

## Semantica di τὸ σοφόν e σοφίη in Eraclito

Giovanni Cerri

(Università degli Studi di Roma Tre)

### Abstract

After a brief reconsideration of the term *sophia* in archaic Greek, the essay focuses on the expression *tò sophón*, which recurs several times in Heraclitus' fragments, with a constant meaning: the objective intelligence which governs the cosmos, granting its fundamental unity, and, at the same time, the correct intellection of it by the human mind. The Heraclitean expression is polemically employed again by Epicharmus and by Euripides' *Bacchae*; then expanded in a complex argument in Plato's *Philebus*.

### Keywords

Wisdom, *sophia*, *sophón*, Heraclitus, Plato.

Nel suo bel saggio, contenuto nel volume quasi in margine al quale si svolge oggi la nostra tavola rotonda, Manuela Giordano delineava un'ipotesi convincente sull'origine semitica del termine greco σοφός. Mi sembra di poterne elencare schematicamente i punti nodali nella maniera seguente<sup>1</sup>:

- La radice *soph-*, di origine non indoeuropea e attestata in greco a partire da epoca relativamente recente, deve essere un prestito.
- Prestito dalle lingue semitiche, nelle quali quella radice esiste in forme sia verbali sia nominali ad indicare 'osservazione a distanza, verso l'alto (verso il cielo) o verso il basso o verso l'orizzonte' ovvero 'punto, specola d'osservazione', anche nautica.
- Probabilmente dal fenicio, dati i rapporti commerciali tra Greci e Fenici.
- Prendendo in esame le più antiche occorrenze di σοφός e σοφίη nella letteratura greca, la Giordano ipotizza persuasivamente che il semantema di quella radice, presa in prestito dal fenicio, sia andato incontro alla seguenti trasformazioni successive:
  - 'osservazione nautica delle stelle';
  - 'arte nautica';
  - 'carpenteria navale';
  - 'carpenteria edilizia';
  - 'sapienza tecnica' di qualsiasi tipo;
  - 'sapienza propria dell'arte poetica';
  - 'sapienza astronomica pura, al di là della nautica';

---

Ricevuto: 10.09.2014. Accettato: 15.10.2014.

<sup>1</sup> GIORDANO 2013.

‘sapienza cosmologico-fisica’, significato emerso in maniera decisiva in rapporto alla figura di Talete, il primo fisico-astronomo della storia filosofica greca, appartenente ad una famiglia di origine fenicia;

‘sapienza enciclopedico-globale’, noi diremmo filosofica, assommante in sé i campi della fisica, dell’etica, della politica, ecc.

Tutti semantemi dei quali ciascuno, sbocciato dal precedente, non lo soppianta, ma vi si affianca, in una sempre più ampia polisemia della famiglia lessicale a radice *soph-*.

Nel passaggio dal semantema ‘sapienza tecnica’ al semantema ‘sapienza enciclopedico-globale’ un ruolo decisivo deve essere stato giocato dall’avvento del semantema ‘sapienza propria dell’arte poetica’, nella misura in cui l’arte poetica greca arcaica si configurò, nella cultura ancora prevalentemente orale-aurale dei secoli dall’VIII al V, come trasmittitrice e conservatrice di tutti i saperi tecnici, pratici e teorici trasmessi dalla tradizione.

Indicativo il passo di Esiodo (*Op.* 648 ss.): lui non è σεσοφισμένος, cioè σοφός di navigazione, ma ciononostante può dare istruzioni valide al riguardo, in quanto ispirato dalla Musa, che dunque è σεσοφισμένη non solo nell’arte poetica, ma anche nella nautica. Perché? La risposta non può essere che una e una sola: perché la Musa, in quanto σεσοφισμένη nell’arte poetica, lo è in tutte le arti, perché l’arte poetica comprende la σοφίη in tutte le arti umane. Proprio come sostiene il rapsodo Ione nell’*Ione* di Platone<sup>2</sup>. Sembra già echeggiare all’orecchio di Esiodo la coppia nome-epiteto che troviamo documentata più di un secolo dopo in Ibico: ... Μοῖσαι σεσοφισμένοι ...<sup>3</sup>.

Solone, nell’*Elegia alle Muse*, afferma che chi ha ricevuto il loro dono “sa la misura dell’amabile σοφίη”, cioè della poesia (fr. 1, 51 sg. G.-P.)<sup>4</sup>; Teognide, nei versi proemiali alla sua raccolta di elegie, afferma di volervi apporre il suo “sigillo” (σφρηγίς), e designa il suo poetare-verseggiare come “sapienteggiare”, σοφίζεσθαι (vv. 19 ss.)<sup>5</sup>. E sono due testi databili alla prima metà del VI secolo a.C.

Ma siccome, in questo periodo, il poeta è depositario, oltre che della sua tecnica versificatoria, di ogni altro sapere utile alla società, alla quale egli ha il compito di ricordarlo attraverso la sua poesia, è dunque depositario della sapienza *tout court*, è maestro di verità in senso lato e spesso si identifica personalmente con il filosofo fisico (ad es., Senofane, Parmenide, Empedocle) e con il governante-legislatore (Solone, Teognide, Parmenide), ecco che proprio per questa via σοφός/σοφία vennero ad assumere il significato di “sapienza” in senso enciclopedico-globale.

Il processo appare giunto a compimento nella famosa elegia nella quale Senofane riflette sugli onori straordinari tributati dalle città greche ai vincitori nelle gare atletiche (fr. 2 D.-K. = G.-P.). Ciò che lo disturba, e che egli sottopone a critica aperta, è il fatto

<sup>2</sup> Sulla poetica delineata nel dialogo vedi VELARDI 1989.

<sup>3</sup> Fr. 282 a, 23 P. = S 151, 23. Qui Ibico si ispira, oltre che ad *Il.* 2, 484-493, al passo esiodico in esame: cf. CAVALLINI 1997: 115 ss. Risulta allora evidente che svolse su di esso la stessa riflessione che abbiamo or ora espressa.

<sup>4</sup> ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα δῶρα διδασκείας, / ἡμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος. Cf. Theogn. 876: μέτρον ἔχων σοφίης.

<sup>5</sup> ... σοφίζομένωι μὲν ἐμοὶ σφρηγίς ἐπικείσθω / τοῖσδ' ἔπεσιν.

che, a fronte di tali ricompense, nulla di simile venga invece riservato ai poeti-sapienti, la cui arte è tanto più utile alla società, rispetto alla forza fisica degli atleti. “Questi non ne sono degni quanto ne sarei degno io”, proclama perentoriamente (v. 11); ma la rivendicazione non è né personalistica né autoreferenziale; in gioco è l’apprezzamento civico della poesia in generale, della ἡμετέρη σοφίη (v. 12), cioè dell’arte non del solo Senofane, ma di tutti i suoi colleghi; subito dopo viene detta ἀγαθὴ σοφίη, sapienza “buona”, vale a dire “valida”, “utile”, in quanto contribuisce all’ εὐνομίη della polis (v. 19), al suo “buon governo”, avendo così effetti concreti e positivi perfino sul piano finanziario: “impingua le casse dello stato” (v. 22).

