

L'ANTICO SAPIENTE TRA UMANO E DIVINO

I. LA COMPETIZIONE DEI SAPIENTI

Vorrei studiare alcuni aspetti particolari del percorso teoretico dell'uomo occidentale, quali si esprimono nella figura del sapiente. Questo termine, « sapiente », indica propriamente colui che possiede la sapienza; meglio, colui che con la sapienza convive. Troviamo l'uomo-sapiente all'inizio della ricerca, all'origine dell'Occidente, prima che facessero la loro comparsa i « filosofi », cioè gli amanti della sapienza, coloro che la cercano; troviamo il sapiente, cioè, prima che la « sapienza andasse perduta », prima che fosse necessario cercarla.

Ma di che genere era, questa sapienza perduta? Essa era, come si vedrà, concessione che il dio faceva di sé a un suo devoto, patrimonio individuale di uomini spesso scontrati ed incapaci di capirsi tra loro: i sapienti sapevano riconoscersi, ma solo per sfidarsi, non per convivere. Essi rappresentavano un universo frantumato privo di una sintesi umana, un universo che si raccoglieva in unità solo nel dio, il quale, non tollerando una qualsiasi umana autonomia, impediva proprio la comunicazione della sapienza. Il dio vietava che un uomo fosse sorgente di luce per un altro uomo.

Successivamente, l'epoca dei « filosofi », che aveva perduto questa sapienza, questa partecipazione alla vita del dio, ci mostra dei « saggi » che cercano in tutti i modi di comunicare, di scoprire la sapienza l'uno nell'altro, come se ogni uomo contenesse verità. È un'epoca di *convito*, nella quale qualcuno giunge addirittura a pensare che la sapienza possa scaturire dall'unità di vita e di pensiero dei sapienti. È un'epoca di *accademie*. Anche

il dio è cambiato, è vicino; nel caso di Socrate interviene addirittura per proteggere il « filosofo » dal pericolo della non-verità.

Già nel passaggio fra questi due momenti storici, ai quali faccio cenno e che svilupperò nel corso degli articoli, si può notare una significativa corrispondenza fra l'organizzazione sociale umana, sintetizzata dai rapporti fra i sapienti e tra i filosofi, e l'organizzazione « sociale » divina, come è colta nel pensiero che i sapienti e i filosofi hanno del dio. Le due organizzazioni sono simili; ambedue cambiano cambiando d'epoca.

C'è poi una terza fase, nella quale i sapienti-filosofi realmente riescono a convivere, tutti insieme, con la sapienza ritrovata, ma anche tutta nuova e diversa. Non sono più sapienti del tipo antico, posseduti da un dio distruttivo, né filosofi che cercano senza mai trovare. È gente che cerca, perché ha trovato. Ha trovato una sapienza costruttiva.

Ogni realizzazione sociale è stata accompagnata da conoscenza.

Che cosa è stato necessario capire, per poter vivere insieme? Quali categorie di pensiero sono state acquisite, quali abbandonate?

« L'antico sapiente tra umano e divino », vuol dare un'occhiata a tutto questo, servendosi di ciò che hanno detto i sapienti stessi e i filosofi antichi, seguendo un percorso che va dalla « lotta » tra i sapienti fino al momento del tutto nuovo in cui gli uomini insieme sono generatori di sapienza.

Alle origini del pensiero occidentale è già presente l'intuizione da parte dell'uomo di una relazione dinamica interna al divino; le sue varie formulazioni, trasformantisi di continuo, agiscono sui principi organizzativi che regolano la vita sociale degli uomini e viceversa. Vita umana e vita divina si intrecciano a partire dalla comprensione dell'antico sapiente fino ad assumere la forma filosofica della relazione fra unità e molteplicità. Ma qui interessa soprattutto il periodo che precede l'uso del libro come normale strumento di comunicazione fra i ricercatori della sapienza; interessano gli uomini che in qualche modo questa sapienza già possedevano o, piuttosto, da essa erano posse-

duti; coloro i quali affidavano ancora la loro verità alla parola, che veniva così intesa come oracolo, manifestazione del divino.

Nelle parole degli antichi sapienti si nominano poche realtà, sempre le stesse: Dio, uomo, vita, morte... la loro continua ed inevitabile presenza ci dice già molto, ancora prima di considerare le affermazioni che su di esse farà il sapiente; sono in realtà non slegabili dall'uomo che le vive, nel quale diventano verità per gli altri attraverso la sua parola. Per questo è importante rispondere, per prima cosa, a questa domanda: chi è il sapiente?

Omero ce ne offre una implicita definizione parlando di Calcante:

« Calcante figlio di Testore, di gran lunga il migliore tra
 gli scrutatori di uccelli,
 che conosceva ciò che è e ciò che sarà e ciò che è stato
 prima
 e aveva guidato verso Ilio le navi degli Achei
 con la sua arte divinatoria, che Febo Apollo gli aveva
 concesso »¹.

