indipendente e non mescolato ad alcuna cosa, ma è solo esso per se stesso (59 B 12 D.-K.)

Il *noûs*, in quanto *apeiros*, acquisirebbe i connotati che in genere sono propri del dio, ma ciò, secondo Deichgräber, non verrebbe svelato soltanto dal contenuto delle riflessioni di Anassagora:

Zugleich ist auch – und das ist ebenso wichtig – die Sphäre bestimmt, in der ein solches Prädikat Sinn hat: es ist dieselbe Sphäre, welche man erfaßte, sobald man den Satz nicht, wie man es so leicht tut, *als die wissenschaftlich nüchterne Feststellung eines*

²⁰² Karl DEICHGRÄBER, *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, in «Philologus», 1933, n. 88, pp. 347-361.

*Tatbestandes, sondern wie es der Stil verlangt, als feierliche Prädikation des göttlichen Noûs betrachtet und demgemäß feierlich rezitiert. [...] Aus dem rein Konstatierenden des ersten Gegensatzgliedes geht der Stil über ins Feierlich-Prädizierende, ins Hymnische.*²⁰³

Ciò che renderebbe “innico” lo stile di Anassagora, allorché questi intraprende a parlare del principio supremo, sarebbe l’uso reiterato del “καί”, che già Norden individuava come caratteristica dell’enumerazione innica e che ne costituisce, come è già emerso, il segno della tensione paratattica. Per Deichgräber esso ha un effetto «besonders feierlich», ch’egli oppone, forse con eccessiva enfasi, al “γάρ”, la particella della «Begründung», dell’argomentazione tipica del pensiero e altrimenti ovunque presente nella filosofia presocratica²⁰⁴.

Lo stesso valore di “festeggiamento innico” viene individuato nei passaggi successivi: dopo una chiara dimostrazione in stile logico («se infatti fosse mischiato a una cosa lo sarebbe a tutte [εἰ μὴ γὰρ ἐφ’ ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τεωὶ ἐμέμεικτο ἄλλωι, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων]»), continua Anassagora), segue una mera dichiarazione del valore assoluto del *noûs*. Anziché un «ὥστε», come ci si aspetterebbe, «oder eine entsprechende Partizipialkonstruktion», il filosofo scelse di nuovo la reiterazione di «πάντων, παντός, πᾶσαν». Ciò conferisce all’intero periodo una configurazione che, con le parole di Deichgräber, è «in Ethos und Form alles andere als argumentativ»²⁰⁵. Sicché egli ne può concludere che si tratta, in Anassagora, di un vero e proprio «inno al divino Noûς».

In effetti, il tono del frammento appare immediatamente piuttosto singolare, nella misura in cui esso alterna mera, «neutra» argomentazione, a una sorta di recitazione celebrativa.²⁰⁶ Il fatto che Anassagora prosegua inoltre ribadendo, da quante più prospettive gli siano possibili, il dominio o la potenza del *Noûs* su tutte le cose (κρατεῖ, ἐκράτησεν, τὴν ἀρχήν, etc.), non fa che rafforzare l’impressione del lettore che il filosofo stia festeggiando, celebrando prima ancora che descrivere. Il frammento continua quasi in un crescendo di potenza, un’accelerazione dell’attribuzione di prestigio:

καὶ ὅποια ἐμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἐστὶ καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἶθρ οἱ ἀποκρινόμενοι.

E ciò che stava per essere e ciò che era e ciò che ora non è più e tutto ciò che ora è e ciò che sarà, tutto il *nous* dispose, e anche la rotazione che ora compiono le stelle e il sole e la luna e quella parte di aria e di etere che si separa.

²⁰³ DEICHGRÄBER, *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, p. 349.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 351.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 352.

²⁰⁶ La si percepisce bene nella traduzione di Diels: «Denn er ist das feinste aller Dinge und das reinste und er besitzt von allem alle Kenntnis und hat die größte Kraft», *Fragmente der Vorsokratiker*, p. 318.

La conclusione di Deichgräber specifica i caratteri propri dello stile innico: tre «Formen der Darstellung» sarebbero compresenti tra i frammenti:

der rein beschreibende Stil, den Argumentationsstil und, als das besondere Kennzeichen dieses Fragments, den Prädikationsstil [...] Die Kennzeichen des letzteren sind: Aneinanderreihung möglichst zahlreicher Prädikationen mit καί, die anaphorische Wiederholung des prädizierten Subjekts und des Allbegriffs sowie die Zerspaltung des Allbegriffs in antithetisch geordnete Einzelbegriffe.²⁰⁷

E tuttavia in questione non è, come ormai dovrebbe apparire evidente ma come il filologo sembra insistentemente suggerire, la sospensione compiuta della funzione argomentativa a vantaggio di una tonalità celebrativa – un temporeggiare dello spirito filosofico per consentire l'ingresso di una religiosità altrimenti rinnegata. Ciò rischierebbe di far arretrare la posizione di Anassagora tra le fila della filosofia greca delle origini relegandone le opere al costume devozionale dell'epoca. Ne va piuttosto del fatto che già Anassagora sembra partecipare dell'intuizione che sarà poi di Platone, Cleante ed Epitteto, e ovvero che non è concepibile filosofia più compiuta che non contempi la forma – cioè in sostanza l'intenzione propria – dell'inno.

Nei frammenti dei presocratici, se quanto sostiene Deichgräber è ammissibile, tensione innica e stringenza argomentativa si mobilitano l'una contro l'altra ed insieme l'una per l'altra, in una soluzione che dà valore a ciascuna solo attraverso il rapporto dialettico con il suo opposto: come spiegare altrimenti il passaggio naturale dal *gar* al *kai*, dall'esigenza della dimostrazione all'urgenza della rivelazione?

2. Un analogo serpeggiare dello stile innico sembra informare i frammenti del filosofo Diogene di Apollonia, con una decisiva aggiunta: costui avrebbe espressamente riferito di quello stile, ricercandone – seppur in modo per noi frammentario e allusivo – le ragioni speculative. D'altro canto, ponendo ad *arché* del mondo tutto l'ἄηρ, identificata con la ψυχή, egli sarebbe stato similmente tentato dal mutare registro, nel momento in cui la materia originaria del Tutto veniva a farsi oggetto del suo discorso. Deichgräber sottolinea «die Feierlichkeit seiner Sprache», identificandola con la σεμνότης, la solennità, il prestigio del discorso, ma riconducendola poi frettolosamente «dem religiösen Ethos der Gedanken»²⁰⁸. Se è vero che il filologo intravede tutta la potenza del festeggiamento innico della parola filosofica, egli tuttavia non sembra mai davvero scorgerne il valore

²⁰⁷ DEICHGRÄBER, *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, p. 353.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 354.

extra-culturale, che quella pervade e propriamente significa. Poco oltre, Deichgräber si premura infatti a dichiarare: «der *καί*-Stil der Prädikation ist im alten hymnischen Gebet zu Hause, [er] stellt eine Urform *religiöser* Rede dar»²⁰⁹

Nel frammento B 1 di Diogene (tratto da Diogene Laerzio, IX, 57), è detto:

λόγου παντός ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεῶν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δ' ἑρμηνείαν ἀπλήν καὶ σεμνήν.

Quando si incominci ogni discorso, occorre, come mi sembra, renderne il principio indiscutibile, l'esposizione però semplice e solenne.

L'esigenza per ogni *logos* deve essere, secondo Diogene, la semplicità (*ἀπλότης*) e la «*Feierlichkeit*», ovvero una certa solennità (*σεμνότης*), e ciò ben prima di ogni insorgenza della retorica²¹⁰. Alcuni frammenti tenterebbero poi di praticare quella forma, avvicinandosi notevolmente allo stile che fu di Anassagora, come ad es. il B 8:

τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ αἴδιον καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι.

Ma questo mi pare esser chiaro, che è grande e potente ed eterno e immortale e cognizione di molte cose.

Accanto all'evidente uso del *kai*, «Kennzeichen der archaischen Sprache» sarebbe «die Wiederaufnahme bestimmter Wörter aus dem vorhergehenden Satz»²¹¹. Deichgräber appare nell'analisi di questi passaggi fortemente colpito dalle risonanze testuali, dai richiami analogici e dalle reiterazioni assonanti. Tutto ciò sarebbe «unverkennbar»; e il fine sotteso ai passi sarebbe di trovare «die würdige Form für die Beschreibung der Einheit des Ganzes», ovvero per l'espressione del vero essere, del principio supremo di realtà.

Accanto ad Anassagora e Diogene, lo studio ritrova infine uno stile simile, cui attribuisce intenti analoghi, anche in Senofane, al verso «οὔλος ὄρᾳ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ ἀκούει»; in due autori del *Corpus Hippocraticum*; ancora tra i pitagorici, come in Filolao, nella sua Aretologia della Decina (B 11 D.-K.), ove è più che mai evidente il *καί*-Stil: «μεγάλα γὰρ καὶ παντλήs καὶ παντοεργὸs καὶ θεῖω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἀγεμῶν, etc.»²¹²; forse in Eraclito, ove trova corrispondenze solo al fr. 31: il

²⁰⁹ *Ivi*, p. 358.

²¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 354 n. 15.

²¹¹ *Ivi*, p. 355.

²¹² DEICHGRÄBER riferisce che già KERN, *Orphica*, fr. 315, riconduceva questi versi a un inno orfico al numero, cfr. *ivi*, pp. 356-7.

Logos «ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων». Altrove, in verità, è stata notata questa tendenza di Eraclito all'inclinazione innica: Aubriot ad esempio ha sostenuto che, guardando allo stile innico, «on songe à Héraclite qui, récusant la fallacieuse clarté du langage propositionnel, use d'une multiplicité des termes juxtaposés pour tenter d'exprimer dans toutes ses scintillations, une manifestation simple; un monde unique pivote, dont les facettes jettent des éclats tout alentour»²¹³.

E considerazioni analoghe possono essere fatte per lo stile di filosofi assai più tardi, come è il caso di Marco Aurelio, in cui Markovich riconosceva per alcuni passi che «no doubt, a hymnic solemnity ist breathing throughout the passage», suggerendo il modello o in un anonimo inno stoico a *Physis* oppure in un inno orfico²¹⁴.

Il merito di questi studi è, allora, l'aver posto l'attenzione su un elemento altrimenti considerato secondario, o un superfluo orpello retorico, della parola della filosofia. Deichgräber stesso ha del resto notato, con grande valore istruttivo, che il καὶ-Stil non è riscontrabile nella poesia: non è una caratteristica dell'inno poetico, bensì dell'inno in prosa: esso è «zugleich ein Ersatz für die in der Poesie so besonders häufige Anapher», è, cioè, l'ingresso significativo e determinante dell'animo della poesia tra i discorsi della filosofia.

Il polisindeto, la ripetizione anaforica, la paratassi, la nominazione, la ripetizione della nominazione consentirebbero alla prosa di mantenersi nella tensione innica che alla poesia era garantita con altri mezzi: sarebbero cioè una *velata vocazione*, una invocazione prosaizzata, resa finalmente nominazione, appellativo, e rinforzata manifestamente dalla reiterazione della nominazione.

Senza mai essere ricondotto, o ridotto, al genere dell'encomio, al panegirico, all'incensamento strumentale del dio, l'inno si mostra così, all'origine della sua iniziazione filosofica, come elemento della parola *semplice e festiva* («Das einfach-feierliche Wort», la chiama Deichgräber²¹⁵), che anzitutto nomina, e nominando esibisce, manifesta e apre: in questo, e solo in questo, essa è un festeggiamento, la celebrazione della ricorrenza del dio nella parola. E in questo la parola filosofica mostra il suo compito più alto: non descrivere, ma “nominare”; non dire di, ma *che*, e, dicendo, finalmente esibire.

²¹³ AUBRIOT, *L'invocation au(x) dieu(x) dans la prière grecque*, p. 484. Cita a conferma di ciò G. ROMÉYER-DHERBEY, *La parole archaïque*, PUF, Paris 1999, p. 177.

²¹⁴ MIROSLAV MARCOVICH, *Marcus Aurelius 4.23 and Orphic Hymn 10*, in «The American Journal of Philology», Vol. 96. 1, 1975, pp. 28-29.

²¹⁵ DEICHGRÄBER, *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, p. 361.

3. Ciò consente, da ultimo, di comprendere perché Menandro avesse potuto erroneamente attribuire a Platone la designazione di “inno” per l’intero dialogo *Timeo*, definendolo egli stesso uno «ὕμνον τοῦ Παντός», un inno all’universo (MEN. I, 337, 23). Il *Timeo*, a ben vedere, sembra contenere pressoché tutti gli aspetti che si sono rivelati propri dell’innodia.

Vi troviamo, anzitutto, la necessità di un’invocazione agli dèi, che precede il discorso stesso sull’universo: l’oggetto è quello divino, la nascita e la natura del cosmo, in quanto generato su paradigma delle idee:

TIMEO: «Ma, Socrate, quanto a ciò [Socrate ha appena detto, forse un po’ ironicamente, che prima di parlare è costume invocare gli dèi], tutti quelli che hanno appena un po’ di giudizio, a principio di ogni impresa, piccola o grande che sia, *invocano, credo, sempre la divinità*. E noi, che stiamo per comporre *logoi* sull’universo (*perì tou pantòs*), su com’ebbe origine o se anche non l’ebbe; ove non ci faccia difetto il senno in tutto e per tutto, dobbiamo necessariamente, *chiamando (epikalouménous) gli dèi e le dee*, pregarli (*euchesthai*) che tutte le cose (*panta*) siano dette (*eipeîn*) da una parte secondo il *noûs*, [...] dall’altra in base a noi. Quanto agli dèi (*perì theôn*) sia invocato ciò. Ciò che invece quanto a noi è da invocare, che voi possiate apprendere rapidamente e che io esponga nel molto più chiaro ciò che intendo riguardo alle nostre questioni» (*Tim.* 27 c-d).

La filosofia che sta per parlare del tutto, del *gegonen* e dell’*agenes*, dunque del tutto nella misura del suo divenire o non divenire, deve invocare gli dèi. L’espressione colloca il passo, in tutta evidenza, in un contesto volutamente tradizionale, suggerendo come possa essere in questione, qui, semplicemente il ricorso, magari ironico, a un *topos* consolidato. Subito segue tuttavia la formula che abbiamo imparato a riconoscere come propria delle invocazioni inniche, ovvero il *quocumque nomine*:

«Il cielo tutto (*ouranos*) – o il cosmo o *qualsivoglia altro modo in cui gli piaccia essere nominato*, così nominiamolo – è dunque ciò che è da esaminare (*skepton*) per primo riguardo a ciò che soggiace e che bisogna esaminare (*skopeîn*) in principio quanto all’universo (*perì pantos*)» (28 b).

Decisivo è però che, in sede d’invocazione, ciò che è in questione sia non soltanto l’oggetto divino – quale che ne sia il suo nome –, ma a un tempo il *logos* che riesca a dirlo o che sia adatto ad esso («stiamo per comporre *logoi* sull’universo», «ove non ci faccia difetto il senno in tutto e per tutto»). Ciò è evidente nel passo che subito segue:

«i *logoi*, nella misura in cui sono esegeti, sono di quelle cose anche congeneri; da una parte, di ciò che è stabile e saldo e preferibile secondo il *noûs*, essi sono stabili e immutabili, e, per quanto è possibile esserlo a dei *logoi*, inconfutabili e invincibili – e di ciò occorre che nulla manchi. Quei [*logoi*] invece che si rivolgono a ciò che è modellato

da quello, essendo ciò immagine, sono [a loro volta] immagini (*eikotas*) di quelle cose *ana-logicamente*. Come infatti la *genesis* sta all'*ousia*, così la credenza alla verità.» (29 b-c)

Sembrano rinnovarsi, qui, non soltanto i caratteri che saranno propri dell'*Inno a Zeus* di Cleante, ma anche quelli dell'inno in generale, che è nominazione e a un tempo riflessione sul linguaggio che dice. Come è buon uso degli inni, la nominazione convive sempre con una riflessione sulla dicibilità: ne va sia dell'oggetto divino che, a un tempo, del linguaggio umano (27 c: «coerente col dio e con noi»; «si è uomini», 47 b), e ciò sembra confermare l'idea per la quale si è in presenza, col *Timeo*, di qualcosa come un inno platonico²¹⁶.

Altrettanto significativa appare la conclusione che, in risposta, ne elabora Socrate: egli ammette come «*ariston*» il discorso di Timeo, chiamandolo «*προοίμιον*» (29 d) – che, come abbiamo visto, è il nome anticamente in uso per gli inni –, e invitandolo a continuare, ovvero, come egli stesso dice, a portare avanti «il *nomos*», che notoriamente è il canto. Nell'inno, preludio che precede il canto (ed è in questa unione che si produce la vera filosofia platonica), è annunciato l'oggetto, sempre divino della filosofia (le idee), il *logos* che può dirlo.