Empedocle, seguace di Senofane, in uno dei proemi introduttivi a singole sezioni del poema *Sulla natura* (fr. 3 D.-K.), invocava la sua Musa filosofica, la “agognata vergine Musa dalle bianche braccia” (v. 3), e la invitava ad “assidersi sul limite estremo della σοφίη” (v. 8), cioè a raggiungere, pur senza varcarlo, il confine imposto dagli dèi agli uomini sulla via della verità ultima<sup>6</sup>.

In Herodt. 1, 30, così il re Creso si rivolge a Solone, ospite nella sua reggia a Sardi:

“Ξεῖνε Ἀθηναῖε, παρ’ ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπῖκται πολλὸς καὶ σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρίας εἵνεκεν ἐπελήλυθας”.

“Ospite ateniese, è giunta in effetti fino a noi una grande fama della tua persona, per la tua sapienza (σοφίη) e per il tuo viaggiare, giacché hai girato vasto mondo per amor di sapere (φιλοσοφῶν), per vedere con i tuoi occhi (θεωρίας εἵνεκεν)”.

Si deve tenere ben presente che questa semantica dei termini greci a radice *soph-*, partita dall’imprestito semitico, va ben al di là della semantica propria della radice corrispondente in quelle lingue, che non sembra mai aver oltrepassato il significato “osservazione oculare” in senso forte, sì in vari campi tecnici, ma senza attingere mai il significato di “sapienza”. L. C. Paladino<sup>7</sup> ha ben mostrato come i termini corrispondenti ai greci σοφός/σοφίη nell’ebraico biblico siano *hokmâ/hakam*, non termini a radice *sp*’.

Non può esserci dubbio che di questa σοφίη facessero parte integrante l’astronomia e la geometria: i fisici arcaici, σοφοί per eccellenza, furono prima di tutto astronomi e geometri. Due σοφίαι particolari che però, data la loro centralità ai fini della comprensione dell’universo, erano sentite come presupposti ineludibili della σοφία in senso generale e assoluto. Non per nulla il capostipite della scuola milesia, Talete, secondo una tradizione antica sarebbe stato il primo ad essere chiamato σοφός<sup>8</sup>. In che senso? Non certo nel senso che nessuno prima di lui abbia mai ricevuto tale qualifica dai suoi concittadini: abbiamo visto che l’aggettivo-sostantivo era già in uso al tempo di Talete. Nel senso allora, dobbiamo pensare, che sia stato il primo a ricevere l’epiteto come titolo quasi professionale, designante il tipo nuovo di intellettuale rappresentato dal pensatore fisico. Infatti una delle testimonianze pertinenti, subito dopo aver detto che οὗτος πρῶτος ὀνομάσθη σοφός, prosegue con εὔρε γάρ ... ed elenca le sue scoperte astronomiche e fisiche<sup>9</sup>. Sembra altrettanto evidente che tale titolo fosse in rapporto anche con quell’autorevolezza politica in base alla quale si era potuto permettere di dare

<sup>6</sup> Per l’interpretazione tutt’altro che facile del frammento, cf. CERRI 2004: 83-94.

<sup>7</sup> PALADINO 2013.

<sup>8</sup> Diog. Laert. 1, 22 = test. 1 D.-K.; Suid. s.v. Θαλῆς = test. 2 D.-K.; *Schol. Plat. Resp.* 600 a = test. 3 D.-K.

<sup>9</sup> Test. 3 D.-K.

consigli molto impegnativi di ordine costituzionale e strategico alla sua città natale, Mileto, all'insieme delle città ioniche d'Asia, che esortò a confederarsi organicamente fra loro, e addirittura al re di Lidia (testt. 4 e 6 D.-K., che sono poi testimonianze di Erodoto). E in effetti quel canone dei Sette Sapienti (οἱ ἑπτὰ σοφοί) che, formatosi appunto tra VII e VI secolo, restò celebre per tutta l'antichità, comprendeva, oltre Talete stesso, tutte personalità che si erano distinte nel governo dello stato o nel campo religioso, piuttosto che nell'astronomia, nella fisica o nella geometria. Demetrio Falereo, studioso peripatetico della seconda metà del IV secolo a.C., interpretava questa tradizione, secondo cui Talete sarebbe stato "il primo ad essere chiamato σοφός", nel senso specifico che lo sarebbe stato appunto tra i Sette Sapienti. Leggiamo la frase con la quale Diogene Laerzio riporta il suo pensiero<sup>10</sup>:

καὶ πρῶτος σοφὸς ὠνομάσθη ἄρχοντας Ἀθήνησι Δαμασίου, καθ' ὃν καὶ οἱ ἑπτὰ σοφοὶ ἐκλήθησαν, ὡς φησι Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῇ τῶν Ἀρχόντων ἀναγραφῇ

"E per primo (Talete) ricevette il titolo di sapiente, quando era arconte ad Atene Damasia (582/1 a.C.), al cui tempo ricevettero il titolo anche i (restanti) Sette Sapienti, come dice Demetrio di Falero nella *Registrazione degli arconti*."

Una delle numerosissime opere di Demetrio era una cronografia nella quale erano elencati in ordine cronologico i fatti principali della storia greca passata, rilevando così, in un prospetto chiaro e di facile lettura, i rapporti di anteriorità o posteriorità o sincronismo dell'uno rispetto all'altro. Il sistema di datazione cui faceva riferimento era la successione degli arconti eponimi ateniesi. Il titolo completo dell'opera dovette perciò essere all'incirca: ἀναγραφὴ τῶν Ἀθήνησι ἀρχόντων<sup>11</sup>. Pochi decenni dopo, l'attidografo Filocoro scriverà un'opera analoga, intitolata Περὶ τῶν Ἀθήνησι ἀρχόντων ἀπὸ Σωκρατίδου μέχρι Ἀπολλοδώρου, relativa agli anni 374/3-319/8. All'arcontato di Damasia (582/1) Demetrio annotava che proprio in quell'anno Talete aveva ricevuto il titolo di σοφός, e che lo aveva ricevuto per primo, soggiungendo che in quello stesso tempo ricevettero lo stesso titolo gli altri sei dei Sette Sapienti<sup>12</sup>.

Dalla frase di Diogene si evincono i seguenti punti, relativi al discorso svolto da Demetrio:

1) Demetrio non diceva affatto che la parola σοφός fosse stata coniata per Talete e che prima di questo fatto non esistesse in greco; dà invece per scontato che il termine fosse già di uso corrente, che come qualifica generica fosse comunemente dato a chi, più o meno illustre, mostrasse in qualche modo di essere sapiente; ma dice che come titolo onorifico e ufficiale di "Sapiente" per eccellenza, pubblicamente riconosciuto tale da una o più comunità cittadine greche, e poi a livello panellenico, fu escogitato nel 582/1, per riconoscere l'eccellenza assoluta di Talete.

<sup>10</sup> Ap. Diog. Laert. 1, 22 = Thal. test. 1 D.-K. = Demetr. Phal., *F.Gr.Hist.* 228 F 1.

<sup>11</sup> Sulla natura dell'opera, cf. JACOBY 1962: 646; WEHRLI 1968<sup>2</sup>: 77 ss.