Calcante scruta gli uccelli, esercita l'arte divinatoria; riesce, cioè, a scoprire il disegno divino dai cenni che la natura comunica. Calcante sapiente è così immerso nella vita della terra da saperne riconoscere ogni battito, d'ali o di cuore; e infatti per molti antichi sapienti ci sono giunte testimonianze di una capacità di prevedere fenomeni naturali di una certa rilevanza, come il terremoto che Anassimandro *vede prima* degli Spartani e dal quale li pone in salvo². Questi sapienti erano ascoltati e rispettati dalla comunità ma a volte il loro amore per gli uomini era accompagnato dal disprezzo per la loro stoltezza: è

¹ Omero, *Iliade*, I, 69-72, in G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1977, 2 A 1 (d'ora in poi con la sigla SG seguita dal numero d'ordine).

² Cf. Cicerone, *Sulla divinazione*, I, 50, 112, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1975, 12 A 5; trad. di R. Laurenti (d'ora in poi con la sigla PS seguita dal numero d'ordine; il traduttore verrà citato solo la prima volta).

sufficiente la presenza di Eraclito a Efeso per costringere al ritiro l'esercito assediante e salvare la città³, eppure egli preferisce giocare a dadi coi fanciulli piuttosto che occuparsi del governo, e si ritira a vivere sui monti *non sopportando più gli uomini*⁴.

Questo distacco del sapiente dalla moltitudine, così chiaro in Eraclito, era ben percepito dalla massa, che lo ascoltava e lo rispettava, sí, ma minacciava il sapiente con la sua incomprendimento: alcuni ritennero che l'oscurità del libro di Eraclito fosse dovuta al suo timore che una forma semplice lo esponesse al disprezzo della folla⁵. Dunque il sapiente, se da una parte si cala profondamente nella vita che è comune a tutti, vive contemporaneamente l'esperienza di un isolamento rivelante la rara elezione che lo strappa agli uomini e lo avvicina al dio.

Calcante, in quanto sapiente, varcava i confini del territorio dominato da Tempo, perché poteva guardare da una posizione che comprendeva il passato, il presente e il futuro. La sua conoscenza era legata ad Apollo, trovava la sua origine in una concessione divina, in un legame personale elettivo con Apollo. Ciò che fa il sapiente non è lo studio, ma un dono divino:

«...Sapiente è colui che sa molte cose per natura, ma quelli che hanno imparato, come corvi turbolenti che balbettano...»⁶.

Ma la stessa onnipotenza divina nella quale il sapiente trova alimento segna il limite della sua conoscenza: egli sa comprendere le parole del dio, ma il dio non gli dice mai tutta la verità:

³ Cf. Temistio, G. Giannantoni, *PS*, 22 A 3b.

⁴ Cf. Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, IX, 3; *PS*, 22 A 1.

⁵ Cf. *ibid.*, IX, 6; *PS*, 22 A 1.

⁶ Pindaro, *Olimpiche*, 2, 85-87; *SG*, 2 A 3.

« ... sotto il gomito
 tengo molti dardi veloci
 dentro la faretra,
 che parlano a coloro che comprendono: ma rispetto al
 tutto
 hanno bisogno di interpreti... »⁷.

Troviamo dunque subito la necessità di una certa « divisione del lavoro » fra coloro che sanno, perché ognuno di loro non conosce tutto. Già nelle pratiche misteriche era necessario che qualcuno interpretasse, per la folla, le parole incomprensibili che altri gridavano mentre erano posseduti. I sapienti dunque dovrebbero collaborare, unirsi in una sorta di società, anche perché, come Senofane rispose ad Empedocle, solo un sapiente può riconoscere un altro sapiente⁸.

Ma chi è dunque questo dio che dice e non dice? È anzitutto il non-solo, il non-univoco; come il sapiente divide con altri sapienti il possesso della conoscenza, così il dio divide con altri la sua onnipotenza: « Le vette del Parnaso stanno sopra le nuvole e lassù infuriano le Tiadi, possedute da Dioniso e da Apollo »⁹. Dioniso ed Apollo, qui formano una coppia, vanno compresi insieme.

Dioniso si presenta con caratteri contrastanti; da una parte è l'animale-dio, il minotauro, l'uomo dalla testa di toro:

« E Zeus generò — quando le Moire lo concessero — il dio dalle corna di toro »¹⁰;
 « ... alto si leva il suono della cetra:
 da qualche luogo segreto mugghiano in risposta terrificanti imitatori dalla voce taurina,
 e la parvenza sonora di un timpano, come di un tuono sotterraneo, si propaga con oppressione tremenda »¹¹;

⁷ *Ibid.*, 2, 83-85; *SG*, 2 A 3.

⁸ Cf. Diogene Laerzio, IX, 20; P. Albertelli, *PS*, 21 A 1.

⁹ Pausania, 10, 32, 7; *SG*, 2 B 3.

¹⁰ Euripide, *Baccanti*, 99-100; *SG*, 1 A 5a.

¹¹ Eschilo, fr. 71; *SG*, 1 A 2.

è un dio potente e crudele che esercita un fascino misterioso impadronendosi delle folle; d'altra parte è il « fanciullo progenie di Zeus »¹² che si trastulla coi giocattoli o si lascia sorprendere dai Titani che lo sbranano, così che il Dioniso fanciullo vive una strana subordinazione nei confronti di Apollo: « ... con spada orrenda i Titani violarono Dioniso che guardava fissamente l'immagine mendace nello specchio straniante »¹³; « Dioniso infatti, quando ebbe posto l'immagine nello specchio, a quella tenne dietro, e così fu frantumato nel tutto. Ma Apollo lo raccoglie insieme e lo riconduce alla vita, essendo dio purificatore e veramente salvatore di Dioniso, e per questo viene celebrato come Dioniso-dote »¹⁴.