Infine, un elemento dell'ispirazione innica di questo dialogo è forse custodito nel passo che, dopo il grande *mythos*, annuncia un nuovo discorso. Dopo aver «parlato di ciò che è stato realizzato secondo l'intelligenza» (48 b) il dialogo si interrompe bruscamente, ed è detto di voler passare a un nuovo *logos*, ricominciare un nuovo discorso. La formula è ora inequivocabile: occorre «prendere di nuovo un altro inizio, ricominciare dappprincipio» (48 b). Seguirà dunque una nuova invocazione, dalle caratteristiche assai simili alla prima (compreso il riferimento ai discorsi affinché siano il più possibile somiglianti).

Celebri, infine, sono le conclusioni del dialogo: chi è filosofo («chi ha seriamente coltivato la *filomathia* e i pensieri veraci»),

²¹⁶ È possibile forse sottolineare persino la peculiarità stilistica del passo, che si avvicina allo stile enumerativo evidenziato da Deichgräber, ad es. nell'espressione «stabile e saldo e proferibile». Alcuni studiosi sembrano, in ogni caso, aver colto questo sostrato innico del *Timeo* platonico. Hadot ha espressamente insistito su questo aspetto, riflettendo su di esso come genere letterario: «Que Platon pense explicitement à un genre, à une forme littéraire, le terme *idea* qu'il emploie à propos du "discours de vraisemblance" peut nous en assurer», definendolo «une offrande poétique au Poète de l'Univers» e rimandando a studi ulteriori sull'uso di un linguaggio tipico degli inni, rivelato ad esempio dall'uso esteso dei superlativi, cfr. Pierre HADOT, *Physique et poésie dans le Timée de Platon*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», n. 115, 1983, pp. 113-33, p. 113. Tra gli studi citati, F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, London 1937, p. 31: «The *Timaeus* is a poem, no less than the *De rerum natura* of Lucretius, and indeed more so in certain respects». P. SHOREY, *Plato, Lucretius and Epicurus*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 11, 1901, p. 206: «The *Timaeus* and the *De rerum natura* were both composed under the immediate inspiration of the Pre-Socratic poet-philosophers. They are "Hymns of the Universe"».

pensa necessariamente cose immortali e divine, ove possa attingere al vero, e a lui, fin dove alla natura umana è dato di partecipare dell'immortalità, nessuna parte gliene faccia difetto [...] Perché continuamente costui offre *un culto al divino (therapeuonta ton theion)* (90 c).

L'ultima espressione, a chiudere il *logos* «perì toû pantòs» non può, così, che essere un'inconfondibile cascata di epiteti:

Accogliendo viventi mortali e immortali e riempiendosi d'essi, il cosmo, vivente visibile, abbracciante le cose visibili, dio sensibile, immagine dell'intelligibile, grandissimo e ottimo e bellissimo e perfettissimo, così è divenuto, cielo uno e unigenito (92 c).

Capitolo nono

Vocativo: invocazione e voce

Der Name ist aber nicht allein der letzte Ausruf,
er ist auch der eigentliche Anruf der Sprache.

— W. BENJAMIN, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*

Io parlo in questa
lingua che passerà.

— A. ZANZOTTO, *Caso vocativo*

9. 1. Secondo un adagio di Émile Benveniste, «i dati delle lingue particolari concordano nel farsi testimoni del linguaggio»²¹⁷. In ogni lingua, nel suo darsi storico e storicamente mutevole, si conserva e annuncia la memoria dell'umano linguaggio, ha dimora l'indice della sua costituzione propria.

Quando l'inno si pone di fronte al suo oggetto, che è il dio o, nelle parole dei filosofi, la «sostanza realmente essente», il suo risvolto intelligibile, il «*logos*» del mondo, esso non si limita a trascinarlo nello spazio dischiuso della dicibilità, rammemorando quell'istante ormai perduto nella lingua. Nemmeno si contenta, il suo parlare, di disseminare le tracce della propria ardita automanifestazione: l'inno, a un tempo, compie l'atto assai speciale di *rivolgersi a* quel dio che nomina. Dicendone, si indirizza a quello. È per questo che la sua morfologia specifica, il suo timbro grammaticale più proprio, è custodito nella lingua – la greca, come le nostre lingue moderne – da un caso particolare, e cioè il vocativo, il caso dell'invocazione. Tutti i nomi degli dèi negli inni sono volti, nella loro concezione più originaria e più propria, alla forma vocativa. «Il più onorato degli immortali, dai molti nomi, su tutto sempre potente», esordiva il nostro Cleante con

²¹⁷ Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, 2 voll., Gallimard, Paris 1966; trad. it. *Problemi di linguistica generale*, v. II, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 313.

generosità di vocativi, «oh Zeus! Della natura principe, tutte le cose secondo il *nomos* governante, | salve!» (*Inno a Zeus*, vv. 1-3).

Ciò non è, a ben vedere, che un ultimo, prezioso indizio della singolare natura dell'innodia. Già gli Antichi, e in particolare i grammatici formati alla scuola logica degli Stoici, avevano riconosciuto nel vocativo un luogo assai speciale della lingua: in esso, il sistema sintattico dei casi e quello logico delle proposizioni sarebbero venuti come a collidere, fino a farsi indiscernibili. È per questo che nel vocativo, nella sua speciale natura e in ciò che riuscirono a intuirne i filosofi stoici, occorre infine ritrovare un'ultima delle ragioni che rendono intelligibile l'affinità, naturale e riscoperta, tra parola della filosofia e parola dell'innodia.

9. 2. Nel modo in cui esso appare nelle nostre lingue, il vocativo è, anzitutto, un caso dei nomi, ovverosia ciò che i grammatici greci identificavano con il «quinto caso» della morfologia dei vocaboli²¹⁸. In greco, “caso” si dice “*ptôsis*”, che significa “caduta”, e ovvero il cadere, verticale o obliquo, dal caso principe del nominativo²¹⁹.

Secondo diversi commentatori, gli Stoici non intendevano il caso da un punto di vista meramente grammaticale, ovvero come inflessione (ἔγκλισις) del vocabolo – ciò che ancora sembra essere stata la convinzione di Aristotele²²⁰ –, assimilandolo piuttosto al sistema dei significati. Come ha osservato Ildefonse, la *ptôsis* «dans la doctrine des signifiés relève d'une défiance critique à l'égard du substantif, avatar de la théorie platonicienne des Idées et soutien de la substance aristotélicienne»²²¹. È noto, del resto, come la logica stoica avesse abbandonato il paradigma della sostanza, o del corpo inteso

²¹⁸ «Occorre sapere che i casi nei nomi sono cinque: retto, genitivo, dativo, accusativo e vocativo», CHEROBOSCO, *Grammatici Graeci* IV, I, 109, 25. Similmente Dioniso Trace: «i casi dei nomi sono cinque: retto, genitivo, dativo, accusativo, vocativo. La caduta retta si chiama anche diretta, la genitiva possessiva e paterna, la dativa epistolare, l'accusativa secondo l'accusa, la vocativa apostrofante», DIONISO TRACE, *GG I*, 1, 31.

²¹⁹ Che il nominativo fosse un caso è stato affermato con convinzione solo dagli Stoici: essendo esso ciò da cui “cadono” gli altri casi, risultava difficile intenderlo di per se stesso come un caso. Per lo Stoicismo, comunque, esso venne inteso come caso “retto”, nel senso che esso cade “direttamente” dal *pensiero* («ἀπὸ τῆς ἐννοίας»). Esso è detto da Ammonio «l'archetipo di ciò che proferiamo con la voce» (*Comm. In Ar. De Intr.*, p. 43 Busse).

²²⁰ Aristotele si limitava a intendere l'inflessione dei casi al livello non semantico, ma del solo significante, come parte dell'espressione (μέρη τῆς λέξεως), ugualmente applicabile a nomi e verbi (*Poet.*, 20, 57 a 18-22). Cfr. ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire*, pp. 156-57. Su ciò anche il commento di K. BARWICK, *Ernst Sittig: Das Alter der Anordnung unserer Kasus und der Ursprung ihrer Bezeichnung als „Fälle“*, in «Gnomon», n. IX, 1933, (pp. 587-594) p. 591.

²²¹ ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire*, p. 162.

nella sua individualità, per un paradigma della situazione, del modo di essere delle cose, di per sé imprevedibili in se stesse: «nous ne connaissons que des postures de Socrate, Socrate en situation»²²². Non il corpo nella sua individualità, nel suo isolamento, è conoscibile, ma solo in quanto si trova sempre in un certo modo di essere, in una qualche relazione con gli altri corpi.

Per questa ragione, alcuni studiosi hanno proposto di ricondurre la dottrina dei casi al sistema delle “cause”²²³: poiché la realtà è composta di corpi, i quali sono in relazione di causa ed effetto tra di loro, il caso della lingua corrisponderebbe alle diverse occorrenze causali, ovvero ai diversi generi di causa, con cui si relazionano vicendevolmente i corpi.²²⁴ Se non ha senso ad esempio immaginare che il nome declinato al caso genitivo “di Socrate” corrisponda a una specifica realtà extralinguistica, assai più convincente è concepirlo come espressione di un tipo di relazione tra Socrate e un altro corpo²²⁵. Semplificando, possiamo dire che all’interno di un enunciato, un “caso” sarà dunque anzitutto l’espressione di una relazione sintattica tra le parti della frase; in quanto tale, esso sarà la trascrizione linguistica, ovvero il contenuto di significazione, della relazione di causa che costituisce la realtà detta. Se il nominativo, o “caso retto”, è il modo in cui la causa «motrice» si relaziona al predicato (cioè a quel che sta per l’«effetto»), il genitivo (πτῶσις γενική) indica la «causa preliminare» (προκαταρτικόν), intesa secondaria all’azione, poiché non ne dà che l’impulso, e in questo senso è “genetica”; il dativo è il caso, egualmente accessorio, del destinatario, detto «causa sinergica (συνεργόν)»; e l’accusativo infine la «concausa» (συναίτια), ovvero quella che si unisce a un’altra di per sé non sufficiente a produrre l’effetto.²²⁶

In un passo contenuto nella raccolta *Grammatici Graeci*, il grammatico Cherobosco comprendeva anche il vocativo come parte dei casi, delle *ptōseis*, e precisava: «è detto *kletiké* e *prosagoreutiké* il caso che chiama e che appella (καλεῖν καὶ προσαγορεύειν), come “oh Socrate!”, “oh Aristarco!”» (IV, I, 111, 12). *Prosagoreuō* significa propriamente “rivolgersi verso”, nel senso di “parlare” (*agoreuō*) diretti a qualcuno; e

²²² *Ivi*, p. 165.

²²³ Cosa davvero siano i «casi» nella dottrina logica degli Stoici è uno degli argomenti più dibattuti tra gli studiosi. Per una ricostruzione delle posizioni, spesso inconciliabili, rinvio a M. ALESSANDRELLI, *Il problema del λεκτόν nello Stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Olschki Editore, 2013, pp.137-139. Per ciò che qui ci interessa, mi appoggerò alla posizione di Müller e Ildefonse, nella quale mi sembra emerga con più chiarezza la specificità del vocativo.

²²⁴ Poiché la logica stoica è la trascrizione predicativa della realtà intesa come situazione, cioè relazione tra corpi, allora «le cas représente la trace d’un corps inaccessible en soi, qui ne peut être appréhendé qu’en situation, c’est-à-dire par ses manières d’êtres, retranscrites en prédicats dans l’énoncé», ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire*, p. 178, che fonda la sua ricostruzione su Hans-Erich MÜLLER, *Die Prinzipien der stoischen Grammatik* (dissertazione inedita).

²²⁵ Cfr. J.-B. GOURINAT, *La dialectique des Stoïciens*, Vrin, Paris 2000, pp. 122-129.

²²⁶ Per questa ricostruzione, cfr. ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire*, pp. 173-180.

klēsis è precisamente la “chiamata”, il chiamare qualcuno con un nome, nel senso di appellarlo, da cui la denominazione di *inni klētikoī*, con cui Menandro designava i componimenti che si «dilungano» nell’invocazione (I, 335-36). Il vocativo è cioè il caso del rivolgersi a qualcuno non semplicemente per esprimere o comunicare qualcosa, ma per chiamarlo, per appellarlo con un nome. Quando pronunciano i nomi della divinità, gli inni allora non soltanto provano a dire qualcosa del dio, ma si rivolgono ad esso, nel senso che lo appellano, a mezzo del nome lo chiamano.

Diogene Laerzio ci informa che Crisippo prevedeva in effetti un quinto caso – nella lista delle opere dello stoico compare infatti «un libro sui cinque casi» (D. L. VII 192) –, ed è probabile che si trattasse proprio del vocativo, che anche Dioniso Trace, nella sua *Techné Grammatiké*, riconosceva inequivocabilmente come “*ptōsis*”: «I casi dei nomi sono cinque: retto, genitivo, dativo, accusativo, vocativo. La caduta retta si chiama anche diretta, la genitiva possessiva e paterna, la dativa epistolare, l’acusativa secondo l’accusa, la vocativa apostrofante (προσαγορευτική)» (DIONISO TRACE, *GG I*, 1, 31).

9. 3. E tuttavia, una sorta di inestinguibile eterogeneità del vocativo venne ben presto a segnalarsi tra le fonti. A differenza di tutti gli altri casi della lingua, infatti, il vocativo mostrò fin da subito un’innata eccezionalità: un’incapacità di coincidere pienamente con il sistema dei casi.

Gli Stoici erano soliti ricorrere a una metafora per descrivere il funzionamento dei casi nel linguaggio: il cosiddetto gioco degli “alioisi” o degli astragali, ovvero dei dadi d’osso. «Nella misura in cui cade dal caso generico – leggiamo in Dioniso Trace –, è un caso, ma nella misura in cui cade diritto – come si dice che i dadi cadono dritti – lo si chiama dritto e diretto» (*GG I*, 3, 546, 12). Le quattro differenti posizioni di caduta degli astragali illustrerebbero la distinzione tra casi retti e obliqui²²⁷, il cui legame con il predicato è ben espresso da Diogene Laerzio: «il predicato è ciò che è asserto di qualcosa [...] oppure è un esprimibile connesso con un caso nominativo [...] I predicati attivi sono quelli sintatticamente costruiti con un caso obliquo. [...] Casi obliqui sono genitivo, dativo e accusativo» (D. L. VII, 64). Il vocativo, come si vede, non vi compare: esso è cioè assente dal luogo «canonico» di enumerazione dei casi, come se – pur riconosciuto in diverse occasioni come esempio di *ptōsis* – non riuscisse mai davvero ad assimilarsi compiutamente ad essi.

²²⁷ Cfr. ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire*, p. 163.

Proprio un passo di Diogene Laerzio è forse il luogo più esplicito della natura speciale della vocazione nella lingua. La logica stoica, secondo quanto Diogene riporta, collocava infatti il vocativo non, o non soltanto, tra i casi, come sembrerebbe ragionevole aspettarsi, ma anche già sempre tra gli enunciati:

Vocativo (προσαγορευτικὸν) è quell'atto (πρᾶγμα) che, quando uno enuncia (λέγει), apostrofa (προσαγορεύει), come ad esempio: «Atride il più glorioso, sire di uomini, Agamennone!». (D. L. VII, 69)

Un'incongruenza, forse un'indecisione sembra attraversare le testimonianze sulla concezione stoica del vocativo. Non può infatti certo sorprendere che, nel passo di Laerzio, sia un'invocazione innica ad esemplificare «l'atto vocativo»²²⁸; né che la prestazione riconosciuta alla vocazione sia qui quella di apostrofare, di rivolgersi a qualcuno chiamandolo con un nome («προσαγορεύει»). Ciò che sorprende, invece, è che quell'invocazione innica, composta come ci è familiare di meri nomi ed epiteti in giustapposta successione, venga ricondotta alla categoria logica delle proposizioni, menzionata cioè come un tipo di λέκτον αὐτοτελές, il “dicibile completo”, il luogo più tenace, e più tenacemente apofantico, dell'intera riflessione logica dello Stoicismo antico. Con quest'espressione, gli Stoici indicavano infatti la proposizione in senso stretto, ovvero quell'enunciato che sia costituito da un predicato e da almeno un caso, come nella frase, riportata dal Laerzio, «Γράφει Σωκράτης», «Socrate scrive» (D. L. VII, 63)²²⁹.