<sup>12</sup> In realtà il καθ' ὃν è ambiguo: il pronome relativo può riferirsi sia a Talete sia a Damasia: nel primo caso vorrebbe dire "al tempo di Talete", indicando un periodo di tempo abbastanza ampio; nel secondo caso significherebbe "nell'anno di Damasia", indicando una data esatta, coincidente con quella della nomina di Talete.

2) Lo stesso titolo fu poi, nello stesso anno o negli anni successivi, riconosciuto anche a pochissimi altri sapienti in sommo grado, degni di entrare in un canone a numero chiuso, tendenzialmente limitato a sette membri.

3) Se il conferimento del titolo a Talete è datato seccamente ad un anno determinato, quello dell'arcontato di Damasia, è evidente che Demetrio era al corrente di un atto pubblico ben preciso compiuto a Mileto o in altra città greca, per celebrare ufficialmente la gloria del grande fisico e politico<sup>13</sup>.

M. Giordano concludeva così la sua ricognizione semantica: “Il sapere rimane etnosapere a lungo, per molto tempo i termini *sophia* e *sophos* continuano a rimandare alla sfera dell'esperienza e della competenza: quest'ultima ha origine, da un lato, dalla somma di osservazioni particolari ed empiriche e, dall'altro, dall'astrazione teorica da queste derivata. Se la si vorrà chiamare ‘sapienza’, la si intenderà come un sapere mai disgiunto da un saper fare, con un significato che, a seconda dei contesti, mette l'accento ora sull'aspetto più empirico, ora su quello più ‘astratto’ ”<sup>14</sup>.

Al volgere tra VI e V secolo a.C., il termine fu ripensato e risemantizzato da Eraclito, in una direzione originalissima, che merita di essere illustrata.

\*B 32 = 84 Marcovich<sup>15</sup>

Clem. Alex. *Strom.* 5, 115 (II 404, 1):

οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι·

“ἐν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα”.

“So bene io che anche Platone rende testimonianza in favore di Eraclito, quando quest'ultimo scrive:

‘Una cosa, il *sophòn*, solo essa, non vuole e vuole essere detta nome di Zeus’”.

Ma che cos'è esattamente questo *sophòn*? Prima ancora: l'espressione τὸ σοφὸν è conio eracliteo? Sulla base della documentazione superstite, possiamo dire solo quanto segue. Per quanto ne sappiamo, Eraclito è certo l'autore più antico ad averne fatto uso, e in più luoghi del suo libro, come vedremo. Quasi contemporanea è l'occorrenza in Epicarmo, fr. 4, 1-2 D.-K.:

<sup>13</sup> Che la frase di Demetrio / Diogene implichi un'investitura onorifica promulgata con un atto pubblico, è stato ben visto da SASSI 2009: 60 ss., la cui intuizione è stata ripresa e sviluppata da ROSSETTI 2010 e 2011. Non condivido però la loro convinzione che il decreto sia stato promulgato dalla città di Atene e che qui si sia svolta la conseguente cerimonia: nella frase di Demetrio/Diogene, il genitivo assoluto ἄρχοντος Ἀθήνησι Δαμασίου, implica soltanto il riferimento cronografico alla lista degli arconti ateniesi; Ἀθήνησι non è in alcun modo un complemento di luogo riferibile alla proposizione principale πρῶτος σοφὸς ὀνομάσθη. La loro ipotesi avrebbe fondamento se sapessimo che nella cronografia di Demetrio fossero elencati solo fatti di storia ateniese; il che non è né attestato né suggerito dalle fonti. Anzi, l'analogia con opere cronografiche affini farebbe pensare il contrario: cf., per fare un solo esempio, il contemporaneo Eraclide Pontico, che nella sua *Raccolta di quelli che si distinsero in musica* ripercorreva la storia musicale dell'intera grecità, dall'inizio fino al suo tempo, usando come griglia cronologica la lista delle sacerdotesse di Argo (vedi Ps.Plut. *De mus.* 3, 1131 f – 1132 a = Heraclid. fr. 157 WEHRLI).

<sup>14</sup> GIORDANO 2013: 40.

<sup>15</sup> Segno con asterisco i passi nei quali ricorre esplicitamente un lessema a radice *soph-*. Le traduzioni in italiano sono mie.

Εὐμαιε, τὸ σοφόν ἐστὶν οὐ καθ' ἕν μόνον,  
ἀλλ' ὅσσα περ ζῆι, πάντα καὶ γνώμαν ἔχει.

Nella proposizione del primo verso si nega che “il *sophòn*” rappresenti una facoltà di ordine superiore ed esclusivo, come evidentemente era asseverato da altri; in quella del secondo verso si riduce invece la sua portata all'intelligenza generica (*γνώμη*) della quale è provvisto qualsiasi essere vivente, anche un animale (e i versi successivi fanno l'esempio della gallina che cova le uova in previsione della schiusa dei pulcini). A prescindere dalla questione se il frammento di Epicarmo sia autentico o meno, sembra una ribattuta salace proprio alla valorizzazione di quel concetto operata da Eraclito<sup>16</sup>. L'espressione fa poi di nuovo la sua comparsa in un canto corale delle *Baccanti* di Euripide (v. 395): ... τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία, “il *sophòn* non è *sophìa*”, cioè “la sapienza eccessiva finisce per essere il contrario della sapienza, diviene sofisma blasfemo”. Questo è il senso dell'enunciato che Euripide mette in bocca alle baccanti di Lidia, in polemica con chi, come Penteo, deride illuministicamente il baccantismo. Chissà se, tra le righe, Euripide non volesse evocare alle menti degli spettatori più colti proprio i detti famosi di Eraclito, pregni di una teologia razionalizzatrice, spinta ai limiti dell'irreligiosità. Il che non significherebbe che Euripide non li condividesse: ricordiamoci sempre che, nei drammi, a parlare sono i personaggi, non gli autori!

In Eraclito, in Epicarmo (o Pseudo-Epicarmo) e nelle *Baccanti* di Euripide, τὸ σοφόν si pone comunque al livello di un'intellettualità elitaria, della quale la *persona loquens* di Epicarmo nega la sussistenza autonoma rispetto all'intelligenza ordinaria, il Coro euripideo nega la legittimità sul piano etico. L'espressione ebbe però in greco anche una valenza del tutto diversa, derivata chiaramente dall'uso quotidiano e popolare: ‘trovata’, ‘pensata scaltra’, ‘espediente appropriato ad una situazione’<sup>17</sup>. Torniamo ad Eraclito. Non può esservi dubbio che nel suo dettato τὸ σοφόν sia *grosso modo* sinonimo di σοφία, ma, se Eraclito ha detto così e non ἔν ἡ σοφία μούνη/ μούνον, lo deve aver fatto proprio perché aveva in mente una semantizzazione di τὸ σοφόν più specifica rispetto allo spettro semantico di σοφία, esattamente come Euripide nel verso delle *Baccanti*, ha risemantizzato τὸ σοφόν in opposizione a σοφία, e dobbiamo individuare in che senso preciso lo abbia fatto. C'è un altro suo frammento nel quale ricorre la stessa espressione, nell'ambito di una frase che ne costituisce la definizione terminologica:

\*B 41 = 85 Marc.