Dioniso ed Apollo ci narrano una storia triste, ci mostrano uno squarcio tragico nella vita degli antichi. Orfeo, dopo la morte di Euridice, abbandona Dioniso e si volge ad Apollo, ma non gli è concesso di scegliere un dio ed abbandonarne un altro: viene sbranato dalle Menadi¹⁵. Dioniso è colui che domina sull'uomo, per il quale non c'è speranza e possibilità di autonomia:

« Mostrati come toro o come serpente che appare
con molte teste o come leone fiammeggiante a vedersi.
Vieni, o Bacco, con volto che ride getta un laccio
mortale intorno al cacciatore delle baccanti,
che si precipitò entro il gregge
delle Menadi »¹⁶;

la sua crudeltà sottolinea l'esilità, la non importanza della vita umana per il dio che ride mentre getta il laccio al cacciatore delle baccanti; anzi, l'uomo, il mondo, non sono che uno sguardo del dio, la sua immagine riflessa sullo specchio: « E le ani-

¹² Sofocle, *Antigone*, 1149; SG, 1 A 3.

¹³ Nonno, *Dionisiache*, 6, 172-173; SG, 4 B 40e.

¹⁴ Olimpiodoro *Commento al Fedone di Platone*, 67c; SG, 4 B 40b.

¹⁵ Cf. K. Kerényi, *Gli Dèi e gli Eroi della Grecia*, II, Garzanti, Milano 1978, pp. 292-299.

¹⁶ Euripide, *Baccanti*, 1017-1023; SG, 1 [A 5] b.

me degli uomini, quando vedono le proprie immagini come nello specchio di Dioniso, slanciandosi dall'alto arrivano laggiù, senza essere tagliate fuori, neppure esse, dal loro principio e dall'intuizione »¹⁷; « E anticamente lo specchio è stato tramandato anche dai teologi come simbolo dell'adeguatezza alla perfezione intuitiva dell'universo. Perciò dicono altresì che Efesto fece uno specchio per Dioniso, e che il dio, guardandovi dentro e contemplando la propria immagine, si gettò a creare tutta la pluralità »¹⁸; « Come dunque Orfeo plasma come immagini di Dioniso le cose che governano la generazione e accolgono l'intera forma del paradigma... »¹⁹; « ... come appunto anche Orfeo collegò alle immagini dionisiache le riunioni e le dispersioni e i lamenti, riferendo tutte queste cose a tali immagini sulla base di intuizioni divinatrici »²⁰. Il fanciullo Dioniso si guarda nello specchio e vede il mondo²¹, ricco di luci e colori che lo affascina, illusioni la cui realtà è solo in Dioniso. Nella espressione mitica, l'uomo mostra di sapere della sua illusorietà, e con essa sa la radicalità dell'estraneazione di umano e divino. Questi due piani si incontrano attraverso la distruzione del più debole, dell'uomo, nell'estasi della *mania* del sacro furore, che si raggiunge attraverso la rottura dell'individuazione, nel vertice misterico che si realizza con la possessione.

Dioniso infatti comunica conoscenza:

« Ma questo dio è un divinatore: difatti ciò che è frenetico, che appare delirante, è molto capace di divinare. Quando invero il dio entra possente nel corpo, fa dire il futuro a coloro che infuriano »²²;

¹⁷ Plotino, *Enneadi*, 4, 3, 12, 1-4; *SG*, 4 [B 40] b.

¹⁸ Proclo, *Commento al Timeo di Platone*, 33b; *SG*, 4 [B 40] c. Si tenga presente il passo citato di Olimpiodoro, dove particolare importanza hanno le parole « fu frantumato nel tutto ».

¹⁹ Proclo, *Commento al Timeo di Platone*, 29a-b; *SG*, 4 [B 40] d.

²⁰ Proclo, *Commento alla Repubblica di Platone*, I, 94, 5; *SG*, 4 [B 40] e.

²¹ Cf. *SG*, I, pp. 42-43: il commento di Colli.

²² Euripide, *Baccanti*, 297-301; *SG*, 1 [A 10].

e questa conoscenza, come in Apollo, ha carattere elettivo:

« PENTEIO: — Ma qual è per te l'immagine degli oggetti rituali? —

DIONISO: — Ai non iniziati a Bacco non devono essere divulgati — »²³.

Per farsi un'idea piú chiara nell'intrico delle relazioni, è necessario legare tre elementi fondamentali della mitologia dionisiaca: lo specchio; la *mania*; la sessualità.

Il mondo (l'uomo) è immagine della realtà-Dioniso; il *molteplice* umano (l'immagine dello specchio, Orfeo fatto a pezzi) ha la sua realtà nell'*uno* divino (Dioniso che si specchia). Il divino, però, non è semplice indifferenziato; il fatto che Orfeo sia straziato per la rivalità fra i due dèi ci indica una prima relazione, *di conflittualità*, interna al divino. Divino e umano stanno di fronte come *uno* e *molti*, e in questa opposizione la realtà e la verità stanno esclusivamente dalla parte dell'*uno*.