Ciò che Laerzio sembra suggerirci è che ogni espressione del tipo “Atride il più glorioso!”, oppure “Oh Agamennone!”, lungi dal risolversi nell'essere un nome al caso vocativo, costituirebbe di per se stessa una proposizione, un enunciato nel senso compiuto.

In effetti, a ben vedere, una delle caratteristiche più riconoscibili del vocativo è, in ogni tempo, la sua estraneità alla comune costruzione della sintassi. Esso, a differenza di tutti gli altri casi, non costruisce rapporti sintattici: anche quando inserito in un enunciato, il vocativo appare sempre dotato di un'inestinguibile indipendenza, segnalata, nelle lingue moderne, dall'uso della virgola: «Guido, i' vorrei che tu e Lapo ed io», poetava Dante nel celebre sonetto, separando l'atto della vocazione vera e propria («Guido») da quello della successiva enunciazione. Come sapeva già Apollonio Discolo, nel suo trattato del II sec. d. C. sulla sintassi, «il vocativo, poiché è autosufficiente, esige la punteggiatura» (P, 53, 16). È in questo senso, forse, che è stato possibile concepirlo come non un semplice caso, che sempre necessariamente si appoggia ad altri elementi della frase entrando in relazione

²²⁸ Diogene sta citando da HOM. *Il.* IX, v. 96.

²²⁹ In termini stoici, «un predicato è un *lekton* incompleto connesso con un caso nominativo al fine di dare luogo a una proposizione», D. L. VII, 64.

con essi e che solo da questa relazione trae propriamente il suo significato, ma un enunciato esso stesso, in piena autonomia.

Com'è stato di recente osservato, in riferimento alle lingue moderne, i «casi sono primariamente elementi relazionali e, al livello della funzione sintattica, il vocativo ne è certamente escluso, dal momento che non codifica [...] una relazione sintattico-semanticamente»²³⁰.

Il vocativo è cioè un fenomeno della lingua che, pur avendo l'aspetto di un nome, non agisce, all'interno di una frase, come tutti gli altri nomi, esigendo piuttosto una sorta di indipendenza, uno spazio separato e autosufficiente. Ma ciò significa che i nomi, quando sono al vocativo, sembrano perdere la loro funzione propria, il loro consueto valore nella lingua: essi, nella misura in cui non rientrano nel sistema dei casi, non sono né soggetto né oggetto, né alcuno dei casi possibili, ma compaiono, in un certo modo, come semplici nomi, come il mero darsi di quel nome, al di là di ogni relazione con i costituenti dell'enunciato proferito.

Di fronte all'eccezionale ambiguità del *klētikon*, caso della chiamata e insieme enunciato completo, alcuni studiosi hanno provato a ricostruire il senso dell'atto vocativo come "enunciato" e non come semplice caso. Così Müller ha suggerito che i casi dell'"enunciato vocativo" potrebbero essere individuati nella persona implicita di chi chiama e in quella di chi è chiamato, ricorrendo, per così dire, a una sorta di costruzione sottintesa nel solo nome vocativo; similmente, per ricavarne il predicato mancante, si è provato a ridurre l'intero spettro della vocazione all'enunciato imperativo, effettivamente composto da almeno un vocativo accompagnato da un verbo²³¹. Ma, come è evidente, l'atto dell'invocare non corrisponde affatto necessariamente a quello dell'impartire un ordine – non solo perché è possibile rivolgersi a qualcuno per esprimere una richiesta, un apprezzamento, un saluto, ma perché, come nel senso più pieno di *klētikē* e di *prosagoreutikē*, il vocativo è propriamente e anzitutto il chiamare qualcuno, il rivolgersi a lui con un nome, *indipendentemente dal senso dell'atto che segue o motiva quel chiamare*.

Ildefonse ha mostrato come ancora Apollonio Discolo sostenne a chiare lettere che il vocativo è, di per se stesso, e dunque senza necessario ricorso ad altri elementi del linguaggio o agli altri costituenti della frase in cui è inserito, un enunciato completo: «non mi sfugge che la completezza sia un indice del vocativo. Si prenda "Ἐλικόν" da solo: se

²³⁰ Margherita DONATI, *Il vocativo nel processo identitario dell'interazione linguistica. Prospettive dalle lingue classiche*, Lincom 2013, p. 106.

²³¹ Cfr. ILDEFONSE, *La naissance de la grammaire*, p. 181.

vi è ellissi di un verbo, allora è un caso diretto; se no, è un vocativo» (*Sintassi*, III, 119); e similmente Ammonio, nel suo commento al *De Interpretatione* di Aristotele, aveva definito il κλητικόν un «*logos*», pur esemplificandolo con una semplice espressione invocativa: «O beato Atride!»²³².

Il vocativo, insomma, sembra custodire in sé questa duplice, essenziale accezione: esso, come ha notato una volta Pohlenz, non assume la sua veste di enunciato dismettendo per sempre quella di “caso”, e del resto rimane, nel suo aspetto, un nome; ma esso è, in un certo modo, a un tempo l’uno come l’altro, o forse né davvero l’uno né l’altro – prospettandosi piuttosto come quel luogo della lingua in cui la differenza tra i due piani, quello del nome e quello dell’enunciato, sembra come venire a disinnescarsi.²³³

9. 4. La concezione illustrata da Laerzio e confermata da Apollonio e da Ammonio contiene forse un’ulteriore utile specificazione. Come ha notato Wackernagel, «den Vokativ hatten die Stoiker nicht als eigentlichen Kasus anerkannt; [...] Sie betrachten ihn als *eine in Anrede bestehende Betätigung*, ein προσαγορευτικόν πρᾶγμα»²³⁴. Non riuscendo mai a coincidere interamente con un caso, il vocativo sembra funzionare solo sul piano dell’atto proferito, nel “chiamare” qualcosa. La sua prestazione propria sembra cioè contentarsi di pronunciare la cosa nella lingua, di essere un semplice chiamare e nominare la cosa, senza significare di essa alcuna relazione caso-causale, alcun modo di essere della cosa nominata. È per questo che il vocativo è stato inteso come interamente riversato sul piano del «discorso in atto». Anche guardando il sistema dei casi non dalla prospettiva della loro natura sintattica, ma da quella del loro riferimento alla realtà extralinguistica, il vocativo sembra cioè sfuggire a una chiara collocazione.

Pietro Elia, un grammatico del XII sec., sembra aver colto con chiarezza questa specifica attitudine refrattaria del vocativo. Nella sua lettura «semantica» dei casi, egli

²³² Tratta da HOM, II, III, v. 182.

²³³ M. POHLENZ, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, in Id. *Kleine Schriften*, vol I., Olms, Hildesheim, 1965, (pp. 39-86), p. 57: «Es war ein unglücklicher Einfall von Steinthal [...] den Vokativ aus dieser Reihe herauszunehmen [...], weil die Stoiker [...] erklärt haben, eine Anrede [...] sei einem Satze gleichwertig [...] Das geht nur die syntaktische Verwendung innerhalb der Semainomena an und schließt die formale Eingliederung als Ptois des Nomens nicht im mindestens aus». Nel nostro tempo ha escluso che il vocativo potesse essere assimilato ai casi anche Louis HJELMSLEV, *La catégorie des cas* (1935), Fink Verlag, München 1972, pp. 97ss.

²³⁴ J. WACKERNAGEL, *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, vol. I, Emil Birkhäuser, Basel 1925, p. 18.

escludeva che il senso proprio del vocativo fosse da cercare in una qualche *res*, dispiegandosi piuttosto al livello del *sermo*, del mero discorso in quanto proferito:

Talvolta parliamo di una cosa in quanto essa esiste o agisce o subisce un'azione, come "Socrate legge"; talvolta poiché qualcosa è detto appartenere ad essa, come "Questo è di Socrate"; talvolta poiché qualcosa è designato come essere consegnato ad essa, come "Do a Socrate"; talvolta, invece, poiché si tratta di un'entità *in quanto ad essa è rivolto il discorso (ut ad ipsam fit sermo)*, come "O Socrate"²³⁵.

Il vocativo parla della cosa *ut ad ipsam fit sermo*, «in quanto ad essa è rivolto il discorso», e non in quanto esiste, oppure è oggetto o soggetto di un'azione. Com'è stato osservato, «tra tutte le definizioni impiegate nel passo di Pietro Elia, quella del vocativo è l'unica che implichi il termine *sermo*, cioè il concetto di "discorso", e che non implichi viceversa le relazioni della *res* di cui si parla né con l'azione né con le altre *res* coinvolte nella significazione». La cosa "vocata" nell'atto vocativo, cioè, non è implicata dal vocativo come fosse parte della realtà da dire, come coinvolta nel processo di significazione. Ma ciò significa che l'eccezionalità del vocativo rispetto al sistema dei casi «emerge anche in un quadro che esclude a priori il livello sintattico». La semantica del vocativo, in altre parole, non può essere posta «sullo stesso piano del significato degli altri valori del *modus significandi* dei casi perché coinvolge il *sermo ad rem*, cioè il piano del discorso»²³⁶.

Teso tra la natura del caso e quella dell'enunciato, riflettente la cosa solo *in quanto* «ad essa è rivolto il discorso», il vocativo appare così come un luogo sospeso della lingua – «*hors langue*» lo avrebbe definito Gustave Guillaume, cioè qualcosa che esiste solo sul piano del proferimento, della «*parole*»²³⁷. Esso è stato, fin dalla prima riflessione antica, percepito come qualcosa che, in maniera certo straordinaria, non riesce a integrarsi, in termini saussuriani, completamente nella *langue*, ovvero nella sistematizzazione della lingua come sistema astratto di relazioni. Il vocativo è, cioè, secondo gli studiosi, teso non sulla cosa da dire, ma sul fatto *che essa sia detta*, sul proferimento stesso della cosa. Ma ciò non fa che confermare, amplificandole, le conclusioni cui eravamo dovuti giungere attraverso lo studio della forma nominante e autoriflettente degli inni. Chiamando un dio al vocativo, «oh Zeus!», non una *res*, o la postura di un oggetto, sono in questione, ma solo il loro essere chiamati con un nome, *il loro venire alla lingua chiamati con un nome*.

²³⁵ Cit. in DONATI, *Il vocativo nel processo identitario dell'interazione linguistica*, p. 54.

²³⁶ *Ivi*, pp. 52-55.

²³⁷ Gustave GUILLAUME, *Leçons de linguistique*, 1948-49, Série C, Presses Universitaires de Lille & Les Presses de l'Université Laval, Québec / Lille 1982, p. 100 : il vocativo è un «cas de parole».

Se il nominativo identifica colui che porta un certo nome, non tanto in quanto lo porta, ma in quanto è soggetto di un'azione o di una passione espressa dalla proposizione di cui fa parte, il vocativo si riferisce a colui che porta quel nome *solo in quanto lo porta*, ovvero solo in quanto così è chiamato nella lingua e nell'atto stesso in cui è chiamato nella lingua.

«In un approccio ermeneutico esclusivamente semantico come quello di Pietro Elia, possiamo intravedere la consapevolezza – sebbene larvale – del fatto che il significato del vocativo non si definisce in base ad una semantica vero-condizionale, bensì in relazione all'uso nel contesto discorsivo: esso, in altre parole, costituisce un elemento di intersezione tra grammatica e pragmatica»²³⁸. È come se, ragionando sul vocativo, gli Stoici, fondatori tanto della grammatica che della moderna scienza della logica, avessero per un momento intuito il darsi di un luogo della lingua in cui tutte le separazioni, tutte le classificazioni, tutte le funzioni comuni e normate dell'umano parlare, vengono per un istante sospese.

Nell'inno il filosofo non dice, ma, vocandole, chiama le cose alla nominazione. Egli non lascia che il divino sia semplicemente detto, ma, nominandolo, lo riferisce sempre, inesauribilmente, al suo essere chiamato in un'istanza di parola. Dicendo la divinità, nominandola di un nome che non è altro che mero nome, che il venire alla chiamata della cosa, l'uomo antico cerca sempre, a un tempo, di dire, di segnalare il suo proprio linguaggio e il suo primo aprirsi al mondo.

9. 5. *Epilogo. Eco e lo scrivano* – È tempo di tornare al luogo sorgivo da cui avevano preso il loro avvio questi studi. Ad esordio del suo *Inno a Zeus*, tra i primi versi che seguivano l'intensa invocazione al dio, Cleante aveva posto il legame tra l'uomo e il divino precisamente nella parola che intona un inno: «è *themis* per tutti i mortali rivolgere a te la parola [...] Così ti inneggio, e sempre canterò la tua potenza» (vv. 3 e 6). Nel quarto verso, egli aveva designato però quel parlare con un'espressione assai singolare, di cui gli studiosi di ogni tempo hanno decretato l'inammissibilità, riconoscendovi la mano certa di un copista distratto: «Da te infatti discendiamo ricevendo in sorte un'immagine di suono († ἤχου μίμημα λαχόντες) | noi soli, tra quanti esseri mortali vivono e si muovono sulla terra» (vv. 4-5).

Non è certo possibile, né auspicabile, tentare di rivoltare gli esiti cui è ragionevolmente giunta la tradizione esegetica. L'espressione “ἤχου μίμημα”, “immagine di suono”, su cui

²³⁸ DONATI, *Il vocativo nel processo identitario dell'interazione linguistica*, p. 55.

l'*Inno a Zeus* fonda le ragioni del canto dell'inno, non può essere appartenuta originariamente al testo di Cleante, e non vi è modo di risalire alla sua formulazione originaria²³⁹. Ciò che può essere istruttivo, però, è ora cercare di scorgere in ultimo delle risonanze – forse non più che delle vivaci corrispondenze – con quanto fin qui tracciato, e, insieme a ciò, con alcune altre esperienze di quella curiosa formulazione che la tradizione sembra aver custodito.

Provando anche noi per un momento a lasciare la natura del «γάρ» per quella del «καί», mantenendoci cioè in equilibrio sulla giustapposizione e sulla risonanza, verrà a rivelarsi come, lungi dal risolversi in una stravagante svista dello scrivano, quell'espressione concorda in verità non solo con quanto ci è dato fin qui di apprendere della natura degli inni, ma anche con ciò che di essi, ancora altrove, sembra ribadirsi ininterrottamente.

9. 6. L'ambiguità con cui è rivelata dall'inno cleanteo la dote assegnata all'uomo, ἡχου μίμημα, fa radici, a ben vedere, nelle stesse forme lessicali di cui si compone l'espressione. Sul termine ἡχος e sulla semantica che lo definisce non è immediato ottenere chiarezza: la traduzione comune lo rende “suono”²⁴⁰; ma la resa è generica, e lo stesso scavo etimologico non riesce a definirne il luogo proprio. Secondo quanto rilevato da Chantraine, ad esempio, ἡχή “le bruit”, da cui solo il greco tardo avrebbe derivato il nostro ἡχος, «ne se dit pas de sons articulés»²⁴¹ – è dunque estraneo alla funzione linguistica. Interessante è che egli lasci intendere che l'accezione di ἡχή potrebbe senza forzature essere ampliata a tutti i suoni emessi dall'uomo – le grida, per esempio, o il lamento. E non è forse un caso che la successiva resa in latino del termine vada proprio in questa direzione: *uāgiō* «se dit du cri des petits enfants, des chevreaux»²⁴² – è cioè un suono emesso da animale, con voce ma senza articolazione, e in ogni caso al di fuori di un atto di parola.²⁴³ Alcune analisi storiche sull'uso del vocabolo sembrano ribadirlo: ἡχέω, “résonner” si dirà da un certo momento in poi con riferimento al risuonare degli

²³⁹ Una ricostruzione dei vani tentativi degli studiosi è già stata data nel Capitolo II: “Cleante, un inno all'inno”, al paragrafo 2. 9.

²⁴⁰ Cfr. LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*: “of the sound of words”, repr. 1948, vol. I, p. 780.

²⁴¹ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968, p. 418.

²⁴² A. ERNOUT / A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1959, p. 711.

²⁴³ Chantraine precisa che tra ἡχου e *uāgiō* non v'è che somiglianza. Del carattere di voce animale per *uāgiō* dà conferma Varrone: «Multa ab animalium vocibus tralata in homines», e cita Ennio: «ab <ha>edo: Clamor ad caelum volvendus per <a>ethera vagit» («il clamore levandosi al cielo vagisce per l'etere»); in *Ling. Lat.*, VII, 105; cfr. ENNIO, *Ann.*, v. 531 V.

oggetti metallici. Da qui al suono emesso dagli strumenti musicali il passo è breve: Chantraine attesta ἠχεῖον, nome per “gong, cymbale”; il Pokorny, nel suo studio delle radici indoeuropee, riferisce infine della coppia *uagh-ἠχή* come di un generico “Schall, Geräusch”, del “tönen”²⁴⁴, appunto.