Diog. Laert. 9, 1:

εἶναι γὰρ “ἔν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ κυβερνήσαι<sup>18</sup> πάντα διὰ πάντων<sup>19</sup>”.

<sup>16</sup> Cf. ÁLVAREZ SALAS 2006 e 2007.

<sup>17</sup> Vedi ad es. Eur. *Iph. Aul.* 1214; Plat. *Resp.* 502 d; *Euthyd.* 293 d; ecc.

<sup>18</sup> A fronte delle lezioni palesemente erranee date dagli altri codici, ὅτῃ κυβερνήσαι di P<sup>1</sup> e B appare corretto. La forma ὅτῃ, pur non essendo altrimenti attestata, si inserisce bene nel paradigma ionico ed epico difettivo in base al quale abbiamo ad es. le forme di gen. ὅττεο (*Od.* 1, 124), ὅτεν (*Od.* 17, 421), ὅττεν (*Od.* 17, 121; Herodt. 1, 73); e la forma di dat. ὅτεφ (*Od.* 2, 114; Herodt. 1, 86, 2); cf. anche il gen. lesbico ὅττω (*Sapph.* 16, 3 L.-P.). Cf. SCHWYZER, *G.G.* I, pp. 615 ss.; 609, n. 5. Quanto a κυβερνήσαι, è un normalissimo infinito aoristo con valore consecutivo.

<sup>19</sup> Per il tipo fraseologico πάντα διὰ πάντων, cf. Parm. fr. 1, 32 D.-K.: διὰ παντὸς πάντα; Hippocr. *De diaeta* I 1(VI, p. 466 LITTRÉ = 1, 1 JOLY): πάντα διὰ παντὸς, ὅκόσα δυνατὸν ἀνθρωπίνῃ γνώμῃ περιληφθῆναι.

“(Eraclito dice che) infatti uno è il *sophòn*, conoscere il criterio qualunque sia quello che sia in grado di pilotare tutte le cose attraverso tutte.”

Se ne ricava che τὸ σοφόν è “l’intellezione pura della legge fondamentale che regge l’universo”. Cf. infatti:

\*B 50 = 26 Marc.

Hippol. *Refut.* 9, 9:

“οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου<sup>20</sup> ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι<sup>21</sup>”, ὁ Ἡράκλειτός φησι.

“ ‘Chi ascolta, non me, ma il *logos*, è sapienza (σοφόν) che riconosca che tutte le cose sono uno’<sup>22</sup>, dice Eraclito.”

Qui non abbiamo τὸ σοφόν, ma σοφόν aggettivo neutro non sostantivato, senza l’articolo determinativo, in quanto reggente la proposizione soggettiva “che riconosca ecc.”. Ma, ciò non ostante, σοφόν mantiene lo stesso semantema del τὸ σοφόν di B 41, “intellezione pura della legge fondamentale che regge l’universo”, salvo che in questo caso è esplicitato il contenuto effettivo di tale legge universale, cioè “che tutto è uno”.

Torniamo a B 41. La sapienza, τὸ σοφόν, di cui si parla, è sì sapienza del soggetto pensante, che “conosce” (ἐπίστασθαι) il “criterio” (γνώμη) che governa le cose; ma è di evidenza immediata che si identifica con tale criterio: è dunque anche sapienza dell’oggetto pensato, in quanto razionalità immanente alle cose nel loro divenire e permanere. È proprio in questo senso che le “pilota” (κυβερνήσαι), quasi come nume presente. E viene in mente la δαίμων del fr. 12, 3 di Parmenide, la quale, insediata nella sfera celeste centrale, nel cielo dell’astro Espero-Lucifero ovvero di Venere, πάντα κυβερνᾷ, “pilota tutte le cose”. Comprendiamo allora meglio perché questa sapienza operante, che domina l’universo, sia assimilata a Zeus, il dio supremo, in B 32; meglio “disvuole e vuole” essergli assimilata: disvuole, perché l’assimilazione del *sophòn* ad una divinità è solo metafora teologica, che non ne coglie l’essenza; ma nello stesso tempo vuole, perché, una volta accettato il gioco metaforico, tra tutti gli dei non può che essere assimilata a Zeus, loro padre e guida assoluta, il quale, per parte sua, una volta assimilato al *sophòn*, riceve l’interpretazione fisica a lui più confacente.

<sup>20</sup> Per la verità, il cod. porta δόγματος; la congettura λόγου è accolta da quasi tutti gli studiosi.

<sup>21</sup> Per la verità, il cod. porta εἰδέναι; la congettura εἶναι è accolta da quasi tutti gli studiosi.

<sup>22</sup> Se si mantenesse il testo tradito (οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ δόγματος ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι), il senso verrebbe ad essere press’a poco lo stesso: “Chi ascolta, non me, ma la mia opinione, è sapienza (σοφόν) che riconosca che un’unica cosa comprende/conosce tutte le cose”; oppure, con un po’ di sforzo: “... è sapienza che sappia convenire (εἰδέναι ὁμολογεῖν) che tutto è uno”. Non si capirebbe bene però la differenza tra ‘ascoltare Eraclito’ e ‘ascoltare l’opinione di Eraclito’. Se si accolgono le due correzioni, come anch’io sono propenso a fare, δόγματος e εἰδέναι non debbono essere intesi tanto come errori intervenuti nella tradizione manoscritta del testo di Ippolito quanto come errori di citazione da parte di Ippolito stesso, che in tutta l’opera, e anche in questa sezione specifica, dichiara spesso apertamente di citare “press’a poco”, cioè a memoria, passi dei libri da lui letti nel passato. Non fa meraviglia allora che, influenzato dall’ideologia e dal linguaggio cristiano, abbia sostituito δόγματος a λόγου ed εἰδέναι a εἶναι (nella sua prospettiva, l’uno, Dio, “conosce tutte le cose”, non “è tutte le cose”).

B 64 = 79 Marc.

Hippol. *Refut.* 9, 10:

τάδε πάντα οἰακίζει κεραυνός.

“Tutte le cose timona il fulmine.”

Qui a “timonare”, “pilotare” tutte le cose è il *kerounòs* che, in quanto timoniere-pilota cosmico, si assimila a τὸ σοφόν/γνώμη di B 41; in quanto fulmine si assimila a Zeus, che ne è il dio titolare per eccellenza, a quello stesso Zeus che, giusta B 32, si assimila a τὸ σοφόν. Ne viene fuori che τὸ σοφόν di B 32 e 41, cioè la razionalità oggettiva, immanente al permanere-divenire universale, si identifica con il fuoco in quanto elemento primario della natura. Ippolito, esegeta acutissimo, appone alla citazione di B 64 il seguente commento:

τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον.

“Cioè guida (κατευθύνει è sinonimo esplicativo di οἰακίζει), chiamando (Eraclito) *kerounòs* il fuoco, quello perenne.”

E ancora

λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον.

“Dice anche che questo fuoco è sapiente (φρόνιμον) e causativo del governo dell’universo.”