L'*uno* è tanto vicino da farsi intuire, ma abbastanza lontano da rendersi inattuabile ai *molti*. L'individuazione umana, che è la realizzazione del molteplice, la sua espressione, deve dunque annientarsi per salire al divino, deve rompere la barriera individuale attraverso la *mania*, accettare di non essere in alcun modo distinta dal divino se vuole avere realtà: per conoscere è necessario non essere piú.

Il sesso, in quanto divisione, è la forma fondamentale, la base naturale del molteplice: appartiene dunque al piano dell'immagine e anch'esso deve sparire nell'incontro col divino. Questa idea è ben rappresentata da Dioniso maschio-femmina, nel quale il sesso, la divisione umana, viene ricucita nell'*uno* divino:

« E dicono che sia giunto uno straniero,
mago incantatore, dalla terra di Lidia,

²³ *Ibid.*, 471-472; SG, 1 [A 11].

fragrante nelle chiome di riccioli biondi,
con le grazie brune — color vino — di Afrodite nei
due occhi »²⁴;

« E attraversando tutta la città scovate
lo straniero dalle forme femminili... »²⁵.

La necessità della sparizione del sesso è la ragione della verginità delle baccanti, giardino del dio, e della loro ferocia contro il cacciatore-maschio:

« E io balzai fuori, volendo afferrarla e prenderla con me,
e abbandonai il cespuglio dove avevo nascosto il mio
corpo.

Ma quella urlò: O mie cagne frenetiche,
siamo cacciate da questi uomini; ora seguitemi,
seguitemi armate dei tirsi che stringete nelle mani.
Noi allora con la fuga scampammo allo sbranamento
delle baccanti... »²⁶.

Ferocia perché la distruzione è la regola imposta dal dio all'uomo come condizione per il loro incontro; nell'immagine del cacciatore che cerca disperatamente di possedere e viene invece preso al laccio e divorato, questa regola trova un esempio; è inutile per l'uomo cercare autonomamente conoscenza e possesso: la conoscenza è solo del dio, che la trasmette all'uomo possedendolo; non vi sono altre strade: chi cerca la verità entra prima o poi nel recinto sacro del Signore delle baccanti e vi viene divorato, trova la morte in quello che per il dio è solo un gioco sfrenato.

È quello il giardino della verginità, della non divisione, dove il sesso non ha luogo perché non vi è né maschio né femmina: i *molti* infatti non vi possono entrare. I *molti* (l'uo-

²⁴ *Ibid.*, 233-236; *SG*, 1 [A 12] a.

²⁵ *Ibid.*, 352-353; *SG*, 1 [A 12] b.

²⁶ *Ibid.*, 729-735; *SG*, 1 [A 13] b.

mo) sono maschio e femmina; l'*uno* (il dio) è maschio-femmina. È il giardino della possessione stabile e continua: in questo regno dell'*uno* le baccanti sono portate all'estasi erotica dal gioco del dio senza che il possesso laceri il velo che separa il godimento divino dal sesso, l'uno dai molti:

« ... si slancia
a eccitare con la corsa
e con le danze le vaganti,
incalzandole con gridi di gioia
e scuotendo verso il cielo i riccioli delicati.

.
quando il sacro flauto melodioso
mormora lamentoso sacri giuochi, in accordo
con le vaganti follemente di montagna in montagna:
eccola felice, come una puledra insieme alla madre
che pascola, con bruschi scatti la baccante muove le
gambe e i piedi veloci »²⁷.

Le menzogne di Penteo, che scatenano l'ira del dio, riguardano proprio la condotta sessuale delle baccanti²⁸.

Scopriamo dunque la componente tanatica della follia: l'uomo paga la conoscenza con la morte dell'individuale nella *mania*; gli uomini non possono trasmettersi l'un l'altro la conoscenza; la possessione dionisiaca, spesso collettiva, permette all'uomo di sopravvivere solo come insieme degli uomini nel dio, sopravvive come immagine sullo specchio, in cui l'unica individualità è quella del dio: sopravvive come Dioniso.

Questo è il viaggio di andata dagli uomini al divino: c'è un ritorno? Dioniso è vincitore sull'uomo; il loro rapporto non ammette un punto di vista umano, che inevitabilmente, ad un certo punto, sparisce: quando infatti l'uomo accetta di percorrere la strada della conoscenza e viene posseduto dal

²⁷ *Ibid.*, 147-150, 160-169; *SG*, 1 [A 6].

²⁸ Cf. *ibid.*, 222-225, 233-238, 352-354, 957-958; *SG*, 1 [A 12] b. A questa logica appartiene il divieto di congiungersi nei luoghi sacri, come riferisce Erodoto, 2, 64; *SG*, 1 [A 15].

dio, egli viene *tolto* dall'individualità. Dio e uomo non possono coabitare conoscitivamente; poiché questa conoscenza è possesso, il posseduto (*colui che vuole conoscere*, l'uomo) cade in preda all'omofagia di Dioniso.

