



Verlag Antike

Studia Comica

Herausgegeben von Bernhard Zimmermann

Band 15

Chorodidaskalia

Studi di poesia e performance
in onore di Angela Andrisano

A cura di / Edited by
Virginia Mastellari
Massimiliano Ornaghi
Bernhard Zimmermann

Dieser Band wurde im Rahmen der gemeinsamen Forschungsförderung von Bund und Ländern im Akademienprogramm mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung und des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Baden-Württemberg erarbeitet.



**HEIDELBERGER AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN**

Akademie der Wissenschaften
des Landes Baden-Württemberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2022 Verlag Antike, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, Verlag Antike und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Dionysos-Theater und Mosaik einer Komödienmaske,
mit freundlicher Genehmigung des Reihenherausgebers

Einbandgestaltung: disegno visuelle kommunikation, Wuppertal

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-949189-44-9

Vorwort

Dass die Beschäftigung mit den Texten der griechischen Dramatiker ohne solide philologische Grundlagenarbeit nicht möglich ist, versteht sich von selbst. Dass dies nur ein zwar wichtiger und unabdingbarer, aber trotzdem nur ein Zugang zu den Tragödien, Komödien und Satyrspielen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. ist, muss immer wieder ins Gedächtnis zurückgerufen werden. Theater war immer seit seinen Anfängen in Athen ein multimediales Ereignis. Sprache und Musik, Rhythmus und Tanz, Theaterbauten und Bühnenausstattung, Requisiten, Kostüme, Masken und Theatermaschinen – all dies waren und sind bis heute wesentliche Faktoren, die einen Theaterbesuch zu einem eindrucksvollen Erlebnis machen. Und dass diese performativen Aspekte auch für andere Gattungen der archaischen griechischen Literatur – für die Lyrik wie für die Chorlyrik, für Iambographie wie Elegie – nicht vergessen werden dürfen, ist inzwischen als *communis opinio* anzusehen.

Wir Philologinnen und Philologen, die wir uns in erster Linie mit den Texten befassen und allzu oft in der Nachfolge des Aristoteles der Inszenierung (ὄψις) und Vertonung (μελοποιία) zu wenig Wert beimessen, müssen uns natürlich neben der philologischen Kommentierung und der Interpretation auch mit der Frage beschäftigen, wie solch ein Text in Handlung, in Gesang und Tanz umsetzbar ist und wie wir mit unseren Methoden diese multimediale Dimension einer antiken Theaterrückführung wiedergewinnen können, und wir sollten es uns zur Aufgabe machen, auch bei modernen Aufführungen griechischer Dramen des 5. Jahrhunderts unser Wissen einzubringen, und dies auf der Basis der Kenntnis der Rezeptionsgeschichte dieser Texte in der Literatur und auf der Bühne oder anderen Medien wie dem Film.

Angela Andrisano, der dieser Band gewidmet ist, hat als akademische Lehrerin zunächst in Bologna und dann in Ferrara und als philologisch arbeitende Theaterwissenschaftlerin oder von theaterwissenschaftlichen Interessen geleitete Philologin Bedeutendes und Bleibendes zum Verständnis nicht nur des griechischen Theaters, sondern auch der frühen Lyrik beigetragen. Insbesondere hat sie durch ihre Arbeiten zum Tanz im Drama eine bisher eher stiefmütterlich behandelte Dimension des griechischen Theaters wiederzugewinnen geholfen. Angela Andrisano hat stets der Überzeugung Ausdruck verliehen, dass die Texte der Tragiker und Komiker nicht adäquat verstanden werden können, wenn man sie nicht als ‚Schauspiel‘ versteht, also als etwas, das gesehen werden muss, und sei es nur vor dem inneren Auge. Und diese Überzeugung, dieses Wissen hat sie nicht nur ihren Studentinnen und Studenten, sondern auch Regisseuren, die sich der Inszenierung griechischer Dramen in Übersetzung widmeten, vermittelt und somit die Klassische Philologie als eine aktuelle, als eine im kulturellen Leben verwurzelte Wissenschaft erwiesen.