Diogene Laerzio cita B 41 subito dopo B 40, senz’altro legame sintattico che l’εἶναι γάρ iniziale. In effetti B 40 è atto a chiarire molto di B 41 (e viceversa):

B 40 = 16 Marc.

Diog. Laert. 9, 1; *Schol. Plat. Theaet.* 179 e (p. 438 GREENE); Clem. Alex. *Strom.* 1, 93, 1; Ath. 13, 610 B; *alii*:

πολυμαθὴν νόον ἔχειν οὐ διδάσκει · Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον.

“Il sapere molteplice non insegna ad avere intelletto: altrimenti l’avrebbe insegnato a Esiodo e Pitagora e ancora a Senofane e a Ecateo.”

Sembra proprio che questo νόος corrisponda e si identifichi con il σοφόν di B 32; 41; 50. A questo νόος, che è il σοφόν, si contrappone la πολυμαθία, il “sapere molteplice”, “l’erudizione per l’erudizione”, il “nozionismo”, dei quali sono indicati come prototipi Esiodo ed Ecateo, evidentemente in quanto memorizzatori, elencatori e illustratori di miti tradizionali, ma anche Pitagora e Senofane, evidentemente per le loro accanite ricerche particolari in campo matematico, geometrico, musicale, fisico e astronomico. Di fronte al cumulo di queste nozioni (μαθήματα), numerosissime quanto disorganiche, si staglia l’intellezione pura della legge cosmica, il νόος-σοφόν, che attraverso tutti gli indizi forniti da Eraclito nel suo discorso-libro, punta dritto ad un sapere unico (ἐν τὸ σοφόν μῶνον, B 32), risolvendosi in un solo enunciato, il cui contenuto è l’affermazione dell’uno ultimativo (B 50): ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι, “è sapienza (σοφόν) riconoscere che tutte le cose sono uno”.



Su questo punto nodale, la concordanza con Parmenide è sorprendente: anche la sua tesi finale è che “tutte le cose sono uno”, e anche lui sostiene vigorosamente che la facoltà mentale atta ad enuclearla è solo il νοεῖν, il νόος, come Eraclito B 40, sinonimo del σοφόν di B 32; 41; 50.

Un altro suo giudizio su Pitagora ci aiuta a capire meglio il senso sia delle sue riserve su di lui sia del suo rifiuto complessivo del “sapere molteplice”:

\*B 129 = 17 Marc.

Diog. Laert. 8, 6:

Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθεῖν, κακοτεχνίην.

“Pitagora, figlio di Mnesarco, esercitò più di ogni altro l’indagine storica (ἱστορίη) e, fatta una cernita di tutti questi scritti, ne fece una propria sapienza (σοφίη), accozzaglia di nozioni (πολυμαθείη), tecnica perversa (κακοτεχνίη)”<sup>23</sup>.

Era un tratto celebre della figura di Pitagora il suo vivo interesse per le tradizioni sapienziali e per le conoscenze scientifiche degli altri popoli, soprattutto dell’Egitto e dell’Oriente, per conoscere le quali aveva molto viaggiato nella sua giovinezza<sup>24</sup>. Eraclito, fermo al concetto che conta solo la verità ultimativa e che questa si enuclea esclusivamente attraverso la disamina razionale, la messa in opera del σοφόν-νόος, l’intellezione pura del meccanismo cosmico unico sotteso a tutti i fenomeni, trovava urtante questo affannarsi di Pitagora dietro alle più varie notizie reperibili presso la più varia umanità e, spinto dal suo irrefrenabile antigenio per questa prassi, giungeva a insinuare che il suo sapere fosse di natura puramente mnemonica, raccogliaccio, costruito con tecnica centonatoria sugli scritti altrui, greci o barbari che fossero<sup>25</sup>. Una punta velenosa contro il grande sapiente che, per parte sua, aveva preferito l’insegnamento orale alla scrittura e non aveva voluto consegnare ad alcun libro il suo messaggio filosofico. Il “sapere molteplice”, la πολυμαθείη, è strettamente connesso alla ἱστορίη, cioè alla ricognizione catalogica dei racconti, delle credenze, dei μαθήματα, raccolti presso tutti i popoli del mondo. Anche questa critica sarà ereditata in pieno da Parmenide e da lui posta al centro del suo pensiero (fr. 7 D.-K.)<sup>26</sup>.

Da B 129 si enuclea un dato ancora più interessante per la nostra ricostruzione, perché ci permette di cogliere finalmente la ragione per cui Eraclito, volendo dare un

<sup>23</sup> A torto Diels dubitava dell’autenticità del frammento, inserendolo nella sezione “Zweifelhafte, falsche und gefälschte Fragmente”. Per la sua giusta rivalutazione, vedi MARCOVICH 1978: 46-49.

<sup>24</sup> Vedi ad es. Porphy. *Vita Pyth.* 12.

<sup>25</sup> Che questo sia il senso dell’enunciato di Eraclito, cioè che gli scritti (συγγραφαί) cui allude non siano di Pitagora, bensì di altri, ai quali egli si sarebbe ispirato, risulta evidente dal contesto ed è confermato al di là di ogni ragionevole dubbio dal confronto con il fr. 6 D.-K. di Ippia d’Elide.

<sup>26</sup> Heraclit. B 35 = 7 Marc. sembra in contraddizione diametrica con B 40: *χρὴ γὰρ εἶ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ’ Ἡράκλειτον*. Non si può determinare con certezza se sia citazione testuale o parafrasi operata dalla fonte (Clem. Alex. *Strom.* 5, 141). A mio giudizio non vi è tuttavia dubbio che dovesse trattarsi di un’altra frecciata polemica e ironica contro lo stesso Pitagora che, come è noto, conio per primo il termine φιλόσοφος, per applicarlo alla propria persona. Al volgere tra VI e V sec. a.C., φιλόσοφοι ἄνδρες erano ancora soltanto Pitagora e i pitagorici.

nome appropriato alla vera sapienza da lui vagheggiata, abbia coniato il termine τὸ σοφόν e, negli enunciati teoreticamente più impegnativi, non abbia voluto servirsi del sostantivo corrente σοφίη. Proprio perché corrente, il termine σοφίη era troppo compromesso, indicava troppe funzioni mentali diverse dall'intellezione pura e ultimativa; persino gli pseudo-saperi di Esiodo, Pitagora, Senofane ed Ecateo erano considerati σοφίη dai parlanti greco; Pitagora stesso avrebbe potuto chiamare così il "sapere molteplice" che ammanniva ai suoi allievi come proprio, mentre era di seconda mano e inefficace: ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην. Dunque Eraclito doveva evitare di chiamare anche lui così il proprio 'sapere' prezioso; serviva un termine nuovo: meglio ricorrere al neutro sostantivato dell'aggettivo corrispondente, τὸ σοφόν, più adatto a esprimere l'essenza astratta del 'sapere', vero e puro.

L'essenza astratta... Astrarre il 'sapere' vero e puro dal coacervo concettuale dei tanti 'saperi'...

\*B 108 = 83 Marc.

Stob. III 1, 174 (III, p. 129 HENSE) [Περὶ ἀρετῆς]:

Ἐκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.