L'uomo non può non cercare di conoscere; ma solo il dio può dargli la conoscenza e gliela dà distruggendolo, imponendogli una totale subordinazione, come se, nel generarlo, gli avesse immesso questa necessità di conoscere non in funzione della sua crescita e del suo dominio sul mondo, ma a garanzia della perennità della sua subordinazione al dio, dell'impossibilità di una ribellione. È Apollo il saggio amministratore di questo disegno complesso: Apollo che è, appunto, l'Obliquo, colui che si serve di una mediazione per il contatto, il dio che « colpisce da lontano ». Apollo è Dioniso, e Dioniso è Apollo: costituiscono un divino in interna relazione²⁹, e questa relazione

²⁹ Questa è l'indicazione che ci viene da passi che mostrano Dioniso ed Apollo come dotati degli stessi attributi oppure posti in situazioni nelle quali all'uno potrebbe benissimo essere sostituito l'altro; ad esempio:

« ... Soprattutto delle loro feste
e della loro venerazione Apollo si rallegra
di continuo, e ride vedendo la violenza sfrenata delle bestie ». Pindaro, *Pitiche*, 10, 34-36; SG, 2 [A 4].

Si noti la violenza, si deve dire « dionisiaca » di questa possessione che Apollo attua di persona:

« Infine la vergine atterrita si rifugiò presso i tripodi, e lasciata nelle vaste caverne si arrestò, e riluttante accolse in petto il nume, che infuse nella divinatrice il soffio della caverna, non ancora esausta dopo tante generazioni. Alla fine, impadronitosi del petto circeo, Pean irruppe nelle membra della Febadè, possente come non mai, e ne espulse i pensieri anteriori, e si sostituì a quanto vi era di umano in tutto il petto. Quella infuria, attraverso la caverna agita il collo, come se le fosse divenuto estraneo, scuote dalle chiome ritte le bende del dio e le corone di Febo, attraverso il tempio vuoto fa ruotare la testa da una parte e dall'altra, e rovescia i tripodi che trova sui suoi passi vaganti. È rovente per il grande fuoco, contenendo te e la tua furia, o Febo. E non solo tu la sferzi, e immergi sproni e fiamme nelle sue viscere: lei riceve anche dei freni, e alla divinatrice non è concesso manifestare tutto quello che sa ».

Lucano, *Farsaglia*, 5, 161-177; SG, 2 [B 1]. Cf. K. Kerényi, *Il fanciullo divino*, in C. G. Jung - K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino 1972, specialmente le pp. 102-106.

dà il senso della vita degli uomini loro sudditi; *come* Dioniso ed Apollo sono in contrasto, si presentano come rivali e di segno opposto, *così* gli uomini si pongono in relazione conflittuale fra loro e col divino.

Col divino: « ... l'enigma che risuona dalle mascelle feroci della vergine »³⁰; la Sfinge costringe a risolvere l'enigma, ad ingaggiare una lotta col divino che si presenta con i caratteri di ferocia propri dell'indiviso, dell'oltre-sessuale, del vergine: chi soccombe verrà fatto a pezzi, le lacerazioni della sua carne sottolineeranno la sua estraneità all'uno inespugnabile.

Tra loro: Calcante muore allorché Mopso risponde esattamente al suo quesito, cioè allorché mostra di possedere una conoscenza che Calcante riteneva esclusivamente sua:

« Sono meravigliato nel mio cuore, di quanti frutti possa
avere
questo fico selvatico, pur essendo piccolo: sapresti dir-
mene il numero?
— Sono diecimila di numero, mentre la loro misura è
un medimmo:
uno però cresce, e questo non potrai raggiungerlo.
Così parlò, e per loro risultò vero il numero attribuito
alla misura.
E allora, ecco, il sonno della morte ottennebrò Calcante »³¹.

« In verità Apollo scoprì l'arte del tiro con l'arco e la medicina e la divinazione »³²; « Apollo incoronato d'edera, il Bacco, il divinatore »³³; possiede lo sguardo « che conosce ogni cosa », sa tutto e se ne fa distributore in un modo crudele: concede la sapienza ad un uomo suo devoto, ma non gli dice il tutto che solo lui sa, non trasferisce a nessuno la capacità di assunzione totale: la sintesi rimane dentro di lui, come un

³⁰ Pindaro, fr. 177 d; *SG*, 7 [A 10].

³¹ Esiodo, fr. 278; *SG*, 7 [A 1].

³² Platone, *Simposio*, 197 a; *SG*, 2 [A 10].

³³ Eschilo, fr. 86; *SG*, 2 [A 6].

segreto, realtà abissale che quando esce nel molteplice, fra gli uomini, si spezzetta e si contrappone, perché ogni uomo ne possiede solo un particolare e gli uomini sono privi della capacità di ricostruirla tutta intera com'è in Apollo. Pure, gli uomini si cercano, ma l'incontro fra sapienti è tutt'altro che armonico: chi ha ricevuto la sapienza, infatti, deve difenderla perché suscita invidia. Come Apollo e Dioniso si cercano perché costituiscono lo stesso divino, così si cercano gli uomini, perché formano insieme la stessa immagine dello specchio; ma se nel singolo sapiente, nell'individuo, ha realtà solo la tragedia, cioè il meccanismo conoscenza-morte, negli uomini come insieme ha realtà solo l'illusione, solo l'essere riflesso del dio: i sapienti non riescono a riunirsi in maniera armonica, non riescono a rimettere insieme i pezzi dello specchio e trasformarlo in realtà: solo Apollo può riuscirci. Quando invece un sapiente si incontra con un altro sapiente, nasce un conflitto che ha la sua radice in quello di Dioniso e Apollo; è come se il sapiente non potesse desistere da una continua spinta a cimentare la propria conoscenza, a verificarla, e non può continuare a vivere se sbaglia o se viene sconfitto:

« ... Omero interrogò il dio per sapere chi fossero i suoi genitori e quale la sua patria; e il dio così rispose:

L'isola di Io è patria di tua madre, ed essa ti accoglierà morto; ma tu guardati dall'enigma di giovani uomini.