L’acume degli Stoici, però, dovette saper intravedere nell’asperità semantica di ἦχος una più definita stratificazione di aspetti, che infatti non tardò a specificare. Ne abbiamo testimonianza da un passo di Diogene Laerzio, il quale riporta la separazione compiuta da Diogene di Babilonia – filosofo del II sec. a. C. – sui tanti termini operanti nella sfera del linguaggio umano. Dopo aver distinto λόγος, διάλεκτος e στοιχεῖα (le lettere, o “elementi”), egli così precisa:

Distinte sono la voce (φωνή) e la parola (λέξις): ché la voce è propriamente il suono (μὴν καὶ ὁ ἦχος), mentre la parola è soltanto ciò che è articolato (τὸ ἔναρθον μόνον). (*SVF* III, p. 213, 20)

I due elementi, voce e parola, φωνή e λέξις, sono sapientemente riconosciuti nella loro differenza. Ciò non implica però estraneità: subito prima Diogene aveva proprio definito la λέξις una φωνή ἐγγράμματος: una voce essa stessa, ma in forma articolata – in cui cioè sono distinguibili i γράμματα. La vicinanza è anzi tale che egli dovette sentire l’esigenza di specificarne le relative sfere semantiche; la cifra è nell’ἦχος: la voce è, a differenza della parola, μὴν καὶ ὁ ἦχος, non “il puro suono”, come spesso confonde la traduzione corrente, bensì “propriamente il suono”; essa, in quanto *ēchos*, è prima e al di qua di ogni articolazione. La voce come *ēchos*, cioè, secondo la precisazione di Diogene, sembra indicare qualcosa come una sfera che, pur appartenendovi, è in qualche modo al di qua del riconoscimento dei *grammata*, della φωνή come φωνή ἐγγράμματος.

Il passo allora è importante, poiché, oltre a esibire tutta la complessità che gli Stoici riconobbero ai tanti aspetti del linguaggio come significante, chiarisce l’esigenza di una maggiore specificazione per ἦχος, e – ciò che la tendenza etimologica da sola non riesce a fissare –, lo restituisce esplicitamente alla sfera della parola umana. Pur nella distinzione ferma tra suono articolato e non articolato, esso riesce infatti a mostrare che, in quanto modo particolare della φωνή, ἦχος è sì “suono”, “propriamente suono”, ma non per questo

²⁴⁴ Cfr. J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 voll., Franke, Bern / München 1948-69, p. 1110.

suono generico²⁴⁵: è il suono *dell'atto di parola*, l'aspetto sonoro in quanto, in un'espressione articolata, non già informato dall'articolazione.²⁴⁶

Un passo del *De somniis* di Filone d'Alessandria²⁴⁷, di comprovata influenza stoica, rafforza un tale uso di ἦχος in contesti linguistici, mantenendone la partecipazione e, a un tempo, l'irriducibilità all'articolazione: [τῆς ἐνάρθρου φωνῆς] οὐ ψιλὴν αὐτὸ μόνον φωνὴν ἀργὴν καὶ ἀδιατύπωτον ἦχον ἀπεργάζεται. «[quanto alla voce articolata, essa] fa sì che la mera, semplice voce non sia suono inoperoso e del tutto privo di forma» (I, 29. 5). In quanto interno all'articolazione della voce, *ēchos* non è mero suono, ma l'elemento, in un certo senso, residuale di quell'articolazione – che non si dà se non come ciò che solleva, o che si sottrae per un istante, all'articolazione.

Il fatto semantico di ἦχος incontra dunque una caratterizzazione specifica tra le fonti. Così inteso, esso occupa infatti, e in modo certo singolare, il luogo non di una generica sonorità, ma del fatto sonoro *nella* parola, di una voce non più che *pronta* alla significazione.

9. 7. Un celebre inno della tradizione, composto molti secoli dopo Cleante, sembra custodire un'analogia percezione del dire degli inni. Si tratta dello Ὕμνος εἰς θεόν, l'*Inno a Dio* di Gregorio di Nazianzo²⁴⁸, vescovo cristiano del IV secolo. I versi sesto e settimo recitano così:

tu solo sei indicibile (ἄφραστος)
per questo generasti quanto è balbettato (ὄσσα λαλεῖται)²⁴⁹.

Ciò che qui appare di rilievo non è tanto che Gregorio – nella mutata concezione del dio – definisca la divinità “indicibile”; quanto ch'egli stabilisca una chiara contrapposizione tra *aphrastos* e *laleitai*, e che ad essa leghi la composizione stessa dell'inno. Il “non poter essere detto” ha infatti, inteso come privazione del φράζω, il senso del non poter essere “indicato, mostrato”: il verbo greco φράζω vale “parler”, ma in un'accezione ben precisa, ovvero come “expliquer, faire comprendre”²⁵⁰; e la forma

²⁴⁵ Ne era invece convinto Zuntz, che lo riteneva un «bloßes, unartikuliertes Geräusch»; Pohlenz invece lo intese nientemeno che come «der allgemeine Ausdruck für den Laut, dessen Abart die artikulierte Rede ist», POHLENZ, *Kleine Schriften I*, p. 88.

²⁴⁶ Ne è entusiasta assertore ancora GALENO, *Hippocr. De humoribus lib. I*, cfr. SVF II, 144.

²⁴⁷ Cit. in P. COLACLIDÈS, Ἦχου μίμημα, in «Glotta», n. 46, 1968, (pp. 56-60), p. 59.

²⁴⁸ GREGORIO DI NAZIANZO, *Carmina dogmatica*. Ha colto la corrispondenza COLACLIDÈS, Ἦχου μίμημα, p. 60.

²⁴⁹ Λαλεῖν vale “lallare”, come il suono prodotto dai neonati; ovvero “parlo, balbetto”, ma anche, e come già ἦχος, “cinguetto, pigolo, strido”.

²⁵⁰ CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 1224.

media (il φράζομαι) ha rafforzato ulteriormente il significato, fino ad esprimere definitivamente il «penser, réfléchir, avoir un avis» e ancora persino il “méditer” l’“imaginer”. Così φράζειν come “parlare” rimanda chiaramente a una sfera definita del linguaggio: nella parola esso è tutto schiacciato sul versante del significato, e non può sorprendere che ἡ φραδὴ valga “conoscenza”. Ma allora, il nesso tra la parola e il dio, ovvero tra la parola dell’inno e il divino, appare nuovamente segnato nello scarto tra un parlare pieno (*phrazein*), che si sia fatto carico del suo compito di significare, e un mero vocare (*laleîn*), un “balbettare”, una parola pronunciata ma ancora al di qua del processo di significazione²⁵¹. L’inno dice qualcosa al dio e del dio; ma, a un tempo, esso afferma di non “dire” alcunché – di “balbettare” soltanto²⁵².

Guardando indietro alla composizione dell’inno cleanteo, è forse possibile, similmente, ritornare alla celebre espressione a cui Democrito, nel V secolo a. C., aveva affidato la definizione della parola, del “vocabolo” nella lingua: ἄγαλμα φωνῆεν, un «simulacro vocale». «Die Worte – traducono gli editori – sind redende Götterbilder» (B 142 D.-K.). L’ἄγαλμα è spesso una statua, un’immagine della divinità offerta come voto; ha il valore del pregio e dello splendore, ma l’uso comune deve essere stato quello della copia votiva del dio, del *Gottesbild* appunto, come maniera per rivolgersi alla divinità²⁵³. Quando Democrito riconosce alla parola il luogo di un simulacro, e vi attribuisce la natura della voce (φωνῆεν, dice, “vocale”), egli non soltanto sta istituendo il legame col divino, ma sta affidando al linguaggio il compito di rendersi immagine, sembianza, apparizione.

Già in Epitteto, del resto, avevamo trovato una traccia di questa natura “statuaria” della parola rivolta al dio: nel suo passo sull’innodia e il suo *logos*, Epitteto si chiedeva: «καὶ τις ἐξαρκεῖ λόγος ὁμοίως αὐτὰ ἐπαινέσαι ἢ παραστῆσαι;»: «Quale *logos* è in grado di lodare *in modo simile* ovvero di *esibire* queste cose?» (I, 16, 15). L’uomo deve infatti «ὕμνεῖν τὸ θεῖον», «inneggiare il divino», ovvero «levare l’inno più grande e più divino (τὸν μέγιστον καὶ θεϊότατον)» (18). Come per il simulacro vocale di Democrito, il parlare

²⁵¹ Cfr. nota al verso.

²⁵² Una eco ideale di queste articolazioni sarebbe giunta, forse, anche ad Agostino, quando, nel commentare il passo di *Genesi* 1,2^b nell’opera *De Genesi contra Manichaeos*, usava queste parole: «Sed apud Deum purus intellectus est, sine strepitu et diversitate linguarum»²⁵², opponendo all’*intellectus* lo *strepitus*, che, come λαλεῖν, è propriamente l’espressione di quella sonorità, di quel dar voce precedente alla forma di significazione, linguistica o musicale. Cfr. SCHUBERT, *Was bedeutet strepitus?*, in «Glotta», n. 86, 2010, pp.145-58, il quale mostra come dei due significati generalmente ammessi per „strepitus“, ovvero “ungeregeltes Geräusch” e “harmonischer Klang”, il secondo non abbia alcun fondamento, poiché solo raramente e con toni ironici (es. in Orazio) esso viene ricondotto a suoni strutturati o modulati (come la parola articolata o una melodia).

²⁵³ Ἀγάλω vale “celebro, onoro con offerte, orno, decoro”, cfr. LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 5; Kerényi parla a ragione di «gioia degli dèi»: la parola come *agalma* è un «festeggiamento» del dio. Cfr. KERÉNYI, *Agalma, Eikon, Eidolon* (1962), in Id., *Scritti italiani*, pp. 82-97.

dell'inno è un parlare «ὁμοίως», «in modo simile», ovvero in modo simile alle cose che loda. È per questo che poco oltre si può dire che esso è «il più divino». Quel linguaggio, suggerisce ancora il passo, ha facoltà di «παραστήσαι»: esso sa «lodare *ovvero esibire*» (ἐπαινέσαι ἢ παραστήσαι). Si tratta di un *logos* che, nel lodare divinamente, al contempo «porta alla presenza», come avviene nel caso di una statua. Παρίστημι significa infatti “condurre innanzi”, “portare qualcosa alla presenza”. Τὸ παράστημα è “ciò che è collocato presso”, e assume spesso la funzione di designare una statua.

Ciò che avevamo dovuto concludere per l'innodia che rivela, nella sua vocazione filologica, se stessa; che si concepisce proemio; che si risolve nell'atto della chiamata nel nome, sembra qui risuonare nell'immagine della statua, in quella più propria dell'esibizione e della presenza.

Ma è, a ben vedere, in una fonte privilegiata, in uno degli stessi *Inni omerici*, quello rivolto ad Apollo, che l'espressione *ēchou mimēma* sembra rivelare la sua definitiva, insospettabile coerenza con la natura più profonda dell'innodia. In alcuni versi intermedi, che si rivelano decisivi, leggiamo infatti:

E v'è ancora una grande meraviglia (μέγα θαῦμα), la cui gloria (κλέος) non perirà mai:
[sono] le fanciulle (κούραι) Deliadi, ancelle del dio che colpisce lontano.
Costoro, dopo aver inneggiato (ὑμνήσωσιν), primo fra tutti, Apollo,
e poi Leto e Artemide saettatrice,
160 rammentando gli uomini e le donne dei tempi antichi,
intonano un inno (ῥυμνον ἀείδουσιν), allietano (θέλγουσι) le stirpi degli uomini.
Di tutti gli uomini voci (φωνάς) e balbettii (βαμβαλιαστὸν)
sanno imitare (μιμεῖσθαι ἴσασιν): e direbbe ciascuno di essere lui stesso
a vociare (φθέγγεσθ'), tanto bene si tiene insieme (συνάρηρεν) il loro bel canto (καλὴ
ᾠοιδή).

(*HH III, Ad Apollo*, vv. 156-64)

È sorprendente ciò che apprendiamo da questi passaggi. In essi sembrano insistere due momenti. Le *kourai*, vi è detto, (questo «*thaûma*», come la filosofia al tempo di Platone), «dopo aver inneggiato gli dèi» – dèi specifici: Apollo, Leto e Artemide –, «intonano un inno»: semplicemente. L'indirizzo a un qualche dio è ora sparito: esse, dopo essersi rivolte a dèi con inni, ora inneggiano *tout court*.

Ciò che segue chiarisce ciò di cui ne va in quel canto: l'inno che esse intonano è «*mimesi* di voci e balbettii degli uomini». Il verso dice più precisamente «di *tutti* gli uomini». Non appena le *kourai* cessano di cantare inni a dèi, e il loro atto è qualificato dal semplice, mero inneggiare, indipendentemente dal proprio oggetto, allora esse si

rivelano come *mimiche* delle voci di tutti gli uomini, ovvero *della* voce dell'uomo in generale, *della* voce stessa. Ciò spiega, come precisato subito oltre, perché «ciascun uomo» in quello *phthoggos*, in quel vociare, possa riconoscere se stesso: «e direbbe ciascuno di essere lui stesso | a vociare» (vv. 163-64).

L'inno è un *vociare*, o meglio: una mimesi della voce in quanto voce: un *ēchou mimēma*. Esso, in quanto rammemora la lingua che si dà nell'istante prima di afferrare il proprio oggetto, in quanto la porta a manifestazione, è mimesi di voci, di tutte le voci, e cioè *della voce*, che ancora «balbetta».

9. 8. È un'antichissima semantica, infine, a legare *ēchos* a un nucleo semantico ben definito, forse in grado di illuminare una volta per tutte il suo nesso con *mimēma*: si tratta della ripetizione, della riproposizione dello stesso, della ri-sonanza, ovvero del fenomeno fisico della eco. Le fonti ci informano che Pindaro per primo giunse a personificarlo, incarnandolo in una ninfa chiamata, appunto, Echo (Ἠχώ, Ἀχώ).²⁵⁴ Il mito ci immerge in una costellazione prodigiosa: Echo è una delle Oreidi, mitiche ninfe dei boschi, madre, con Pan, di Iynx e Iambe²⁵⁵. Diverse sono le leggende sul suo conto: Ovidio racconta che Zeus l'avesse incaricata di intrattenere Era, sua sposa, per distrarla. Costei, scoperto l'inganno, avrebbe voluto punire la ninfa, privandola di ogni facoltà di parlare. Il castigo inferto è esemplare: Era costringerà per sempre Echo alla sola ripetizione del suono ascoltato.

È in alcuni frammenti di una tragedia perduta, l'Andromaca di Euripide, che la figura di Echo e la sua paradigmaticità per la cosa del linguaggio trovano magnifica espressione. Nella scena iniziale della tragedia, Andromaca è sola ed esprime la propria sofferenza. Giunge Echo: non ha corpo visibile, e la sua presenza in scena coincide con il solo conversare, da lontano, con la donna. Il dialogo è di grande valore simbolico: Euripide lascia anzitutto che Echo si presenti, e questa così si esprime:

Ἠχώ λόγων ἀντιφάδος – [sono] Eco, colei che ripete quel che è detto.²⁵⁶

²⁵⁴ Cfr. il *Lexicon Iconographicum Mythologiae classicae*, Artemis Verlag, Zürich / München, 1981-1999, vol. III.1, 1986, alla voce "Echo", pp. 680-83.

²⁵⁵ «Verkörperungen zweier machtvoller Wortäußerungen des Spottgedichts und des Liebeszaubers», *Neue Pauly*, vol. III. (ἴνυξ è uccellino che ruota il collo e fa incantesimi, da ἰύζω, "grido, fo strepito, mando gemiti").

²⁵⁶ Il frammento è riportato in ARISTOPH. *Thesm.*, 1059. Tutto il passo, dal v. 1056 al v. 1097 è di notevole interesse per la forma di dialogo inaugurata.

Il dialogo si sviluppa con caratteri che, per la nostra disaffezione, diremmo paradossali: Echo, di fatto, non esprime alcunché, dal momento ch'ella «répète moqueusement les dernières paroles»²⁵⁷. È in atto, qui, una potente allegoria della voce che nulla dice poiché unicamente ripete – che fonda la conversazione al di là della comunicazione e ma riesce, con ciò, a soccorrere Andromaca.