Die in diesem Band versammelten 35 Arbeiten von Kolleginnen und Kollegen, Freundinnen und Freunden, Schülerinnen und Schülern, die die Freude hatten, Angela Andrisano als Lehrerin, als Kollegin, als Wissenschaftlerin und vor allem als anregenden und warmherzigen Menschen kennen- und schätzen zu lernen, kreisen um die Forschungsgebiete Angela Andrisanos und sind ein kleiner Ausdruck des Respekts und der Anerkennung, aber vor allem der Freundschaft.

Freiburg, im Februar 2022

Bernhard Zimmermann

*Studi di poesia e performance
per Angela Andrisano
in occasione del suo 75° compleanno*

Lorenzo Perilli

Lo *zoon logikon* sulla scena del mondo: uomo, spazio, misura, relazione

Abstract

Based on the interpretation of *logos* as (mathematical) ratio, the paper argues that space in ancient Greece is defined as a projection of the human body and the world as a set of relations (*logoi*) and of the laws (*logoi*) governing them, expressed by articulated sets of words (*logoi*). Man and its body, conceived as *zoon logikon*, or *animal r(el)ationale*, act as a measuring tool of all that exists, according to the Greek anthropocentric view, that makes them the pivotal element in the (Shakespearean) world as a stage. From the Sophistic movement to Aristotle, from Aristophanes to John's Gospel, there is a thread to be rediscovered.

Keywords

Logos; ratio; space; anthropocentrism; *zoon logikon*.

Τιτιτιτιτιτι τινα λόγον ἄρα ποτὲ / πρὸς ἐμὲ φίλον ἔχων;
(Ar. Av. 314–15)

Premessa

Word-scenery, *Wortkulisse*, “parola scenica”, parola matrice di teatro, parlano di una scena – del teatro antico come di quello elisabettiano – non materiale ma mentale, di coordinate spaziali che sussistono non in forma di realistici dettagli ma solo in quanto evocate, verbalmente costruite, sfondo di un'azione narrata o compiuta. Come quella del teatro, è la scena del mondo: il rapporto dei Greci con lo spazio e con il tempo, dunque anche con l'azione, scenica o reale che sia, che in quelle coordinate si svolge, assume connotazioni del tutto peculiari, che trovano sì riscontro in quelle di altre culture, come l'ittita, ma si sviluppano poi lungo percorsi inediti. Tutto inizia con gli omerici *πρόσω καὶ ὀπίσω* di *Iliade* I 343, il davanti e dietro, ovvero il poi e prima, il continuum di spazio e tempo come divisi da un piano sagittale invece che frontale, il tempo espresso da avverbi spaziali per un'azione collocata lungo coordinate temporali, un mondo visto con gli occhi e descritto con le parole di un osservatore che ne è al tempo stesso creatore e giudice, perché unità di misura. Tutto è in relazione a lui: il passato è di fronte perché già visto, il futuro è dietro, perché non ancora pervenuto alla percezione. Come il poeta crea nella mente dello spettatore una scena che non esiste altrimenti, fuori del teatro l'uomo crea lo spazio: perché lo vede come una proiezione del sé, di un sé che domina la natura. *All the world's a stage, / And all the men and women merely*

players, recitano famosi versi di Shakespeare: sulla scena del mondo greco, uomini e donne sono invece, di quel mondo, il centro di equilibrio attorno al quale tutto ruota, compreso il cielo. Quella antropocentrica è concezione tipicamente greca, destinata a grandi successi.

1. L'antropocentrismo razionalistico dei Greci

In realtà, per chi osservi le perfette proporzioni di una tela di ragno, la geometria complessa delle camere di un formicaio, il coordinamento segreto di uno stormo di storni, ogni naturale superiorità dell'uomo nel mondo vivente apparirà dubbia, finanche improbabile. Così, Empedocle dichiara un profondo senso di affinità con ogni essere animale, al punto che, nel *Ramo d'oro*, Frazer avrebbe voluto immaginare un'influenza, che sapeva impossibile, del Buddha su di lui¹. Viceversa, il selvaggio di Frazer crede che l'immortalità dell'anima accomuni l'uomo agli animali detti "inferiori", e in questo egli dimostrerebbe di saper fare miglior uso della ragione rispetto al suo fratello civilizzato, «who commonly embraces with avidity the doctrine of human immortality but rejects with scorn, as derogatory to human dignity, the idea that animals have immortal souls»². La linea di demarcazione tra umano e animale è così rimossa; l'animale è altrettanto forte e intelligente quanto l'uomo. Insieme, essi costituiscono un sistema in equilibrio, fatto di relazioni, in cui un'azione dell'uno sull'altro si riflette sull'intero, tanto più se si tratta di azioni estreme come l'uccisione.