... giunse a Io. Qui, seduto su uno scoglio, vide dei pescatori che si avvicinavano alla riva e chiese loro se avevano qualcosa. Quelli, poiché non avevano pescato nulla, ma si spidocchiavano, per la mancanza di pesca così risposero:

Quanto abbiamo preso l'abbiamo lasciato, quanto non abbiamo preso lo portiamo, alludendo con un enigma al fatto che i pidocchi che avevano preso li avevano uccisi e lasciati cadere, e quelli che non avevano preso li portavano nelle vesti. Omero, non essendo capace di risolvere l'enigma, morì per lo scoramento »³⁴.

³⁴ Aristotele, *Sui poeti*, fr. 8.

Apollo non concede tutta la sua sapienza ad un solo uomo e gli uomini non riescono a mettersi insieme per ricostruirla. Solo Dioniso è all'altezza di Apollo: il loro contrasto è tensione di identici, ognuno dei quali si esprime con caratteri contrastanti (arco e lira; giocattoli e ferocia) che rivelano come ognuno porti in sé l'opposizione che si scatenerà poi nel rapporto. Si incontrano nel luogo della spoliatura umana, la *mania* che produce conoscenza³⁵; questa conoscenza è risultato di una relazione divina, del gioco di Apollo e Dioniso: Apollo che dà la conoscenza e rimane lontano, Dioniso che si confonde nella possessione; Dioniso, anche se in modo difficile da esprimere, è il tramite di Apollo: il tutto di Apollo, il suo possedere ogni cosa, si concentra e raccoglie in Dioniso, che proietta questo tutto fuori di sé e lo dispiega nell'immagine dello specchio.

Dall'uno ai molti: ma non c'è ritorno, non c'è flusso, i molti *devono* dissolversi.

Chi è dunque il sapiente? Che cosa rimane di Calcante, di quella conoscenza che vinceva Tempo? Non sappiamo ancora chi è il sapiente; pure, l'antichità ci ha trasmesso vari elenchi di sapienti, dai quali sappiamo che, ad esempio, Ferecide ed Anassimene, furono sapienti.

Sull'estraneità di divino e umano insiste il racconto dello sposalizio di Zas e Ctonia narratoci da Ferecide, rendendo, se possibile, ancora più struggente l'esclusione, per la bellezza con cui è dipinto il congiungimento divino:

« Per lui [Zas] fabbricano dimore numerose e grandi e dopo che ebbero portato a compimento tutte queste cose, ricchezze servi e ancelle e quanto è necessario, dopo che tutto fu pronto, celebrano le nozze. E quando furono passati tre giorni

³⁵ « Quanto alla follia divina, l'abbiamo divisa in quattro parti, riferite a quattro dèi: l'ispirazione divinatoria l'abbiamo attribuita ad Apollo, quella iniziatica a Dioniso, quella poetica alle Muse, la quarta ad Afrodite e a Eros... » (Platone, *Fedro*, 265 b; *SG*, 2 [A 12]; cf. Pausania, 10, 32, 7; *SG*, 2 [B 3]).

dalle nozze, allora Zas intesse un mantello grande e bello e in esso ricama Gea e Ogeno e le case di Ogeno...

Volendo infatti che le nozze siano tue, in questo modo ti onoro. Ma tu rallegrati con me e con me congiungiti.

Questi dicono che all'inizio sono stati i doni nuziali: e da ciò venne la norma agli dèi e agli uomini. Ed essa lo ricambiò accogliendo bene il mantello... »³⁶.

La sposa-verità non può mostrarsi nuda al nostro sguardo; non si può vedere il divino nel disvelamento di Ctonia, subito coperta dal mantello su cui Zas ha dipinto il mondo; è questo che l'uomo vede: l'illusione che copre la verità. Pure, sotto il mantello c'è veramente Ctonia, ma gli uomini rimangono fuori, persi nelle apparenze, esterni al congiungimento divino. Il racconto dà un senso di contemporaneità per i tre atti: il disvelamento di Ctonia, il coprirsi col mantello, il congiungimento divino. È l'istante perfetto ed inattuabile di un unico atto in tre movimenti, estraneo al dominio di Tempo che scandisce invece e differenzia le azioni umane³⁷.

Tuttavia Ferecide ci dà anche un'occasione di comprendere il rapporto interno al divino in un senso più benevolo di quello colto in Apollo-Dioniso:

« Ferecide disse che Zeus, accingendosi a costruire il mondo, si trasformò in Eros e che, costituendo il mondo dai contrari, lo condusse all'accordo e all'amore e che in tutte le cose infuse l'identità e l'unità che penetra ovunque »³⁸.