È merito dell'iconografia chiarire i contorni di una tanto singolare figura: non ve n'è, circostanza del tutto straordinaria per il mondo antico, una che sia stabile, divenuta dominante. Piuttosto, e coerentemente con il senso del mito che incarna, Eco è di volta in volta riproposizione, ripetizione di ciò con cui entra in contatto. È rappresentata ora nella sconsolazione, come l'Andromaca della tragedia, ora presso una fonte, insieme a Narciso.²⁵⁸ Spesso ha con sé una hydria colma d'acqua: segno dello specchio di cui ella stessa è personaggio vivo.

Lo specchio è immagine assai eloquente: dice non soltanto della pazienza ripropositrice della ninfa, ma anche del suo significativo legame con Narciso. Secondo una versione ulteriore del mito²⁵⁹, Eco dovette infatti a Pan, innamorato di lei, la sottrazione della facoltà di comunicare. Essendosi unita a Narciso, Eco avrebbe scatenato le ire del pretendente il quale, così adirato, l'avrebbe consegnata ai pastori.

Ed è ai pastori che si deve l'origine del gioco di ripetizione. Dilaniatale le parti del corpo, essi le avrebbero distribuite per i tanti luoghi della terra, e queste avrebbero generato, una volta divenute rocce, i caratteristici echi tra le montagne.

Non può certo sorprendere che sia stato l'ambiente pastorale a fornire il luogo originario per la risonanza sonora. Il dialogo proprio di Eco, che abbiamo conosciuto nel contesto della tragedia euripidea, è precisamente ciò che la tradizione conosce come il "canto amebeo", proprio degli agoni agresti di epoca arcaica, poi trapassati nella tragedia e infine giunti a Teocrito, che ce ne fornisce i massimi modelli: in essi, null'altro era in questione che il rimbalzo tra i parlanti di battute dialogate, sulla base della mera rispondenza sonora e in sostanziale sospensione del contenuto. Tracce di un passato in cui il rapporto con il linguaggio riusciva a coglierne l'essenziale per l'uomo, il dialogo amebeo è la testimonianza di come non è possibile, per la parola, la strozzatura al significato, il confino alla comunicazione. La voce che mantiene vivo il dialogo possibile è, originariamente, voce oltre il comunicare dei contenuti, voce anzitutto ripetuta, rispecchiata, inseguita. E il suono è, come insegna Eco, prima d'ogni altra cosa uno specchio – il linguaggio è un Narciso che vi si rispecchia, riproponendo se stesso.

²⁵⁷ Dal commento EURIPIDE, *Tragédies. Fragments*, vol. VIII, 1^{re} partie, texte établi et traduit par F. JOUAN / H. VAN LOOY, Les Belles Lettres, Paris 1998, p. 155.

²⁵⁸ Cfr. *Lexicon Iconographicum*, p. 683.

²⁵⁹ La versione è proposta da Ovidio, *Metamorfosi*, III, 339-510.

È possibile, allora, che il nostro scrivano cleanteo abbia potuto sentire come proprio di ἤχος la sua origine nella μίμημα: la fondazione nella ripetizione, la connaturalità nel luogo della risonanza che, come per l'articolazione del passo del Babilonio, non tiene in conto per un momento il fatto del significare. Forse che alle sue orecchie, all'atto di trascrizione del verso dell'inno, risuonò l'espressione per "eco" per come essa era corrente nel latino, sua lingua madre. Non vi è infatti, sorprendentemente, per la lingua latina un vocabolo definito per il fenomeno fisico della risonanza. Il ricorso comune a una locuzione stabile è per noi straordinario: "eco" è in latino *imago vocis*, immagine della voce, "imitazione della voce" secondo l'attestazione dei lessici²⁶⁰ - ἠχου μίμημα, appunto.

Consapevole o favorito dalla sorte, è così forse al copista che dobbiamo l'espressione nell'inno dell'originaria e fondamentale radice mimico-ripetitiva della voce. Nella suggestione che egli ci offre, intervenendo o foss'anche solo commentando, si svela l'unico senso possibile per l'*imitazione* del verso cleanteo. Essa non è, come hanno insistito i più²⁶¹, copia delle cose con cui si trova confrontato il linguaggio. Né, come pure si era lasciato temere, imitazione della divinità. Piuttosto, la copia sonora confinata alla mera ripetizione, al rispecchiamento, alla risonanza, sembra essere qualcosa come copia di se stessa. Il linguaggio che si riconosce dono divino, che dice il divino, è il linguaggio che ribadisce se stesso, che espone se stesso, esprimendosi nel luogo umano dell'ode innica.

L'ipotesi, per la brillante opera cleantea, del piano sonoro, pre-significato e oltre-significante – dell'inciampo sulla soglia del linguaggio – è così definitivamente rafforzata dal mito e dalla semantica dell'origine, e μίμημα ha perduto, se non l'oscurità che l'avvolge, certo l'immediata inopportunità, ogni indecidibile attribuzione di senso. Essa è ora tirata fuori, come implicata, dalla stessa sonorità – nella più piena delle sue concezioni.

L'inno è il luogo in cui l'uomo, nel celebrare la divinità, celebra il suo stesso linguaggio; esso è il luogo in cui il linguaggio umano in quanto tale – al di là dell'attualità del suo significare e delle sue determinazioni attive – rileva e mostra se stesso.

E così come nell'antico mito ricordato, al nostro esordio, da Filone – quel «*palaios logos*» in cui solo la «parola laudativa» «mancava», pareva perduta –, così nell'inno risuona ancora come una eco la perduta voce, dispersa nella lingua.

²⁶⁰ Il *Dizionario italiano-latino* di BADELLINO, ed. Rosenberg / Sellier, 1962, riporta: «eco=vox resiliens; sonus resultans; resonantia; imago vocis», e per il «contesto semplice: imāgo, ĩnis», ovvero, come dice, «imitazione della voce».

²⁶¹ Cfr. POHLENZ, *Kleine Schriften*, vol. I, p. 88: «und bei μίμημα müssen wir daran denken, daß für die Stoa die Wörter der Sprache „Nachahmungen“ sind, mit deren Hilfe wir die Dinge bezeichnen».

Conclusioni

Fin dal suo primo concepimento, questo studio non intendeva concentrarsi sull'una o sull'altra esperienza di pensiero, ma su un oggetto apparentemente estraneo alla problematica filosofica. La questione che aveva aperto la ricerca, e che nasceva dalla frequentazione delle fonti, era infatti la seguente: che cos'è un inno e perché esso continua a dimorare in latenza tra le meditazioni che si attardano sul linguaggio, al punto da farsi momento privilegiato della filosofia?

Occorreva, anzitutto, convincersi dell'opportunità di questo domandare: ricostruire cioè con cura le fonti che avevano condotto all'ipotesi iniziale. Da esse, di cui si è fatta carico la prima parte, è emerso forse più di quanto non fosse stato previsto. Platone, Cleante, ed Epitteto, scelti, tra le tante fonti possibili nel mondo antico, unicamente a ragione della loro esplicita dichiarazione dell'interesse del filosofo per l'innodia, hanno mostrato ogni volta come quell'interesse, lungi dal rivelarsi contingente o collaterale, si avvicinasse in verità alle regioni più profonde della loro filosofia. Ciò è emerso ogni volta in modo del tutto dipendente dai singoli sistemi di pensiero.

Così nella filosofia platonica, l'inno è stato evocato sistematicamente in relazione alla possibilità, per il filosofo, di cogliere «la sostanza realmente essente», distanziandosi espressamente dall'oratore, di cui uno straordinario passo del *Teeteto* ricostruiva la distanza dal filosofo proprio in ragione di un'incapacità a «levare inni agli dèi». Tra i dialoghi, l'inno veniva ancora definito come un'eccezione (la sola) al bando delle forme poetiche e designato come la parola che «manca» – quella che il filosofo deve avere il «coraggio» di ritrovare. Se in Platone l'esigenza innica si mostrava ancora soltanto tra le maglie della forma dialogica, in Cleante essa veniva a esibirsi nella sua pienezza: l'*Inno a Zeus*, come una paziente analisi ha cercato di evidenziare, è a un tempo il massimo esempio di incontro tra filosofia e innodia nel mondo antico e il luogo in cui è espressa, forse persino con più forza che in Platone, l'esigenza inaggirabile, per ogni uomo che miri alla saggezza, di non rinunciare al *logos* dell'inno. Mentre definiva *themitico* il rapporto che unisce l'uomo con la dizione innica del dio, Cleante dischiudeva, però, una grande incertezza: proprio nel luogo del suo inno consacrato all'esplicitazione di quale facoltà propria dell'uomo rendesse per questi necessario rivolgersi al dio inneggiando, la tradizione manoscritta registrava una sicura rivisitazione, presentando l'indecifrabile, e metricamente inammissibile, «*ēchou mimēma*», «immagine di suono». Solo a

conclusione dell'intera ricerca questo elemento sarebbe divenuto finalmente intelligibile, solidale con i tratti infine riscoperti dell'innodia.

Con Epitteto, infine, l'esigenza dell'inno è stata riscoperta tra le pagine delle sue *Diatribes*: un'analisi più approfondita della concezione filosofica del pensatore ha consentito, in questo caso, di intuire immediatamente la perfetta coerenza degli inni con il pensiero più generale del «mondo» e del «saggio». L'inno veniva non solo pienamente ammesso nella filosofia e indicato come l'«opera» propria dell'uomo – ciò che lo distinguerebbe dagli altri animali –, ma perfettamente integrato nel pensiero generale di Epitteto. Restava tuttavia, a sigillo dell'intera sezione, una domanda, assai più generale e coincidente con la nostra: *tis logos?* Qual è il linguaggio proprio degli inni?

Ciò che contava, in questa prima fase del lavoro, era non tanto considerare, nella loro legittima separatezza, le esperienze di pensiero prese in esame, ma, anzitutto, ritrovare tra di esse una sostanziale convergenza sulla questione di nostro interesse: convergenza che è venuta a prodursi, ma che nulla lasciava presagire a esordio della ricerca. L'inno è, secondo i termini di questa convergenza, il solo modo in cui il linguaggio è in grado di dire la «divinità» del mondo. Questo incontro sembrava tuttavia messo in questione dalla concezione, spesso assai distante, di che cosa fosse, per il pensiero antico, il «divino». È di ciò che si è fatto carico il capitolo quarto, che chiude la prima parte: Platone e gli Stoici, riconosciuti nella loro incolmabile differenza quanto alla concezione della divinità, sembravano convergere in un punto essenziale, e per noi decisivo: che in essi, mitologia e ontologia, ovvero, da una parte, linguaggio e figurazioni mitiche degli dèi, e, dall'altra, designazione «divina» della realtà ontologica fondamentale – qualunque fosse la sua declinazione –, si trovavano sistematicamente a convivere. La ricerca giungeva a un passo ulteriore: levando gli inni agli dèi, riponendo l'attenzione sul *logos* di quell'inneggiare, la filosofia antica, platonica come stoica, non soltanto liberava la nostra ricerca dall'ambiguità di una funzione meramente «culturale» degli inni, ma nemmeno si contentava di intendere come oggetto dell'innodia la sola «divina» «sostanza essente». A un tempo, infatti, la sfera più propria dell'inno si rivelava il darsi intelligibile di quella sostanza, il suo venire alla parola e all'autocomprensione – ciò che, in entrambe le esperienze filosofiche, sembrava precisamente rappresentato dal singolo *theos*, figura dell'autotrasparenza.

Se la prima parte del lavoro restava ancora relativamente interna a una mera presentazione del fatto stesso, del darsi cioè di un'esigenza di domandare, e se essa si contentava di esplorare la questione in una struttura ordinatamente distinta tra filosofi diversi, la seconda e la terza parte dovevano di necessità mutare d'impostazione metodologica. In assenza di lavori definitivi, o di convinzioni condivise dagli studiosi, su

che cosa fosse davvero un inno nel mondo antico, occorreva pazientemente ricostruire il contesto – religioso e letterario – in cui l'inno venne a formarsi e svilupparsi. La questione, resa difficile dalla mole del materiale a disposizione, era inoltre incalzata da almeno due ordini di ragioni: occorreva individuare che cosa avesse reso così inafferrabile il proprio dell'inno; era necessario, infine, cogliere ogni volta la posta in gioco teorica di questo adombramento.

La seconda parte, dedicata a liberare l'inno antico tanto dalla grammatica degli elogi che da quella della preghiera, ha fatto chiarezza, così, sia sullo statuto del "lodare" nel mondo antico che su quello del pregare, del rivolgere una richiesta agli dèi. Ogni volta, la filosofia è stata coinvolta nella ricerca di che cosa la rendesse così affine all'innodia e così poco disposta ad ammettere encomi e preghiere che non si fossero in qualche modo avviati ad assumere la forma dell'inno.

Da un punto di vista teorico, dalla lunga traversata di questi due densi capitoli risultava un esito insperato: che l'inno, liberato da ogni residuo di encomio e di preghiera, si annunciava come un dire che non guarda al proprio oggetto come un definitivo, inscalfibile dato, come ciò che si possiede o che può, performativamente, essere creato dal linguaggio che lo dice: ma vi è lode di un dio, in un inno, solo nel modo della sua *lodabilità*; e non vi è richiesta, a un dio, che non sia la semplice, libera attestazione di ciò che di quel dio si crede di poter dire. Confrontandosi con encomio e preghiera, l'inno emergeva, cioè, con un profilo appena accennato, e però già assai eloquente: esso era chiaramente riversato nel gioco di forza tra il sapere e il non sapere, il dire qualcosa di un oggetto e il porsi al di qua di ogni potere su di esso.

È precisamente su questo terreno che si rendevano, dunque, comprensibili i passi che andavano a comporre la terza parte. In essa, l'inno è stato fatto oggetto di un'analisi che ha cercato di non cedere ai pregiudizi dell'esegesi letteraria: come un'analisi di dettaglio ha mostrato, l'inno sembra confondersi tra le fonti come un genere letterario quasi fantasmatico, imprevedibile nella sua capacità mimetica. Ma ciò non era che un indizio ulteriore, verificato peraltro dalla materia etimologica che informa il termine greco *hymnos*, della natura in qualche modo "universale" che andava man mano a rivelarsi. La ricerca, attenta a non ammettere lo sconforto che la tradizione ha riservato a ogni definizione di "inno", ne ha cioè individuato l'essere non soltanto un genere definito, ma anzitutto un carattere: un modo di darsi della parola, una vocazione interna al parlare, un'inclinazione fondamentale del linguaggio. Di ciò la forma canonica dell'inno doveva in qualche modo custodire le tracce.

Il lavoro condotto sui nomi e sulla nominazione, che è una polinomia, che ha luogo nelle epiclesi degli inni, ha mostrato precisamente ciò: che l'inno, che è il luogo del nome,

è ciò che non si oppone al *logos* come enunciato, ma ciò che sta al di qua della loro separazione; è la lingua nel chiamare a sé il mondo, nel dire nella voce la voce stessa di fronte alla realtà, nel nome la nominabilità. È ciò che tutte le successive riflessioni, dalla separazione nome-*logos*, fino al trionfo con Aristotele dell'apofantico, sembrano avere schiacciato, dimenticato, espunto. È questo uno dei momenti decisivi dello studio: non ne va più né di una realtà la cui dicibilità è riducibile a un nome solo, a un nome corretto, all'ultimo nome; né semplicemente – seppur solo per un istante – di un enunciato che sia un giudizio di verità e dunque di falsità sullo stato di cose del mondo. Piuttosto ne va – così sembra di doverne concludere – della dimensione in cui il “divino” fa il suo ingresso nel linguaggio, di quel momento dimenticato in cui l'oggetto privilegiato della filosofia è propriamente il linguaggio stesso, l'ingresso e l'annuncio e del dicibile e del divino, che, come sapeva Usener, da sempre coincidono.

Solo quel momento della nominazione reiterata, dell'autoriflessione, dell'emergere inatteso della voce, riesce a sospendere, così è parso, l'irreparabile rottura tra *onoma* e *logos*, epos ed enunciato, poesia e filosofia. A ricomprenderli nella vera apprensione che la filosofia ebbe, fin dall'inizio, della parola, prima cioè di degradare in una descrizione, in un giudizio, in un enunciato vero o falso.

Ricostruendo i passaggi già percorsi, ciò consentiva di comprendere perché l'unica forma di celebrazione del nome divino apparisse costretta nel suo encomio – come se il divino fosse un oggetto e la lode un giudizio su di esso. Né l'una né l'altra cosa appariva più ammissibili: il divino del mondo non si dà, con l'inno, nella sua oggettualità, se non in un istante successivo; e l'inno, che è propriamente il modo in cui il linguaggio si fa ancora testimone di quella presenza del divino, non ne è affatto giudizio, ma al più annuncio. Per questo l'inno non dà un nome, che è già solidale alla struttura enunciativa e giudicante del linguaggio, ma se ne sta nella nominazione.