È con i Greci che la superiorità dell'uomo sull'animale viene non solo affermata, ma argomentata. L'uomo animale pensante, superiore perché dotato di ragione (*logos*), perché dotato di linguaggio (*logos*), perché capace di relazione (*logos*). Questa sua dote, *logos*, si dimostra da subito inafferrabile. Mutevole, capace di adattarsi ai contesti, di sfuggire perciò a ogni traduzione, in realtà a ogni tentativo di fissarne una volta per tutte l'entità. L'uomo è *animal rationale intellectus et scientiae capax*, scrive Tertulliano all'inizio del terzo secolo³; in greco, λογικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος νοῦ τε καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν, come in Gregorio di Nissa⁴, in cui si era insomma trasformato l'aristotelico ζῶον ἐπιστήμης δεκτικόν⁵.

Più sofisticate erano le *Definizioni* pseudo-platoniche, che descrivevano l'uomo come ζῶον [...] ἐπιστήμης τῆς κατὰ λόγου δεκτικόν⁶: ci torneremo in conclusione. È invece il Platone autentico a sancire la separazione tra uomo e animale, a dire la superiorità del primo sul secondo. Sono, sostiene nel

¹ Frazer 1912, 302.

² *Ibid.* p. 262.

³ Tertull. *Adv. Marc.* II 4, 5.

⁴ Greg. Nyss. *De an. et resurr.*, PG XLVI 52.

⁵ Arist. *Top.* 132a 19–20.

⁶ [Plat.] *Deff.* 415a.

Politico, due specie diverse, δύο γένη ζῶων, contrappone τὸ ἀνθρώπινον al γένος τῶν ἄλλων συμπάντων θηρίων, il primo θεϊότερον, i secondi φαυλότερα⁷. Nel *Protagora*, la specie umana, τὸ ἀνθρώπων γένος, è esplicitamente opposta a τὰ ἄλογα, nella *Repubblica* la dote definita τὸ λογιστικόν è dichiarata assente dagli animali inferiori, τὰ θηρία. Siamo lontani da Empedocle, e dal selvaggio di Frazer; si è ormai stabilito che l'uomo è superiore al resto dei viventi, e lo è in quanto ζῶον λογικόν.

Il passo è breve: l'uomo è al centro del mondo. Quella che R. Renehan ha chiamato «la visione antropocentrica greca del mondo» è un tema che oggi, in un'epoca che si vuole definire antropocene, suona quantomai attuale⁸. Antropocene sostituisce e amplia il tempo della *noosfera*, in cui la conoscenza impatta in modo decisivo sul mondo della vita, secondo la definizione del mineralogista russo Vladimir Vernadskij: è l'epoca del λογιστικόν. Del «razionale».

Ma che cosa significa porre l'uomo al centro dello spazio e del mondo, e assegnargli questa posizione in quanto *animal rationale*, ζῶον λογικόν? Quella dell'antropocentrismo non è banale metafora. L'uomo è fisicamente e spazialmente al centro del mondo. Come nell'uomo vitruviano di Leonardo. Egli assume una posizione centrale nello spazio perché ne è strumento di misurazione e di orientamento – l'unico possibile, del resto. Dire che lo ζῶον λογικόν è al centro del mondo in quanto vivente dotato di ragione (*logos*), e come tale diverso e superiore rispetto agli altri viventi, è esito del razionalismo che si impone in Grecia nel quarto secolo, il secolo di Aristotele, quando dire λογικόν equivale a dire ἐπιστήμη δεκτικόν, «capace di *episteme*».

2. L'uomo come unità di misura del mondo

In realtà, l'uomo è piuttosto al centro del mondo in quanto strumento di relazione (*logos*) tra le sue parti, punto d'intersezione delle diverse dimensioni dello spazio: alto/basso, davanti/dietro, sinistra/destra. Egli è misura delle cose, μέτρον, che diventa λόγος perché il misurare protagoreo diventa una messa in relazione. È la relazione che gli permette di dare ordine al mondo, classificarlo, organizzarlo, infine comprenderlo. Il molteplice del mondo fisico e biologico, con la sua eterogeneità, non ha un senso in sé, ma lo riceve nella nostra mente, è nella nostra mente che esso prende una direzione, un orientamento, una strutturazione che poi, nel

⁷ Plat. *Pol.* 263c 5, 271e 6.