³⁶ Grenfell-Hunt, *Greek Papyr.* ser. II, n. 11, p. 23; *PS*, 7 B 2. Per l'interpretazione del racconto nuziale: *SG*, II, pp. 19-23; su altri aspetti del mito: R. Mondolfo, *Nota su Ferecide*, in E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 1, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 194-203.

³⁷ Sul problema del tempo si vedano: R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956, p. 52, per quanto riguarda l'attribuzione di eternità alla divinità primordiale (*PS*, 7 B 1); e *ibid.*, pp. 59-67 per quanto riguarda la ciclicità come processo eterno, cioè forma tipica della concezione dell'infinità (che è infinità dell'uno) e la sua rappresentazione geometrica nel circolo, problemi questi che troveremo subito avanti e ai quali Ferecide introduce.

³⁸ Proclo, *Commento al Timeo di Platone*, 32c, II, 54, 28; *PS*, 7 B 3.

La problematica trasformazione di Zeus in Eros è estremamente importante: Zeus costruisce il mondo costituendolo dai contrari e vi stabilisce un ordine di carattere armonico, *non conflittuale*. Ovvero, da una precedente situazione di caos e scontro Zeus ricava « accordo » e « amore », ma per far questo *deve trasformarsi, deve agire come Eros*. Nel momento cioè in cui l'uno organizza i molti, si rende esplicita una distinzione interna all'uno, senza la quale i molti non possono essere ordinati.

In primo luogo, dunque, mentre il gioco interno al divino di Apollo-Dioniso si esprimeva in un'azione di annientamento conoscitivo, il gioco di Zeus-Eros si esprime come azione creativa.

Ma non è questa la differenza fondamentale; Ferecide introduce una visione dell'inizio cosmico di carattere nettamente ottimistico: i contrari, in un primo tempo conflittuali, sono organizzati da Eros in un mondo di armonia. Ferecide inizia qui una tradizione grandissima: da Amore si generano i *molti*, è compito di Amore ordinare il mondo dei *molti* secondo armonia. Ciò che noi qui chiamiamo « molti » non è, immediatamente, i *contrari*, i quali vivevano in contrasto, ma qualcosa che già ha subito una mediazione positiva: sono « molti » che possono convivere; si viene così a precisare un universo leggibile, non irrimediabilmente ostile come quello di Dioniso-Apollo, un universo che potrà poi essere chiamato *Cosmo* e nel cui movimento si immaginerà una musica, e nel quale sarà possibile scorgere una « partecipazione » dei molti all'uno; è il primo passo di una lunga strada. È importante notare la funzione di Eros, che da una parte « compone » il mondo, ha cioè una funzione unitiva³⁹, dall'altra divide o distingue, cioè dà vita a ciò che abbiamo chiamato *molti*, infondendo in tutte le cose « l'identità e l'unità che penetra ovunque ».

Questo penetrare ovunque ci porta molto vicino all'animatoria di Anassimene, che in questo frammento sembra descrivere l'azione di Eros: « Come l'anima nostra — egli dice — che

³⁹ « Non esisteva la stirpe degli immortali, prima che Eros mescolasse ogni cosa » (Aristofane, *Gli uccelli*, 693; Giannantoni, *PS*, 1 A 12).

è aria, ci tiene insieme, così il soffio e l'aria abbracciano tutto il mondo »⁴⁰. Col processo di rarefazione e condensazione Anassimene ci pone davanti ad un grande respiro cosmico, ci introduce ad una idea di flusso che, se non colma il vuoto del non-ritorno cui Apollo-Dioniso condannava gli uomini perché flusso tutto interno al divino, costituisce comunque un tentativo di sottrarre la sorte umana all'arbitrio del gioco divino leggendo un ordine nell'universo⁴¹.

Ferecide ed Anassimene, dunque, da una parte conoscono e vivono la tragedia della contrapposizione di divino e umano, dall'altra individuano gli elementi di una possibile coesistenza, di una continuità fra le due opere. Forse il sapiente è proprio l'uomo che tiene uniti i due mondi, consumando in sé la necessaria scissione, per trarne una possibile armonia.

Il rapporto uno-molti, comunque, continua a svilupparsi sotto il segno del tragico in Anassimandro, Eraclito, Empedocle ... e certamente trasmette realtà vitali e non fittizie, rileva cioè una necessità di morte con la quale l'Eros di cui ci parlava Ferecide dovrà confrontarsi per tenere insieme uno e molti.

La parola di Anassimandro è dura: « Principio degli esseri è l'infinito... da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo »⁴². Lo stesso staccarsi dei molti dall'uno è considerato un'ingiustizia che richiede vendetta; e vendetta si avrà col ritorno all'origine mediante la distruzione

⁴⁰ Aezio, I, 3, 4, in Diels, *Doxographi Graeci*, 278 (d'ora in poi con la sigla *Dox*); Laurenti, *PS*, 13 B 2.