"Di tutti coloro dei quali ho ascoltato discorsi, nessuno arriva a questo, a riconoscere che c'è un *sophòn* distinto da tutte le (altre) cose".

Fa così la sua prima comparsa nel greco il termine logico κεχωρισμένος, nel senso di "separato concettualmente", "astratto", "in sé e per sé". Per questa distinzione-separatezza del σοφόν/νόος da tutto il resto del mondo cosale e concettuale, cf. Anaxag. fr. 12 D.-K.: τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστίν. Per l'uso di κεχωρισμένος in senso molto vicino a quello di B 108, vedi il brano di un trattato Περὶ θυσίων attribuito ad Apollonio di Tiana e citato da Euseb. *Praep. Evang.* 4, 12-13 (I, pp. 184, 15 – 185, 9 MRAS): θεῶ ... ἐνὶ τε ὄντι καὶ κεχωρισμένῳ πάντων (4, 13, in I, p. 185, 1-2 MRAS).

Chiudiamo il cerchio, ritornando al frammento dal quale abbiamo preso le mosse:

\*B 32 = 84 Marc.

Clem. Alex. *Strom.* 5, 116 (II 404, 1):

οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι·

“ἐν τὸ σοφόν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα”.

"So bene io che anche Platone rende testimonianza in favore di Eraclito, quando quest'ultimo scrive:

'Una cosa, il *sophòn*, solo essa, non vuole e vuole essere detta nome di Zeus'".

È chiaro ormai che cosa significhi ἐν τὸ σοφόν. Resta ancora un problema ermeneutico di secondo piano, che non incide molto sul significato complessivo della sentenza, ma è tuttavia meritevole di approfondimento: "... il *sophòn*... essere detto nome di Zeus". Sono possibili due interpretazioni, entrambe compatibili con le norme della sintassi greca.

Prima interpretazione: “Il *sophòn*, volendo, può essere chiamato anche Zeus”, cioè “L’intelligenza cosmica, individuata dal pensiero filosofico, può con buona approssimazione essere identificata con la divinità somma della tradizione religiosa”. In questo caso, Ζηνὸς ὄνομα è pura e semplice perifrasi di Ζεύς, intesa ad evidenziare l’atto di nominazione.

Seconda interpretazione: “Il *sophòn*, volendo, può essere considerato nome di Zeus”, cioè “Zeus può essere anche chiamato ‘Il *sophòn*’”; in sede di interpretazione teologico-fisica del pantheon tradizionale, Zeus, Ἄργικέραυνος/τερπικέραυνος, può anche essere identificato con l’intelligenza cosmica e ricevere l’ulteriore e più vera epiclesi di τὸ σοφόν. Questa seconda interpretazione è dal punto di vista sintattico più diretta e piana della prima. Per essa optò un’esegesi antica e molto autorevole, finora sfuggita all’attenzione della critica.

Clemente introduce così la sua citazione della sentenza eraclitea οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείῳ γράφοντι ... , “So bene io che anche Platone rende testimonianza in favore di Eraclito, quando quest’ultimo scrive: ...”. Non specifica a quale passo di Platone intende riferirsi, anzi, sembra voler mantenere per sé solo un’intuizione critica della quale è geloso come di un’esegesi misterica (οἶδα ἐγώ). In epoca moderna è stato supposto che Clemente pensasse a Plat. *Crat.* 396 a-b: il confronto è così palesemente incongruo che, per non perdere tempo, non mi soffermo a svolgerne la disamina.

Molti anni fa, studiando il Filebo, mi imbattei in un brano che davvero προσμαρτυρεῖ Ἡρακλείῳ, attesta l’interpretazione che Platone dette della frase di Eraclito, è con tutta probabilità il brano platonico al quale Clemente pensava. Socrate sta esponendo a Protarco una “dimostrazione” che l’anima individuale non può che derivare dall’anima cosmica. Leggeremo frase per frase, apponendovi una traduzione e un commento, mirato soltanto al rapporto con la sentenza di Eraclito. Plat. *Phileb.* 30 a-d:

30 a:

ΣΩΚΡΑΤΗΣ: Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἄρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν;

ΠΡΩΤΑΡΧΟΣ: Δῆλον ὅτι φήσομεν.

Σ.: Πόθεν, ὃ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντός σῶμα ἐμψυχον ὄν ἐτύγχανε, ταῦτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα;

Π.: Δῆλον ὡς οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν, ὃ Σώκρατες.

“Socrate: Non diremo che il corpo di ognuno di noi ha un’anima?”

Protarco: È evidente che lo diremo!

S.: E da dove l’avrebbe presa, caro Protarco, se non si desse il caso che il corpo del Tutto ha un’anima, al pari di questo nostro corpo, e ancor più bella da ogni punto di vista?

P.: È evidente che non l’avrebbe potuta prendere da nessun’altra parte, Socrate!”

Fin qui tutto è molto chiaro, ma non sembra ancora avere nulla a che fare con Eraclito B 32; passiamo alle righe successive:

30 a-c:

Σ.: Οὐ γάρ που δοκοῦμέν γε, ὃ Πρώταρχε, τὰ τέτταρα ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασιν τέταρτον ἐνόν, τοῦτο ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν ψυχὴν τε παρέχον καὶ σωμασκήν ἐμποιοῦν καὶ πταίσαντος σώματος ἰατρικὴν καὶ ἐν ἄλλοις ἄλλα συντιθὲν καὶ ἀκούμενον πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι, τῶν

δ' αὐτῶν τούτων ὄντων ἐν ὄλῳ τε οὐρανῷ καὶ κατὰ μεγάλα μέρη, καὶ προσέτι καλῶν καὶ εἰλικρινῶν, ἐν τούτοις δ' οὐκ ἄρα μεμηχανῆσθαι τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν;

Π.: Ἄλλ' οὐδαμῶς τοῦτό γ' ἂν λόγον ἔχοι.

“S.: Noi, Protarco, non crediamo certo che quei quattro generi (dei quali abbiamo parlato), cioè il limite, l'illimitato, quello che partecipa dell'uno e dell'altro (κοινωνόν), infine il genere della causa, che in tutti si pone come quarto, in particolare quest'ultimo che nei nostri corpi (ἐν ... τοῖς παρ' ἡμῖν) [cf. il Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα iniziale di 30 a] produce l'anima, ispira la ginnastica e la medicina, quando il corpo si sia ammalato, ed elabora altre arti in altri campi, (non crediamo certo che proprio questo) si chiami *sophia* totale e multiforme, (pensando che) invece, mentre quegli stessi quattro generi sussistono nell'interezza del cielo, e su grande scala, per di più dotati di bellezza e allo stato puro (εἰλικρινῶν), non progettino dunque nei nostri corpi [ἐν τούτοις si riferisce all' ἐν ... τοῖς παρ' ἡμῖν dell'inizio] la natura delle cose più belle e preziose [cioè, le varie manifestazioni dell'intelligenza umana, quali ginnastica, medicina ecc.].

P.: Ma certo che questo modo di pensare sarebbe del tutto irragionevole!”