Dopo aver dunque ricostruito i termini in cui accade, nell'inno, la nominazione senza nome, e averne cercato una piena compatibilità con la filosofia platonica che per un momento sembrava come smentire la sua naturale vocazione all'innodia così intesa – e cioè in un passo del *Simposio* in cui Agatone leva ciò che diremmo un inno, ma che Socrate rifiuta come il più grave esempio di sofistica –, veniva dunque a mostrarsi, ancora, un elemento determinante dell'innodia. Un'osservazione di natura filologica rivelava che essa è il luogo in cui, originariamente, il linguaggio raccoglie i segni di un autoriferimento, di una consapevolezza di se stesso, della propria stessa capacità. Se con Platone si era rivelato essenziale il confine in cui l'essere viene darsi alla dicibilità senza tuttavia mai cristallizzarsi in un detto, e se questa specificità era venuta a rivelarsi non in forma sistematica, ma in alcuni aspetti rilevati dalla forma – in cui ciò che conta sembra

non tanto giungere infine all'anelata e regolatrice definizione della cosa in questione, ma allo starsene nel linguaggio, all'insistere innanzitutto sul darsi della stessa dicibilità –, questa natura dell'inno di essersi trasparente a se stesso non faceva che rafforzare il percorso compiuto: esso riprendeva il senso che avevamo dovuto ammettere per i *theoi*, la mitologia interna alla metafisica, e motivava, chiarendoli definitivamente, gli attributi dell'innodia che lo studio di encomio e preghiera aveva così faticosamente prospettato.

È, infine, nel riscoperto valore del vocativo – il caso in cui l'inno dispone i suoi nomi – che il senso della dicibilità fin qui tracciato, la sua natura di apertura, veniva infine a confortarsi delle osservazioni degli Antichi e delle conclusioni più recenti degli studiosi. Nel vocativo, di cui si occuparono i filosofi stoici ritrovando in esso la difficoltà di ciò che resta refrattario alle consuete classificazioni, l'inno è ricondotto a un caso che, in termini contemporanei, è stato definito di «*parole*»: di ciò che sembra esaurirsi nell'istanza di parola, che ha il suo centro non nella cosa detta, ma in quanto essa è detta, in quanto ha luogo nel non-luogo della voce.

Un epilogo chiudeva così il cerchio delineato: di quell'*ēchou mimēma* che Cleante o uno scrivano distratto avevano collocato sul luogo della ragione dell'inno, veniva così – se non a chiarirsi la natura – certo a rivelarsi una compiuta, impreveduta ammissibilità.

L'inno, come nelle sue contemporanee declinazioni poetiche – di cui l'introduzione provava già a definire il profilo –, è allora insieme annuncio e congedo della dicibilità del mondo. Esso è il luogo paradigmatico della nominazione; il luogo della parola in cui si mostra la natura, altrimenti sfuggente, del nome – prima di essere nome. L'inno non è che questo luogo dell'esibizione, questo *exemplum*: esibendoci i nomi divini, che del nome sono i portatori originari, spingendo all'espressione il vocativo, che è il luogo deputato (come segreto) della voce, esso null'altro fa che dare mostra di un altrimenti invisibile: di ciò che è catturato e che solo rende possibile il discorso. Nel momento in cui il nome entra nel giudizio, nel discorso vero o falso, nell'assertività del parlante, lì il nome è reso strumento, operativo e dunque invisibile. Come i gesti non sono intelligibili che come azioni, così il nome e la voce sono intelligibili anzitutto nel discorso e come supporto di un discorso. Ma, così come un mimo riescirebbe a liberare per un istante il gesto dalla sua destinazione nell'azione, così l'inno riesce a liberare per un attimo il nome dalla sua destinazione nella sintassi, la voce dalla sua destinazione alla comunicazione. Nella sua opera di interruzione, l'inno non può che mantenersi sulla soglia pericolante tra la latenza e la riemersione: esso è un desiderio vivificante ma soffocato, sempre necessariamente trasformato nel modo del suo adombramento.

L'inno non è un elogio del mondo. Esso non può essere confuso con la lode, la celebrazione di questo mondo, per quanto percepito come abitato dagli dèi. Innico è il linguaggio che si pone di fronte a quel mondo e prova a pronunciarne l'apertura. In questo esso è il sogno supremo di ogni filosofia, ma non il suo compimento. L'inno è insieme l'ideale e il perduto fondamento di ogni pensiero critico; la nostalgia di cui esso si nutre.

Nella ambivalenza che riconobbe alla parola, a un tempo luogo privilegiato di espressione di quel che è e fantasma di ciò che dovrebbe essere, il mondo antico ha custodito nelle forme della latenza questa primordiale inclinazione innica. L'innodia che si ciba della nominazione degli dèi è la semantica prima della semantica, l'apparizione della parola prima della sua arresa agli *agalmata* del concetto.

Bibliografia

1) *Principali fonti antiche*

AESCHYLUS' *Agamennon*, ed. by Eduard FRAENKEL, Clarendon Press, Oxford 1950

ARISTOTELE

- *Dell'arte poetica*, a cura di Carlo GALLAVOTTI, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2010

- *Dell'interpretazione*, introduzione, traduzione e commento di Marcello ZANATTA, BUR, Milano 2014

- *Rhétorique*, t. I-II, texte établi et traduit par Médéric DUFOUR, Les Belles Lettres, Paris 1932-1938

ARNIM, J. v., *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, 4 voll. (1903-1924), Teubner Stuttgart 1964

DIELS H. / KRANZ W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 3 Bde., Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1951/52⁶

DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di P. SCAZZOSO, E. BELLINI, Bompiani, Milano 2009

EPITTETO, *Tutte le opere: Diatribe – Manuale – Frammenti – Gnomologio*, con in appendice le versioni del *Manuale* di Angelo Poliziano e Giacomo Leopardi, saggio introduttivo, parafrasi e prefazioni di Giovanni REALE, traduzioni e apparati di Cesare CASSANMAGNAGO, lessico dei termini greci di Roberto RADICE, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2009

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, texte établi et traduit par Joseph SOUILHÉ, 4 voll., Les Belles Lettres, Paris 1943 / 1949 / 2002 / 2003

EURIPIDE, *Tragédies. Fragments*, vol. VIII, 1^e partie, texte établi et traduit par F. JOUAN / H. VAN LOOY, Les Belles Lettres, Paris 1998

GORGIA

- *Encomio di Elena*, a cura di M. GIROTTO BEVILACQUA e A. TROCINI CERRINA, SEI, Torino 1996

- *Encomio di Elena e altri scritti*, a cura di Fortunato PASQUALINO, ed. Paoline, Bari 1962

- *Encomio di Elena*, testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di Francesco DONADI, L'Erma di Bretschneider, Roma 1982

Grammatici Graeci, Teubner, Leipzig 1978-1910, repr. Hildesheim-Olms, 1965

HOBEIN H., *Maximi Tyrii philosophumena*, Teubner, Leipzig 1910

HÜLSER K., *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart 1987-1988

Inni orfici, a cura di G. RICCIARDELLI, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2000

LONG A. A. / SEDLEY D. N., *The Hellenistic philosophers*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1987; trad. fr. *Les philosophes hellénistiques*, trad. par J. BRUNSCHWIG et P. PELLEGRIN, vol. II : *Les Stoïciens*, GF Flammarion, Paris 2001

MAXIME DE TYR, *Choix de conférences. Religion et philosophie*, texte établi par M. TRAPP, éd. B. PÉREZ-JEAN et F. FAUQUIER, Les Belles Lettres, Paris 2014

D. A. RUSSELL / N. G. WILSON, *Menander Rhetor*, edited with translation and commentary, Clarendon Press, Oxford 1981

OMERO

- *Iliade*, a cura di Maria Grazia CIANI, commento di Elisa Avezzù, Marsilio, Venezia 1998

- *Inni omerici* (HH), a cura di Filippo CÀSSOLA, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1975

- *Odissea*, versione di Rosa CALZECCHI ONESTI, testo greco a fronte, Einaudi, Torino 2014

PINDARO

- *Le Pitiche*, introduzione, testo critico e traduzione a cura di Bruno GENTILI, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1995

- *Tutte le opere: Olimpiche - Pitiche - Nemee - Istmiche - Frammenti*, a cura di E. MANDRUZZATO, testo greco a fronte, Bompiani 2010

PLATONE

- *Alcibiade*, in *Œuvres complètes*, t. I : *Hippias mineur - Alcibiade - Apologie de Socrate*

- *Eutyphron - Criton*, texte établi et traduit par Maurice CROISSET (1920), Les Belles Lettres, Paris 1985

- *Apologia di Socrate*, traduzione e note a cura di Elisa AVEZZÙ, testo greco a fronte, Marsilio, Venezia 1993

- *Cratyle*, in *Œuvres complètes*, t. V, 2^e partie, texte établi et traduit par Louis MÉRIDIER, Les Belles Lettres, Paris 1961

- *Fedone*, introduzione, premessa al testo e note di Alessandro Lami, traduzione di Pierangelo FABRINI, testo greco a fronte, BUR, Milano 1996

- *Fedro*, a cura di Roberto VELARDI, testo greco a fronte, BUR, Milano 2010

- *Gorgia*, traduzione e introduzione di Francesco ADORNO, testo greco a fronte, Laterza, Roma-Bari 2010

- *Il Simposio*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Rossana ARCIONI, testo greco a fronte, Edizioni dell'Ateneo, Roma 2003

- *Ione*, in *Ippia maggiore - Ippia minore - Ione - Menesseno*, a cura di Bruno CENTRONE, Traduzione e note di Federico M. Petrucci, testo greco a fronte, Einaudi, Torino 2012

- *La Repubblica*, traduzione di Franco Sartori, introduzione di Mario VEGETTI, note di Bruno Centrone, testo greco a fronte, Laterza, Roma-Bari 1997

- *Le Banquet*, in *Œuvres complètes*, t. IV, 2^e partie, texte établi et traduit par Paul VICAIRE, introduction de Léon Robin, Les Belles Lettres, Paris 1989

- *Ménexène* in *Œuvres complètes*, t. V, 1^{re} partie : *Ion – Ménexène - Eutydème*, texte établi et traduit par Louis MÉRIDIER, Les Belles Lettres, Paris 2003
- *Menone*, traduzione e introduzione di Francesco ADORNO, testo greco a fronte, Laterza, Roma-Bari 2007
- *Politico*, traduzione e introduzione di Paolo ACCATTINO, testo greco a fronte, Laterza, Roma-Bari 1997
- *Second Alcibiade*, in *Œuvres complètes*, t. XIII, 2^e partie : *Dialogues Suspects*, texte établi et traduit par Joseph SOUILHÉ, Les Belles Lettres, Paris 1962
- *Sofista*, a cura di Francesco FRONTEROTTA, testo greco a fronte, BUR, Milano 2007
- *Teeteto*, traduzione e note di Manara VALGIMIGLI, introduzione e note aggiornate di Anna Maria Ioppolo, testo greco a fronte, Laterza, Roma-Bari 2006

UNTERSTEINER M., *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1949

—, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1956

2) *Dizionari e opere di consultazione*

CHANTRAINE P., *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968

DÖDERLEIN L., *Homerisches Glossarium I*, Enke Signatur, Erlangen 1850

Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, hrsg. v. Hubert CANKIK und Helmuth SCHNEIDER, Metzler Verlag, Stuttgart / Weimer 1996ss.

ERNOUT A. / MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1959

FRISK H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1954-72

Lexicon Iconographicum Mythologiae classicae, Artemis Verlag, Zürich / München, 1981-1999

LIDDELL H. G. / SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1977

POKORNY J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 voll., Franke, Bern / München 1948-69

WISSOWA G. et al. (hrsg.), *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften, Neue Bearbeitung*, 1893-1980

3) *Studi*

AGAMBEN G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer, II. 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2009

ADORNO Th., *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins*, in «Neue Rundschau», n. LXXV, 1964; rist. in Id., *Noten zur Literatur III, Gesammelte Schriften*, Bd. XI, Suhrkamp, Frankfurt 1974

ALESSANDRELLI M., *Il problema del λεκτόν nello Stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Olschki Editore, 2013

AMICI M., *Il Cratilo di Platone crogiolo concettuale della filosofia del linguaggio da Omero alle attuali teorie lessicologiche*, in «Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di Lettere Filosofia e Belle Arti», n. LXXII, 1996

AMMELBURGER G., *Bejahungen: Zur Rhetorik des Rühmens bei Rainer Maria Rilke*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 1995

ASSAËL J., *Tisser un chant, d'Homère à Euripide*, in «Gaia», n. 6, 2002

AUBRIOT-SÉVIN D., *L'invocation au(x) dieu(x) dans la prière grecque : contrainte, persuasion, ou théologie ?*, in N. BELAYCHE / P. BRULÉ (éd.), *Nommer les dieux: Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Brepols Presses Universitaires de Rennes, Turnhout 2005

—, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.*, Maison de l'Orient Méditerranéen-de Boccard, Lyon-Paris 1992

AUSFELD K., *De Graecorum precatationibus quaestiones*, in «Jahrbücher für Klassische Philologie», n. 28 Supplement-Band, v. 2, Leipzig 1903

- AUSTIN J. L., *How to Do Things With Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Clarendon Press, Oxford 1962
- BABUT D., *La religion des philosophes grecs de Thalès jusqu'aux Stoïciens*, PUF, Paris 1974
- , *L'idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane*, in *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*, De Boccard, Paris 1994
- BALDI I., *Gli Inni di Sinesio di Cirene. Vicende testuali di un corpus tardoantico*, De Gruyter, Berlin 2012
- BARNES J., *Logic and the Imperial Stoa*, Brill, Leiden / New York / Köln 1997
- BARWICK K., *Ernst Sittig: Das Alter der Anordnung unserer Kasus und der Ursprung ihrer Bezeichnung als „Fälle“*, in «Gnomon», n. IX, 1933
- BAILLY J.-Ch., *La fin de l'hymne*, Christian Bourgois éditeur, 1991
- BELAYCHE N. / BRULÉ P. / FREYBURGER G. et al. (éd.), *Nommer les dieux : Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Brepols Presses Universitaires de Rennes, Turnhout 2005
- BÉNATOUÏL Th., *Faire usage : La pratique du stoïcisme*, Vrin, Paris 2006
- , *Logos et scala naturae dans le stoïcisme de Zénon à Cléanthe*, in «Elenchos», n. 23, 2002
- BENVENISTE E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome I : Économie, Parenté, Société ; Tome II : Pouvoir, droit, religion*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969
- , *Problèmes de linguistique générale*, 2 vll., Gallimard, Paris 1966
- BICKEL E., *Platonisches Gebetsleben*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», n. XXI, 1908
- BIELEFELD E., *Götterstatuen auf attischen Vasenbildern*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz-Arndt-Universität Greifswald», n. 4-5, 1954/5
- BIGNONE E., *Studi sul pensiero antico*, Loffredo, Napoli 1938
- BONA G., *ΛΟΓΟΣ e ΑΙΗΘΕΙΑ nell'Encomio di Elena di Gorgia*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», n. 102, 1974, pp. 5-33
- BONHÖFFER A., *Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie* (1890), repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1968

- BOWERSOCK G. W., *Plutarch and the Sublim Hymn of Ofellius Laetus*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», n. 22, 1982
- BRANCACCI A., *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Bibliopolis, Napoli 1990
- BRÉHIER L., *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, PUF, Paris 1951
- , *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, éd. Picard, Paris 1908
- BRUIT-ZAIDMAN L., *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris 2001
- BOUCHON R., BRILLET-DUBOIS P. et LE MEUR-WEISSMAN N. (éd.), *Hymnes de la Grèce antique. Approches littéraires et historiques*, Actes du colloque international de Lyon, 19-21 juin 2008, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon 2012
- BURKERT W., *Herodot über die Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem*, in «Museum Helveticum», 42, 1985
- BURKERT W. / STOLZ F. (hrsg.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1994
- CAGNI L., *L'inno in area mesopotamica*, in CASSIO A. C. / CERRI G. (a cura di), *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un colloquio*, Napoli 21-24 ottobre 1991, «A.I.O.N. Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria», XIII, 1991, Roma
- CALAME C., *Procédures hymniques dans les vers des sages cosmologues : pragmatique de la poésie didactique (d'Hésiode et Théognis à Empédocle et Parménide)*, in BUCHON / BRILLET-DUBOIS / LE MEUR-WEISSMAN (éd.), *Hymnes de la Grèce antique*, 2012
- CARCHIA G., *Introduzione a OTTO W. F., Il poeta e gli antichi dèi*, Zandonai, Rovereto 2008
- , *La favola dell'essere. Commento al Sofista*, Quodlibet, Macerata 1997
- , *L'estetica antica*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999
- CASSIN B., *L'Effet sophistique*, Gallimard, Paris 1984
- CASSIRER E., *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (1925)*, in Id., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956, tr. It. *Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dèi*, trad. di V. E. ALFIERI, Il Saggiatore, Milano 1961