⁴¹ Questo tentativo si legge nell'inserimento da parte di Anassimene di qualcosa che operi una mediazione fra uno e molti. Il processo di rarefazione e condensazione avrebbe proprio questo scopo, di rintracciare cioè un ordine facendo convivere uno e molti. A. Maddalena, *Nota introduttiva ad Anassimene*, in *Ionici. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1963, p. 165; W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco, I. L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico*, Firenze 1964, p. 301 (in relazione al termine *Kosmos* del fr. 2).

⁴² Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 24, 13; Laurenti, *PS*, 12 B 1.

dei contrari sussistenti. Ma la tragedia non sta tanto nel dover morire, quanto nel dover nascere, nell'essere consegnati ad una condizione di ingiustizia che non si può evitare. È difficile vivere in un mondo come quello descritto: se, da una parte, Anassimandro può individuare una *arché*⁴³, dall'altra proprio questa individuazione gli fa comprendere la forza di questo

⁴³ Si veda la *Nota introduttiva ad Anassimandro*, in *Ionici...*, completamente dedicata da A. Maddalena alla discussione dell'infinito anassimandro nei riguardi del quale viene accettata l'opinione di Aristotele: « Insomma due momenti c'erano per Anassimandro ed Empedocle e Anassagora: quello in cui il molteplice era dentro e quello in cui il molteplice era fuori dall'uno. La distinzione di questi due momenti serve a definire la concezione che i tre filosofi ebbero dell'uno e migma. Si chiami uno o si chiami migma quell'infinito o quell'insieme che contiene, immanente, la molteplicità, esso, come risulta dal passo aristotelico [Aristotele, *Phys.*, A, 4, 187a 20; ma anche: 7, 208 a 2], era concepito da Anassimandro e da Empedocle e da Anassagora come unità composita: infatti la molteplicità si rivela tale, non nel momento in cui immane, ma quando si stacca dall'infinito o dal migma o dall'insieme. Unità composita: questa è la sola definizione adeguata all'infinito o insieme o migma di Anassimandro, di Anassagora e di Empedocle, quale apparve ad Aristotele. Unità composita: questa è, anche, la concezione che Aristotele critica » (Maddalena, pp. 85-86). E conclude: « L'infinito per Anassimandro dovette essere principio solo perché limite: limite, vale a dire, alle prevaricazioni di un contrario sul suo contrario; limite e norma; limite e condizione; limite e necessità » (Maddalena, p. 103). È necessario però ricordare che l'ingiustizia non riguarda semplicemente il rapporto reciproco dei contrari, ma questa si fonda su una ingiustizia precedente; come dice R. Mondolfo, la necessità di espiazione riguarda una *doppia ingiustizia*: « ... cioè da una parte il suo esser nato attraverso la scissione in opposti dell'unità del principio, sostituendo alla sua indistruttibile immortalità la propria labile formazione; dall'altra il tentativo, che dopo la scissione compie ognuno degli opposti, di usurpare, in odio all'altro, la condizione di unico superstita e dominatore, che sarebbe nel tempo stesso un usurpare il posto e i diritti del *divino immortale indistruttibile* » (R. Mondolfo, *Nota sulla cosmologia e la metafisica di Anassimandro*, in E. Zeller - R. Mondolfo, *op. cit.*, p. 204). È chiaro infatti che per Anassimandro i contrari sono contrapposti all'uno; dunque, anche accettando l'idea dell'*apeiron* come mescolanza, quei contrari sui quali si deve esercitare la vendetta esistono *solo fuori* dall'uno, e il principio indeterminato li accoglie non come contrari, ma come miscela che non intacca l'indeterminatezza del divino, perché priva della determinazione concreta di cui appunto i contrari sono costituiti. In questo senso mi sembra vada l'osservazione di A. Pasquinelli nelle *Note a Anassimandro*, in *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino 1976, p. 322: « Talete credeva essenziale l'acqua (e nella sua fluidità si celava forse quel carattere d'indeterminatezza decisamente espresso nell'*apeiron*); per Anassimandro essa era già un derivato dell'essere assoluto. Ma eviden-

principio-legge⁴⁴, la necessità del ritorno all'indeterminato di partenza, l'illusorietà delle cose che sono che frustra il desiderio umano di controllo e di dominio⁴⁵.

(1. *Continua*)

Antonio Maria Baggio

temente non perché si fosse domandato quale elemento, meglio dell'acqua, potesse servirgli come base per l'unificazione dei dati molteplici della realtà; ma piuttosto perché nella sua intuizione del mondo l'acqua non rispondeva più a quel carattere di essenza delle cose e faceva già parte di quel regno del limite che presupponeva appunto un "illimitato" che lo contenesse. L'*apeiron* racchiude nel suo seno tutta la realtà in virtù della sua indeterminatezza ("...dell'illimitato non vi è principio, altrimenti avrebbe un limite...")».

⁴⁴ Cf. W. Jaeger, *Paideia...*, pp. 294-303.

⁴⁵ « Da un lato, per indicare il silenzio dell'indicibile, una designazione pronominale assolutamente indeterminata, dall'altro, e in opposizione, un solo predicato: essere — il segno dell'apparenza. Ma l'essere è una abbreviazione della vita, la sua essenza: questa è la grande indicazione pessimistica di Anassimandro. D'altro canto l'essere è una categoria suprema del pensiero, che per la prima volta entra nel discorso di un sapiente, a significare l'illusorio » (*SG*, II, pp. 29-30).