In poche parole: i quattro principi (limite, illimitato, misto di limite e illimitato, causa) operano sia al livello dei singoli corpi umani sia al livello dell'intero universo: è impensabile che l'anima individuale, e in particolare la sua intelligenza, al di là dei quattro principi operanti a livello individuale, non derivi recta via dai quattro principi operanti a livello universale. Certi snodi del pensiero e del fraseggio sembrano rievocare i frammenti eraclitei sul *sophòn* da noi presi in esame: ad es., *πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν*; la connessa nozione del “chiamare”, “denominare”: *πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι*; l'affinità concettuale tra l'*εἰλικρινές* di Platone e il *κεχωρισμένον* di Eraclito; l'idea stessa di una ‘sapienza cosmica’.

30 c:

Σ.: Οὐκοῦν εἰ μὴ τοῦτο, μετ' ἐκείνου τοῦ λόγου ἂν ἐπόμενοι βέλτιον λέγοιμεν ὡς ἔστιν, ἃ πολλάκις εἰρήκαμεν, ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ, καὶ πέρας ἰκανόν, καὶ τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ' ἂν.

Π.: Δικαιοτάτα δῆτα.

“S.: Dunque, se non è così, seguendo quell'altro discorso, potremmo dire meglio, come abbiamo già detto più volte, che nel tutto c'è illimitato in gran quantità, limite sufficiente e, oltre a questi, causa tutt'altro che inefficace, la quale ordina e struttura anni, stagioni e mesi, detta nel modo più corretto sapienza e intelletto.

P.: Nel modo più corretto, certamente!”

Ribadisce ed esplicita ulteriormente il concetto di 30 a-c. Di nuovo l'idea eraclitea della corretta nominazione in rapporto alla sapienza cosmica: *σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ' ἂν*. Nello stesso tempo, abbiamo visto sopra, a proposito di B 40, come anche in Eraclito il *νόος* è sinonimo del *σοφόν*.

30 c:

Σ.: Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε γενοίσθην.

Π.: Οὐ γὰρ οὖν.

“S.: Certo, sapienza e intelletto non potrebbero mai sussistere senza anima.

P.: Certo che no!”.

La σοφία/νοῦς è una funzione della ψυχή, che non si esaurisce nella σοφία/νοῦς, perché ha molte altre funzioni di ordine inferiore, dalle quali la σοφία/νοῦς si distingue come funzione di ordine supremo. Riemerge tra le righe ancora una volta il concetto eracliteo di σοφόν ... πάντων κεχωρισμένον (B 108)<sup>27</sup>.

30 d:

Σ.: Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δ' ἄλλοις ἄλλα καλά, καθ' ὅτι φίλον ἐκάστοις λέγεσθαι.

Π.: Μάλα γε.

“S.: Dunque dirai che nella natura di Zeus sono ingenerati, grazie alla forza della causa, sia una ψυχή regale sia un νοῦς regale, come negli altri (dei) altre belle prerogative, secondo quello che a ciascuno di loro è caro che si dica di lui.

P.: Perfetto!”

L’evocazione di Zeus e della sua corretta nominazione in rapporto alla nozione di σοφία/νοῦς ci rende ormai certi che questo brano di Platone assume come proprio ipotesto le riflessioni di Eraclito sull’argomento, in primo luogo quella di B 32. E che si tratti di citazione implicita è esplicitato nelle righe immediatamente successive, anche se non ricorre *apertis verbis* il nome di Eraclito:

30 d:

Σ.: Τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἡμᾶς μή τι μάτην δόξης, ὃ Πρώταρχε, εἰρηκέναι, ἀλλ' ἔστι τοῖς μὲν πάλαι ἀποφηνάμενοις ὡς αἰεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει σύμμαχος ἐκείνοις.

“S.: E non pensare, Protarco, che abbiamo pronunciato questo discorso a vuoto, ché anzi viene in soccorso di quei famosi antichi, i quali mostrarono che il νοῦς governa perennemente il tutto.”

Che qui Platone, tra i grandi filosofi antichi, alluda in primo luogo ad Eraclito, dopo quanto abbiamo visto, non può esserci più alcun dubbio<sup>28</sup>. Cerchiamo allora di capire come abbia inteso la locuzione di B 32 λέγεσθαι ... Ζηνὸς ὄνομα, “... il *sophòn*... essere detto nome di Zeus”: è il *sophòn* che è detto Zeus o è Zeus che è detto il *sophòn*? Cercheremo di capirlo attraverso le tre locuzioni con le quali la riecheggia:

30 b: πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι. Il soggetto è ‘la causa’, il quarto dei quattro principi primi. Dunque σοφία è predicato nominale. La causa riceve il nome, la sapienza dà il proprio nome alla causa: ‘la sapienza’ è epiclesi della causa.

30 c: σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ' ἄν. Qui abbiamo, come verbo copulativo, proprio il λέγεσθαι di B 32. Il soggetto è ancora una volta ‘la causa’. Dunque σοφία καὶ

<sup>27</sup> Per il concetto e il lessema, cf. Plat. *Phileb.* 55 e: ... πασῶν που τεχνῶν ἄν τις ἀριθμητικὴν χωρίζη ...

<sup>28</sup> A. Diès, nella sua edizione Budé (1949), annota: “Anaxagore le dit ‘souverain’ (*Cratyle* 413 c), cause universelle (*Phédon* 97 b)”. Ma Socrate, personaggio di Platone, non avrebbe mai potuto riferirsi ad Anassagora, suo contemporaneo, con l’espressione τοῖς μὲν πάλαι ἀποφηνάμενοις ... ἐκείνοις.

νοῦς è ancora una volta predicato nominale. Dunque, ancora una volta, è la causa a ricevere il nome ed è la sapienza a darle il proprio come soprannome.

30 d: καθ' ὅτι φίλον ἐκάστοις λέγεσθαι. Di nuovo il verbo copulativo è λέγεσθαι come in B 32. Ogni dio, ad esempio Ares o Afrodite, “ha caro” (φίλον), cioè ‘vuole’ (cfr. ἐθέλει di B 32), ricevere l’epiclesi più conveniente alla propria natura, ad esempio, rispettivamente, Πόλεμος o Φιλία. L’intera frase implica dunque che Zeus “voglia” ricevere l’epiclesi di “νοῦς regale” = σοφία.

È evidente allora che Platone così intese B 32: il *sophōn* “disvuole e vuole essere detto nome di Zeus”, cioè “disvuole e vuole essere l’epiclesi a lui appropriata”.

Se ne deduce immediatamente, soprattutto alla luce di 30 d, la maniera in cui intese il μῶνον di B 32: complemento predicativo del soggetto ἐν τὸ σοφὸν, in rapporto alla copula complessa λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, seguita dal predicato nominale Ζηνὸς ὄνομα. Dunque: l’unica epiclesi che si addice veramente a Zeus è τὸ σοφὸν.