- CASSIO A. C. / CERRI G. (a cura di), *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un colloquio*, Napoli 21-24 ottobre 1991, «A.I.O.N. Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria», XIII, 1991, Roma
- CÀSSOLA F. (a cura di), *Inni omerici*, introduzione generale di F. CÀSSOLA, Fondazione Lorenzo Valla: Mondadori 1975
- COLACLIDÈS P., Ἦχου μίμημα, in «Glotta», n. 46, 1968
- COLARDEAU Th., *Étude sur Épictète* (1903), nouvelle éd. par J.-B. Gourinat, éd. Encre Marine, Fougères, 2004
- COLLI G., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975
- COMELLA J. P., *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial. Dès Lettres à Lucilius de Sénèque aux Pensées de Marc-Aurèle*, Brepols 2014
- CORSINI, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Giappichelli, 1962
- COSERIU E., *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau*, A. Francke Verlag, Tübingen-Basel 2003
- CUMONT F., *Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon*, in «Revue de Philologie, de littérature et d'Histoire Ancienne», n. 43, 1919
- DEICHGRÄBER K., *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, in «Philologus», n. 88, 1933
- DELATTE A., *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris 1922
- DERENNE E., *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècle av. J.-C.*, Liège-Paris 1930
- DES PLACES E., *La Religion Grecque : Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Picard, Paris 1969
- , *Syngeneia : La parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la Patristique*, Klincksieck, Paris 1964
- DETIENNE M., *Compte-rendu : D. Babut, La religion des philosophes grecs de Thalès jusqu'aux Stoïciens*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», n. 40, 1975
- , *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, François Maspero, Paris 1967
- DIANO C., *Il contributo siceliota alla storia del pensiero greco*, in Id., *Saggezza e poetiche degli antichi*, Neri Pozza Editore, 1968

- DIELS H., *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, hrsg. v. W. BURKERT, Hildesheim 1969
- DIÈS A., *Le Dieu de Platon*, in Id., *Autour de Platon*, Beauchesne, Paris 1927
- DIRKZWANGER A., *Ein Abbild der Gottheit haben und weiteres zum Kleanthes-Hymnus*, in «Rheinisches Museum für Philologie», n. 123, 1980
- DONATI M., *Il vocativo nel processo identitario dell'interazione linguistica. Prospettive dalle lingue classiche*, Lincom 2013
- DORIVAL G., *Modes of Prayer in Hellenic Tradition*, in J. DILLON / A. TIMOTIN, *Platonic Theories of Prayer*, Brill, Leiden 2016
- DUHOT J.-J., *Épictète et la sagesse stoïcienne*, Bayard Éditions, Paris 1996
- DUMÉZIL G., *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de Louange et de Blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Gallimard, Paris 1943
- DURANTE M., *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1976
- EHRlich H., *Noch einmal ὕμνος*, in «Rheinisches Museum für Philologie», n. LXII, 1907
- ERLER M., *Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars*, in G. SEEL / F. BRUNNER (éd.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Ed. du Grand Midi, 1987
- FAHR W., *θεοὺς νομίζειν. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Olms, Hildesheim 1969
- FANO G., *Il problema dell'origine e della natura del linguaggio nel «Cratilo» platonico*, in «Giornale di Metafisica», n. 10, 1955
- FABRO C., *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979
- FÄRBER H., *Die Lyrik in der Kunsttheorie der Antike*, Neuer Filser-Verlag, München 1936
- FERRANDO M., *Hermann Usener: dalla filologia alla morfologia della religione*, introduzione a Hermann USENER, *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, tr. it. e cura di M. FERRANDO, Morcelliana, Brescia 2008
- FESTA N., *Ortodossia e propaganda nello stoicismo antico*, in AA. VV., *Mélanges offerts à M. Octave Navarre par ses élèves et ses amis*, Privat, Toulouse 1935

- FESTUGIÈRE A. J., *ANΘ' ΩN*, *La formule "en échange de quoi" dans la prière grecque hellénistique*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», n. 60, 1976
- , *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris 1950
- , *Épicure et ses dieux*, PUF, Paris, 1946; tr. it.: *Epicuro e i suoi dèi*, Calstelvecchi-Lit Edizioni, Roma 2015
- , *La révélation d'Hermès trismégiste* (4 voll.), vol. II : *Le dieu cosmique*, J. Gabalda, Paris 1949-54
- FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet : Cours au Collège de France (1981-1982)*, Gallimard-Seuil, 2001
- , *Leçons sur la volonté de savoir : Cours au Collège de France (1970-71)*, Gallimard-Seuil, 2011
- FRÄNKEL H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, zweite, überarbeitete Auflage, München 1962
- FREDE M., *La théologie stoïcienne*, in G. Romeyer DHERBEY / J.-B. GOURINAT (éd.), *Les Stoiciens*, Vrin, Paris 2005
- FURLEY W. D., *Types of Greek Hymns*, in «Eos», n. 81, 1993
- FURLEY W. D. / BREMER J. M., *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, 2 voll., Tübingen 2001
- GALLAVOTTI C., *Sulle classificazioni dei generi letterari nell'estetica antica*, in «Athenaeum», n. VI, 1928
- GAMBARARA D., *Alle fonti della filosofia del linguaggio. «Lingua» e «nomi» nella cultura greca arcaica*, Bulzoni Editori, Roma 1984
- GENETTE G., *L'éponymie du nom ou le cratylisme du Cratyle*, in «Critique», n. 28, 1972
- GENTILI B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Editori Laterza, 1984
- GERNET L. / BOULANGER A., *Le génie grec dans la religion* (1930), Albin Michel, Paris 1970
- GIGON O., *Die Theologie der Vorsokratiker*, in AA. VV., *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon, Entretiens sur l'antiquité classique*, Fondation Hardt, Genève 1954

- GIORDANO D., *Inni filosofici greci*, Alfa, Bologna 1957
- GLEI R., *The Zeus Hymnus des Kleanthes. Ansätze zu einer philosophischen Theo-Logie*, in L. Hagemann, E. Pulsfort (hrsg.), „Ihr alle aber seid Brüder“. *Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag*, Echter Verlag, Würzburg 1990
- GOEKEN J., *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Brepols 2012
- GOLDSCHMIDT V., *La religion de Platon*, PUF, Paris 1950
- , *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1953
- , *Théologia*, in «Revue des Études Grecques», t. 63, 1950
- GOURINAT J.-B., *La dialectique des Stoïciens*, Vrin, Paris 2000
- GRAF F., «Gebet», in *Der Neue Pauly*, Bd. 4, 1998
- , *Prayer in Magical and Religious Ritual*, in Ch. A. FARAONE, D. OBBINK (ed.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York, 1991
- GUILLAUME G., *Leçons de linguistique*, 1948-49, Série C, Presses Universitaires de Lille & Les Presses de l'Université Laval, Québec / Lille 1982
- HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris 1995
- , *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in «Museum Helveticum» n. 36. 4, 1979
- , *Physique et poésie dans le Timée de Platon*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», n. 115, 1983
- , *Préface* a COLARDEAU Th., *Étude sur Épictète*, 2004
- HADOT I. / HADOT P., *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité : L'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien*, Livre Poche, 2004
- HEIDEGGER M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Bd. 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981
- , *Hölderlins Hymne »Andenken«*, in *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Bd. 52, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982
- , *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, in *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen*, Bd. 39, Klostermann, Frankfurt am Main 1999

- , *Platon: Sophistes*, in *Gesamtasugabe II. Abt.: Vorlesungen 1919-1944*, Bd. 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992
- HEILER F., *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (1919), unveränderter Nachdruck nach der 5. Auflage mit Literaturergänzungen, 1969
- HELLINGRATH N. von, *Hölderlin-Vermächtnis. Forschungen und Vorträge. Ein Gedenkbuch zum 14. Dezember 1936*, Bruckmann, München 1936
- HJELMSLEV L., *La catégorie des cas* (1935), Fink Verlag, München 1972
- HOFFMANN E., *Die Sprache und die archaische Logik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1925
- HOFFMANN Ph., *Science théologique et foi selon le commentaire de Simplicius au De caelo d'Aristote*, in E. Coda, C. Martini Bonadeo, *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris 2014
- HOFMANN E., *Qua ratione ἔπος, μῦθος, αἴνος, λόγος in antiquo Graecorum sermone adhibita sint*, diss. Göttingen 1922
- IERODIAKONOU K., *The Philosopher as God's Messenger*, in Th. SCALTSAS / A. S. MASON (ed.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, 2007
- ILDEFONSE F., *Il y a des dieux*, PUF, Paris 2012
- , *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Vrin, Paris 1997
- , *Les Stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Les Belles Lettres, Paris 2000
- IMMISCH O., *Gorgiae Helena recognovit et interpretatus est Otto Immisch*, Berlin und Leipzig, 1927
- ISNARDI PARENTE M., *Lo stoicismo ellenistico*, Laterza, Roma-Bari 1993
- JAEGER W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1923
- , *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1953
- JAGU A., *Épictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la morale des Entretiens*, Vrin, Paris 1946
- JAMES A. W., *The Zeus Hymns of Cleanthes and Aratus*, in «Antichthon», n. 6, 1972

- JOLY H., *Le renversement platonicien : logos, épistémè, polis*, Vrin, Paris 2001
- KATZ J., *Μῆνιν ἄειδε, θεά and the Form of the Homeric Word for 'Goddess'*, in D. GUNKEL / O. HACKSTEIN (eds.), *Language and Meter*, Brill, Leiden, 2018
- KERÉNYI K., *Scritti italiani (1955-1971)*, Guida Editori, Napoli 1993
- , *Vom Wesen des Festes*, in Id., *Die antike Religion. Ein Entwurf von Grundlinien*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf / Köln, 1952
- KERN O., *Die Religion der Griechen*, vol. I-III, Weidmann, Berlin 1926-8
- KOCH D. / MÄNNLEIN-ROBERT I. / WEIDTMANN N. (hrsg.), *Platon und die Sprache*, Antike-Studien Bd. 4, Attempto Tübinger Phänomenologische Bibliothek, Tübingen 2016
- KRANZ W., *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken*, hrsg. v. E. Vogt, Carl Winter, Heidelberg 1967
- LA BUA G., *L'inno nella letteratura poetica latina*, ed. Gerni, San Severo 1999
- LACHENAUD G., *Les routes de la voix. L'Antiquité grecque et le mystère de la voix*, Les Belles Lettres, Paris 2013
- LATTE K., «Themis», in *Pauly-Wissowa*, Bd. V. 2 (1934), 1973
- LAURENTI R. (a cura di), *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*, 2 voll., Loffredo, Napoli 1987
- LAVECCHIA S., *Poesia e cosmopoiesi. Sulle fonti della scrittura filosofica in Platone*, in *Κόσμος ἐπέων. Studi offerti a Franco Ferrari*, a cura di L. BATTEZZATO / G. B. D'ALESSIO, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», n. 76, 2016
- , *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006
- LEHMANN Y. (éd.), *L'hymne antique et son public*, Brepols, Turnhout 2007
- LEROUX G., *Les dieux, la divinité, le « dieu ». Mythologie, théologie et métaphysique chez Platon*, in LANGLOIS L., ZARKA Y. (éd.), *Les philosophes et la question de Dieu*, PUF, Paris 2006
- LEROY M., *Etymologie et linguistique chez Platon*, in «Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique», n. 54, 1968
- LÉTOUBLON F., *Commencer à chanter*, in R. BOUCHON / P. BRILLET-DUBOIS / N. LE MEUR-WEISSMAN (éd.), *Hymnes de la Grèce antique*, 2012

- LÉVY C. / PERNOT L. (éd.), *Dire l'évidence : philosophie et rhétorique antiques*, Actes du Colloque de Creteil et de Paris, L'Harmattan, Paris 1997
- LUCE J. V., *Plato on truth and falsity in names*, in «Classical Quarterly», n. 19, 1969
- MARCOVICH M., *Marcus Aurelius 4.23 and Orphic Hymn 10*, in «The American Journal of Philology», Vol. 96. 1, 1975
- , *On the origin of Seneca's Ducunt*, in «Classical Philology. A journal devoted to reaserch in classical antiquity», n. LIV, 1959
- MAUSS M., *La prière*, in Id., *CEuvres I : Les fonctions sociales du sacré*, Les Éditions de Minuit, 1968
- MEIJER, *Γέρας in the Hymn of Cleanthes on Zeus*, in «Rheinisches Museum für Philologie», n. 129, 1986
- MELANDRI E., *I generi letterari e la loro origine* (1980), Quodlibet, Macerata 2014
- MENZER P. (hrsg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, R. Heise, Berlin 1924
- MEYER H., *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung*, Verlag Konrad Triltsch, Würzburg 1933
- MEUNIER M., *Aristote, Cleanthe, Proclus. Hymnes philosophiques*, L'Artisan du Livre, Paris 1936
- MIKECIN I., *Bewegung und Sprache bei Platon*, in D. KOCH / I. MÄNNLEIN-ROBERT / N. WEIDTMANN (hrsg.), *Platon und die Sprache*, Antike-Studien Bd. 4, Attempto Tübinger Phänomenologische Bibliothek, Tübingen 2016
- MORESCHINI C., *Innografi*, in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Marzorati, Milano 1980
- MOUZE L., *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Lille 2005
- MUELLNER L. C., *The Meaning of Homeric εὔχεται Through Its Formulas*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 13, Bcvar, Innsbruck 1976
- NAGY G., *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore and London 1979
- NESTLE W., *Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles*, De Gruyter, Berlin und Leipzig 1933
- NEUSTADT E., *Der Zeushymnos des Kleanthes*, in «Hermes», n. 66, 1931

- NORDEN E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956
- , *Die Antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bd., Teubner, Leipzig 1898 (Neudruck De Gruyter 1995)
- OGILVIE R. M., *The Romans and their Gods in the Age of Augustus*, London 1969
- OGNIBÉNINE B., *La deixis et l'interlocution dans les hymnes védiques*, in Y. LEHMANN (éd.), *L'hymne antique et son public*, 2007
- OTTO W. F., *Der Dichter und die alten Götter*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1942; ed. it. *Il poeta e gli antichi dèi*, Zandonai, Rovereto 2008
- , *Der Mythos und das Wort*, in Id., *Das Wort der Antike*, Klett, Stuttgart 1962
- , *Gesetz, Urbild und Mythos*, Klett, Stuttgart 1951
- , *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Rowohlt, Hamburg 1956
- PAGLIARO A., *Il Cratilo di Platone*, in «Dioniso», n. 15, 1952
- PASQUALINO F., *A proposito della storia come linguaggio: Per il Congresso filosofico di Messina 1948*, Tip. Vita, Caltagirone 1948
- PATZER, *Παρωδός*, in «Hermes», n. LXXX, 1952
- PENGLASE C., *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, Routledge, London 1994
- PERNOT L., *Hymne en vers ou hymne en prose ? L'usage de la prose dans l'hymnographie grecque*, in LEHMANN (éd.), *L'hymne antique et son public*, 2007
- , *Le lieu du nom (τόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος) dans la rhétorique religieuse des Grecs*, in N. BELAYCHE / P. BRULÉ / G. FREYBURGER et al. (éd.), *Nommer les dieux : Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Brepols Presses Universitaires de Rennes, Turnhout 2005
- , *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 tomes, Institut d'études augustiniennes, Brepols, Paris 1993
- PETIT A., *Le silence pythagoricien*, in C. LÉVY / L. PERNOT (éd.), *Dire l'évidence : philosophie et rhétorique antiques*, Ed. L'Harmattan, Montréal / Paris 1997
- PFEIFFER R., *History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the end of the Hellenistic Age*, Clarendon Press, Oxford 1968; trad. it. *Storia della filologia classica: dalle origini all'età ellenistica*, Macchiaroli, Napoli 1973

- POHLENZ M., *Kleanthes' Zeushymnus*, in «Hermes», n. 75, 1940
- , *Kleine Schriften*, Hrsg. von Heinrich DÖRRIE, G. Olms, Hildesheim 1965
- PORTULAS J., *Lectura de Pindar*, Barcellona 1977
- , *Lode poetica e encomio sofistico: la verità di Pindaro e quella di Gorgia*, in «Lexis», n. 7/8, 1991
- PULLEYN S., *Prayer in Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1997
- , *The Power of Names in Classical Greek Religion*, «Classical Quarterly», n. 44, 1994
- RATSCHOW C. H., “Gebet I”, in *Theologische Realenzyklopädie*, XII, 1984
- RENOU L., *Introduction a Hymnes spéculatifs du Véda*, Gallimard, Paris 1956
- RICHARDSON N. J. (ed.), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974
- RILKE R. M., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Rilke-Archiv, Ruth Sieber-Rilke, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1955-66
- ROMANO F., *Proclo lettore e interprete del Cratilo*, in J. PÉPIN / H.-D. SAFFREY (éd.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens*, Actes du Colloque international du CNRS, Paris 1987
- RUDHARDT J., *Quelques réflexions sur les hymnes orphiques*, in P. BORGEAUD (éd.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Paris, 1991
- , *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Picard, Paris 1992
- DE SAUSSURE F., *Cours de linguistique générale*, Editions Payot, Paris 1962; trad. it. a cura di Tullio de Mauro, *Corso di linguistica generale*, Editori Laterza, Bari 1967
- SCHEID J. / SVENBRO J., *Les Götternamen de Hermann Usener : une grande théogonie*, in *Nommer les dieux*, 2005
- , *Le Métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Editions de la Découverte, Paris, 1994
- SCHELER M., *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit (1912-14)*, in Id., *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. v. M. Scheler, 2. Erweit. Aufl. Bern 1957

- SCHELLING F., *Über die Gottheiten von Samothrake*, in *F. W. J. Schellings Sämtliche Werke*, Cotta'scher Verlag, Stuttgart / Augsburg 1856-61
- SCHMID W., Ὕμνος, in «Rheinisches Museum für Philologie», n. 61, 1906
- SCHMIDT M., «θέμις, Θέμις», in *Lexikon des frühgriechischen Epos*, a cura di B. Snell et al., vol. II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955
- SCHRIJVERS P. H., *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Hakkert, Amsterdam 1970
- SCHUBERT, *Was bedeutet strepitus?*, in «Glotta», n. 86, 2010
- SCHÜBLER W., *Philosophie de la prière*, in «Revue des sciences religieuses», 84. 3, 2010
- SCHWARZ-LINDER S., *The 108 Names of the Goddess Tripurā in the Māhātmyakhaṇḍa of the Tripurārahasya*, in Teun GOUDRIAAN (ed.), *The Sanskrit Tradition and Tantrism*, E. J. Brill, Leiden / New York / København / Köln, 1990
- SLINGS S. R., *Θέμις im Hymnos des Kleanthes*, in «Rheinisches Museum für Philologie», n. 125, 1982
- SMYTH H. W., *Greek Melic Poets*, Biblo and Tannen, New York 1963
- SQUILLANTE M., *La nominatio nella tradizione retorica e nella manualistica della tarda latinità*, in N. BELAYCHE / P. BRULÉ / FREYBURGER G. et al. (éd.), *Nommer les dieux : Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Brepols Presses Universitaires de Rennes, Turnhout 2005
- THOM J. C., *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation and Commentary*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2005
- UNTERSTEINER M., *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Sichirillo e M. Venturi Ferriolo, Istituto Editoriale Cisalpino - La Goliardica, Milano 1980
- USENER H., *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (1896), Verlag Schulte-Bulmke, Frankfurt a. M. 1948
- VAN DEN BERG R. M., *Proclus' Hymns : Essays, Translations, Commentary*, Brill, Leiden 2001
- VAN DEN HORST W., *Silent Prayer in Antiquity*, in «Numen», n. 41, 1994
- VELARDI R., *Le origini dell'inno in prosa tra V e IV secolo a. C. Menandro Retore e Platone*, in *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico*, «AION», n. 13, 1991

- , *Parola poetica e canto magico nella teoria gorgiana del discorso*, in *Lirica greca e latina. Atti del convegno di studi polacco-italiano, Poznan 2-5 maggio 1990*, «A.I.O.N. Annali dell'istituto universitario orientale di Napoli», n. XII, 1990
- VERBEKE G., *Kleanthes van Assos*, Flemish Academy, Bruxelles 1949
- VERDENIUS W. J., *Platons Gottesbegriff*, in AA. VV., *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon, Entretiens sur l'antiquité classique*, Fondation Hardt, Genève 1954
- VERNANT J. P., *Les origines de la pensée grecque*, P.U.F., Paris 1962
- VERSNEL H. S. (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspect of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981
- VICAIRE P., *Platon critique littéraire*, Klincksieck, Paris 1960
- VOS H., «*ῥέμης*», *Biblioteca Classica Vangorcumiana 7*, Utrecht 1956
- WACKERNAGEL J., *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, Emil Birkhäuser, Basel 1925
- WILAMOWITZ U. V., *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, Teubner, Leipzig / Berlin 1912
- , *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, vol. II, Weidmann, Berlin 1924
- WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung* (1922), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1963
- WÜLFING P., *Hymnos und Gebet. Zur Formengeschichte der älteren griechischen Hymnendichtung*, in «*Studii Clasice*», n. XX, 1981
- WÜNSCH, «*Hymnos*», in *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung* 9.2, 1916
- ZUNTZ G., *Griechische philosophische Hymnen*, aus dem Nachlaß hrsg. von Hubert Cancik und Lutz Käppel, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2005
- , *Vers 4 des Kleanthes-Hymnus*, in «*Rheinisches Museum für Philologie*», n. 122, 1979

[*ABSTRACT*]

La tesi intende mostrare e discutere l'esigenza, espressa da alcuni filosofi greci e in particolare dagli esponenti dello stoicismo antico, di concepire l'inno come forma ideale della filosofia. L'ipotesi è che quella esigenza, tutt'altro che contingente, sia in verità essenziale alla determinazione della concezione stessa della filosofia e del suo rapporto con il linguaggio.

Il lavoro è suddiviso in tre parti, precedute da un'introduzione e seguite da una breve conclusione.

L'introduzione è finalizzata alla contestualizzazione, a un tempo storiografica e teorica, della tesi proposta. Vengono elencate e discusse le numerose evidenze che hanno condotto all'avvio della ricerca. Vengono precisati i termini nei quali è inteso l'inno rispetto alla filosofia (non semplicemente come genere poetico-religioso riconoscibile in un canone, ma come carattere, il carattere "innico"). Vengono presi in considerazione i lavori più rilevanti sul nesso essenziale tra la filosofia (in generale) e l'inno (non trascurando le posizioni contemporanee), e poste a critica le loro carenze. È infine motivata la scelta di circoscrivere l'analisi al mondo greco antico.

I. La prima parte, articolata in quattro capitoli, è dedicata all'analisi specifica delle parti testuali in cui l'esigenza dell'inno per la filosofia emerge con più evidenza.

Nel capitolo primo sono indicati e discussi i luoghi in cui, tra i dialoghi platonici, l'inno sembra emergere come una forma della parola sempre anelata, esplicitamente elevata a linguaggio ideale della filosofia. Nel capitolo secondo è proposta una lettura dell'*Inno a Zeus* composto dal filosofo stoico Cleante. Un'analisi specifica del suo contenuto, in particolare della prima e delle ultime due strofe, chiarisce i termini nei quali Cleante definisce il «rivolgersi a Zeus» a mezzo di un inno una "*themis*" per il filosofo («ciò che si deve o che si conviene»). A partire dall'*Inno a Zeus*, viene proposto un approfondimento di alcune tematiche caratteristiche del pensiero stoico ed emergenti dall'analisi del testo cleanteo, attraverso il ricorso ai frammenti del corpus antico e il confronto con la storiografia recente: la definizione di "uomo"; quella di "filosofo" e quella di "saggio"; la connessa concezione della conoscenza; la concezione del divino e del *logos*. Il capitolo si conclude con una serie di questioni aperte, relative al nesso tra

filosofia, inni e logos, che il testo di Cleante, confrontato con la dottrina stoica generale, pone al lettore.

Il terzo capitolo è concepito come specificazione delle questioni emerse nei primi due e come tentativo di formulare alcune ipotesi preliminari. Ne costituisce oggetto principale l'analisi di alcuni capitoli delle *Diatriba* di Epitteto. Con Epitteto, l'esigenza dell'inno per la filosofia viene rafforzata e specificata; essa assume una caratteristica connotazione etica e, al contempo, viene ancorata a una specifica forma del *logos*. Il capitolo, che lascia intravedere alcuni possibili risultati dell'intera ricerca, si conclude con la posizione di una domanda interna al testo di Epitteto: «*tis logos?*» – quale logos è adatto alla vocazione innica della filosofia? Conclude la sezione un quarto capitolo, in cui è affrontato il rapporto, nel mondo antico, tra filosofia e concezione poetica della divinità.

II. La seconda parte, che si compone di due capitoli, è concepita come tentativo di rispondere alla decisiva questione con cui si è conclusa la prima parte. L'analisi ha per oggetto l'inno stesso, inteso in generale come componimento poetico, e per obiettivo la determinazione di cosa ne costituisca il carattere proprio (il *logos*) nell'antichità greca. Subito emerge la difficoltà di definire l'inno: esso è inteso ora come mero elogio al dio; ora come preghiera. I due capitoli tentano dunque preliminarmente di sgomberare il campo da questi adombramenti, ricorrendo soprattutto al corpus letterario antico e coinvolgendo ogni volta la riflessione filosofica sia sugli encomi che sulla preghiera. Sono evidenziati i punti critici che la filosofia antica, in modo abbastanza uniforme, sollevò nei confronti dei due generi, e sono accennate alcune possibili ipotesi su cosa sia un inno in controllo agli encomi e alle preghiere.

III. La terza parte, infine, affronta direttamente il corpus innodico dell'antichità (inni poetici, inni culturali, gli stessi inni filosofici), e la relativa critica antica e moderna, al fine di formulare un'ipotesi su cosa costituisca in definitiva il proprio dell'inno. Il fine è tentare di ricongiungere le prime due e proporre una soluzione alla questione principale: cosa spinse Platone, Cleante ed Epitteto e, con loro, una parte dei filosofi antichi, a individuare nell'inno la forma ideale per la filosofia?

Avendo individuato gli elementi che costituiscono l'inno e lo distinguono dagli altri generi (enumerazione dei nomi divini; elemento vocativo; autoriferimento della parola), è condotta un'analisi della rilevanza filosofica di ciascuno di questi elementi e verificata la loro pertinenza nella concezione antica della filosofia e del linguaggio.

La conclusione, dopo aver ripercorso sinteticamente il percorso compiuto ed elencato i risultati raggiunti, pone in evidenza le questioni lasciate aperte e non esita a porre l'attenzione sui punti critici rimasti irrisolti e sui possibili sviluppi futuri della ricerca (tra cui l'analisi della trasformazione della funzione dell'inno nei filosofi neoplatonici e lo studio dell'inno cristiano e della sua presenza nella filosofia medievale).

Originalità del lavoro

Il lavoro affronta per la prima volta in modo sistematico l'esigenza, espressa in generale da molta filosofia, e in particolare dalla filosofia antica, di comporre inni alle divinità caricandoli di un significato filosofico. I pochissimi studi precedenti interamente dedicati a questo aspetto si limitano a un resoconto formale e, al più, a precisazioni filologiche, per quanto preziose. È il caso del testo *Aristote, Cléanthe, Proclus: Hymnes philosophiques*, ed. L'artisan du Livre, Paris 1935, di Mario Meunier, nonché del breve volume in lingua italiana *Inni filosofici greci*, Alfa, Bologna 1957, di Davide Giordano. Entrambi sono concepiti come brevi antologie, appena commentate, degli inni attribuiti ai filosofi antichi, ma vi è escluso ogni intento critico e ogni ricerca dei fondamenti teorici. Persino il lavoro, certamente pionieristico, di Günther Zunz, *Griechische philosophische Hymnen*, Mohr Siebeck Tübingen, 2005 (postumo), che riproduce gli appunti dei seminari tenuti dal filologo a Tubinga negli anni '70, non riesce ad andare oltre una mera ricognizione dell'esigenza innica riscontrabile nel mondo antico, e il suo apporto supera appena una pure eccellente antologia dei luoghi testuali coinvolti. Ancora alcuni saggi più brevi hanno riconosciuto e sostenuto l'importanza di questo elemento, senza tuttavia addentrarsi nella ricerca delle ragioni sottese né dedurre una prospettiva interpretativa sulla filosofia coinvolta: è il caso, ad es., di Deichgräber, autore di *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, in «Philologus», 1933, che ha il merito sia di scovare il carattere innico nelle prose filosofiche arcaiche, che di intuirne la natura propria, non spingendosi tuttavia oltre; o ancora di van den Berg, che affronta la questione generale nella sua introduzione agli inni di Proclo, aprendo a percorsi di ricerca che lascia tuttavia intentati (cfr. *Proclus' Hymns. Essays, translations, commentary*, Köln 2001).

La tesi si mostra dunque originale non soltanto nella misura in cui coglie un aspetto pressoché integralmente ignorato dagli studi di filosofia antica (con l'eccezione dei pochi casi citati, che ne intuiscono l'importanza, per poi tornare a tacerne), ma in quanto rifiuta di registrarne meramente la presenza, spingendosi a ricercare le ragioni filosofiche che lo

produssero. La questione è così sottratta all'irrelevanza cui l'ha costretta la tradizione e ricondotta all'essenzialità già esplicitamente rivendicata da Platone, Cleante ed Epitteto. La ricerca dei fondamenti teorici della vocazione innica del filosofo, inoltre, avviene attraverso il costante confronto, del tutto assente nei lavori precedenti, con l'ambito letterario e quello religioso – cui appartiene inevitabilmente l'inno come genere poetico e strumento culturale. Ne risulta un lavoro che, partendo dall'espedito degli inni filosofici, ripercorre in maniera del tutto inedita gli ambiti che lo interessano, ovvero la concezione della parola nel mondo antico; quella della filosofia e, connesso a questa, il problema del suo rapporto con la divinità del mondo.

Quanto alla specifica attenzione alle filosofie coinvolte, se si escludono i pochissimi studiosi che hanno riconosciuto il peso dell'innodia tra gli scritti platonici, accennandola occasionalmente (Lavecchia; Velardi), l'analisi sembra non essere mai stata davvero affrontata al di là delle già sempre note considerazioni di Platone nei confronti della poesia. Similmente, dei moltissimi saggi dedicati all'*Inno* cleanteo, quasi nessuno sembra valicare i confini della sua problematicità filologica (connessa alla difficile ricostruzione del testo); nei pochi casi in cui ciò accade, l'inno di Cleante è ricondotto a ragioni o di ritualità religiosa o di inclinazione poetica del suo autore – non riconoscendo dunque il suo valore filosofico. Persino nel recente, ben documentato lavoro di Thom, *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, translation and commentary*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, l'inno cleanteo, analizzato a fondo, non riesce ad emergere quale elemento filosofico per eccellenza del pensiero stoico. Similmente accade per Epitteto: la sua esplicitazione del compito innico per il filosofo, pure frequentemente citata dagli studiosi, non ha condotto ad alcun lavoro di ricerca sulle sue ragioni effettive e sulle sue conseguenze sul pensiero dello stoico.

Il lavoro di tesi colma dunque queste vistose lacune, ribadendo l'evidenza dell'esigenza; restituendola alla sua antica rilevanza; rendendola intelligibile alle domande della filosofia. A differenza dei lavori che lo hanno preceduto, esso interroga di volta in volta le ragioni di Platone, di Cleante e quelle di Epitteto, ricostruisce il clima (filosofico e religioso) in cui essi produssero degli inni o ne espressero l'esigenza, e ipotizza per la prima volta l'essenzialità di questi aspetti per la filosofia.

Infine, il lavoro non si limita ad un'analisi circoscritta del corpus platonico e di quello stoico da cui prende avvio l'intera ipotesi, ma si addentra nello studio dei suoi presupposti espliciti o impliciti. In particolare, affronta, nella seconda e nella terza parte della tesi, questioni proprie alla poetica antica (che cos'è un inno; qual è la funzione della poesia in generale e quale quella degli inni in particolare; qual è la natura della lode nella parola

epica; che cosa significa pregare), sconfinando spesso nell'analisi di testi poetici arcaici come ellenistici (ad es. Omero e Callimaco), o di testi cultuali (es. le preghiere). Ciò conferisce al lavoro di tesi uno spiccato carattere interdisciplinare, coinvolgendo abbondantemente questioni di letteratura e di religione antiche, e mostrando la loro fecondità relativamente alla comprensione delle questioni filosofiche coinvolte.