## Bibliografia

- ÁLVAREZ SALAS 2006 = O. D. ÁLVAREZ SALAS, “Epicarmo σοφός ed Ennio ‘filologo’: Cenni critici su Epich. 278 K.-A. ed Enn. ann. 8-10 Sk. ”, *Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e Tradizione Classica “Augusto Rostagni”*, N.S. 5, 2006: 53-79.
- ÁLVAREZ SALAS 2007 = O. D. Álvarez Salas, “I frammenti ‘filosofici’ di Epicarmo: una rivisitazione critica”, *Studi Italiani di Filologia Classica*, Serie IV<sup>a</sup>, 5, 1, 2007: 23-72.
- BURKERT 1960 = W. BURKERT, “Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes ‘Philosophie’ ”, *Hermes* 88, 1960: 159-177.
- CAMERER 1965 = L. CAMERER, *Praktische Klugheit bei Herodot. Untersuchungen zu den Begriffen μηχανή, τεχνή, σοφίη*, Tübingen 1965.
- CAVALLINI 1997 = E. CAVALLINI, *Ibico, Nel giardino delle Vergini*, Testo greco a fronte, Lecce 1997.
- CERRI 2004 = G. CERRI, “Empedocle, fr. 3 D.-K.: saggio di esegesi letterale”, in L. ROSSETTI – C. SANTANIELLO (edd.), *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*, Bari 2004: 83-94.
- COLE 1993 = TH. COLE, “Le metamorfosi della saggezza: *sophia* fra oralità e scrittura”, in R. PRETAGOSTINI (ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all’età ellenistica. Scritti in onore di B. Gentili*, Roma 1993, II: 753-763.
- COULOUBARITSIS 1978 = L. COULOUBARITSIS, “Sophia et philosophia chez Aristote”, *Annales de l’Institut de philosophie* (Université Libre, Bruxelles) 1978: 7-38.
- DIELS – KRANZ 1951 (1985) = H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Berlin 1951<sup>6</sup> [dodicesima ristampa anastatica Zürich / Hildesheim 1985]: 150-190.
- ERCOLANI 2013 = A. ERCOLANI, “La sapienza in Grecia”, in ERCOLANI – XELLA (edd.) 2013: 251-275.
- ERCOLANI – XELLA (edd.), 2013 = A. ERCOLANI – P. XELLA (edd.), *La Sapienza nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo antichi. Antologia di testi*, Roma 2013.
- FEHLING 1985 = D. FEHLING, *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie: eine traditions-geschichtliche Studie*, Bern / New York 1985.
- FRONTEROTTA 2013 = F. FRONTEROTTA, *Eraclito, Frammenti*, Milano 2013.
- GIGON 1975 = O. GIGON, “Phronesis und Sophia in der Nichomachischen Ethik des Aristoteles”, in J. MANSFELD – L. M. DE RIJK (eds.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to C. J. de Vogel*, Assen 1975: 91-104.
- GIANOTTI 1975 = G. F. GIANOTTI, *Per una poetica pindarica*, Torino 1975: 85-107.
- GIORDANO 2013 = M. GIORDANO, “*Alien wisdom: il viaggio di sophia*”, in ERCOLANI – XELLA (edd.) 2013: 19-42.

- GLADIGOW 1965 = B. GLADIGOW, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία* (Spudasmata 1), Hildesheim 1965.
- GOMOLLÓN 1990 = B. GOMOLLÓN, “ἐν τῷ σοφόν: lo sabio a través de algunos fragmentos de Heráclito”, *Anuari de filologia, Secció D*, 13, 1990: 85-88.
- JACOBY 1962 = F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker – Kommentar zu nr 106-161*, Leiden 1962.
- KERFERD 1976 = G. B. KERFERD, “The Image of the Wise Man in Greece in the Period before Plato”, in F. BOSSIER *et al.* (eds.), *Images of the Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Leuven 1976: 17-28.
- LEISEGANG 1927 = H. LEISEGANG, s.v. ‘Sophia’, *R.E.* III, 1927: coll. 1019-1039.
- LUCK 1964 = G. LUCK, “Zur Geschichte des Begriffs *sapientia*”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, 1964: 203-215.
- MAEHLER 1963 = H. MAEHLER, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen 1963.
- MAIER 1979 = F. MAIER, *Der SOFOS-Begriff. Zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides*, Diss. München 1970.
- MARCOVICH 1978 = M. MARCOVICH, *Eraclito, Frammenti*, Introduzione, traduzione e commento (Biblioteca di studi superiori” LXIV), Firenze 1978.
- MOTTE 1985 = A. MOTTE, “Cicéron et Aristote. À propos de la distinction entre la sophia et la phronésis”, in A. MOTTE – CHR. RUTTEN (éds.), *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles / Liège 1985: 263-303.
- MOURAVIEV 2011 = S. N. MOURAVIEV, *Heraclitea IV. A: Le livre «LES MUSES» ou «DE LA NATURE»*. Texte et traduction, Commentaire, Sankt Augustin 2011<sup>2</sup> [1. Auflage (Moscou / Paris, Myrmekia) 1991; 2. völlig erneuert Auflage, 2011].
- PAGLIARO 1953 = A. PAGLIARO, *Saggi di critica semantica*, Messina / Firenze 1953: 144 ss. e nota 15.
- PALADINO 2013 = L. C. PALADINO, “La sapienza nei testi biblici”, in ERCOLANI – XELLA (edd.) 2013: 197-249.
- ROSSETTI 2010 = L. ROSSETTI, “Talete *sophos* (ad Atene, sotto l’arcontato di Damasia)”, *Humanitas* 62, 2010: 33-39.
- ROSSETTI 2011 = L. ROSSETTI, “Gli onori resi a Talete dalla città di Atene”, *Hypnos* 27, 2011: 205-221.
- SANTONI 1983 = A. SANTONI, “Temi e motivi d’interesse socio-economico nella leggenda dei ‘Sette Sapienti’”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe Lett. e Filos.*, Ser. III<sup>a</sup>, 13, 1983: 91-160.
- SASSI 2009 = M. M. SASSI, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino 2009.
- SNELL 1924 = B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vor-platonischen Philosophie*, “Philologische Untersuchungen” 29, Berlin 1924.
- SNELL 1938 (2005) = B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München 1938 = *I Sette Sapienti. Vita e opinioni*, trad. it. a cura di I. Ramelli, Milano 2005.
- SULLIVAN 1984 = S. D. SULLIVAN, “TO SOFON as an Aspect of the Divine in Heraclitus”, in D. E. GERBER (ed.), *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of L. Woodbury*, Chico (California) 1984: 285-301.
- VELARDI 1989 = R. VELARDI, *ENTHOUSIASMÓS. Possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*, Roma 1989.
- VOLPI 2003 = F. VOLPI, s.v. “Weisheit (σοφία / *sophia*, lat. *sapientia*)” I. Griechisch-Römisch, *Der Neue Pauly* XII 2, 2003: 435-440.
- WEHRLI 1968<sup>2</sup> = F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar: Demetrios von Phaleron*, Basel / Stuttgart 1968<sup>2</sup>.
- WILCKENS 1964 = U. WILCKENS, s.v. ‘σοφία, σοφός, σοφίζω’ A, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begründet von G. Kittel, Herausgegeben von G. Friedrich, VII, 1964: coll. 465-475 = *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Fondato da G. Kittel, Continuato da G. Friedrich, ed. it. a cura di F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI, XII, 1979: coll. 695-723.