⁸ Renehan (1981) riporta numerosi passi sul tema, ne offre lucida analisi. Wayman (1982) fornisce a sua volta numerosi spunti. Barkan (1975) analizza l'evoluzione dell'idea dell'uomo al centro del mondo, a partire dall'uomo vitruviano di Leonardo che ne rappresenta la più nota raffigurazione: colpisce vedere riunite insieme tante testimonianze, artistiche e letterarie, di un'idea che ha effettivamente dominato l'immaginario del rapporto tra l'uomo e il mondo che lo circonda.

mondo aristotelico in cui ci piace immaginare di vivere, sarà detta “causale”. È una strutturazione che in realtà risponde a un bisogno profondo, a una carenza; ed è per rispondere a questa carenza che cerchiamo in ogni modo di trovare una causa, un perché: «the Aristotelian “because” is not there to account for a solid link between two items, but rather ... to cater to our hidden weakness to impart explanations»⁹. Per collegare due *items* uno con l'altro abbiamo bisogno di cerniere, di giunti, di commessure: di *logoi*.

*quicquid ubique vides, caelum, mare, nubila, terras,
omnia sunt nostra clausa patentque manu.
me penes est unum vasti custodia mundi,
et ius vertendi cardinis omne meum est.*

Qualsiasi cosa ovunque tu veda, cielo, mare, nubi,
terre, tutto incomincia e finisce per mano mia.
A me solo è affidata la custodia dell'intero universo,
è del tutto mio il diritto di farlo girare sui cardini.
(Ov. *Fast.* I 117–20, trad. Stok 1999)

È Giano che in Ovidio rivendica il proprio ruolo, quale divinità che controlla ogni inizio, ogni passaggio; il dio guarda avanti e indietro, futuro e passato, e – nelle rappresentazioni di Giano quadrifronte – è punto d'intersezione delle quattro direzioni dello spazio. Governa i cardini del mondo, è lui stesso cardine, punto di rotazione; al ruotare del suo volto, muta la posizione nello spazio di davanti e dietro, nel tempo quella di prima e poi; egli è snodo, incontro, messa in relazione.

3. Il corpo umano e le coordinate spaziali

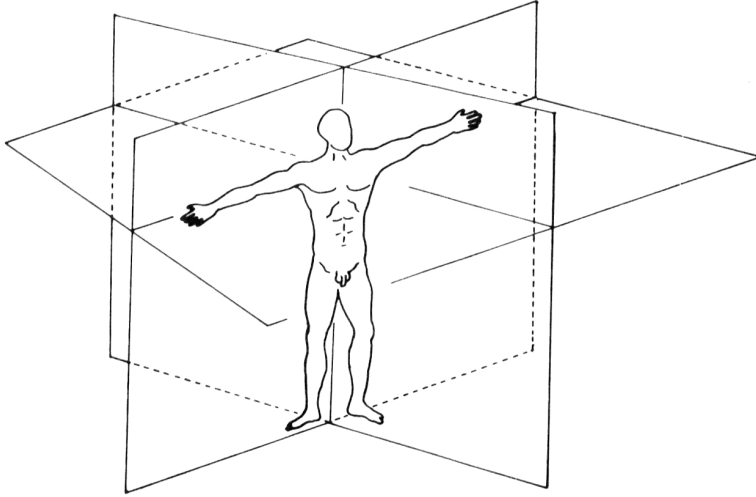
Questo è in realtà il privilegio dell'uomo, di ogni uomo, che, già nella fase del pitecantropo, si definisce innanzitutto come *erectus*. La sua verticalità diventa il punto di riferimento per l'orientamento nello spazio, e per questo si sviluppa la peculiare fisiologia del sistema vestibolare, che governa posizione e movimento del corpo nello spazio¹⁰. La posizione verticale dell'uomo «genera lo spazio»¹¹, e generando lo spazio ne occupa la posizione centrale, poiché lo spazio si definisce in riferimento al soggetto: le coordinate spaziali, davanti – dietro, sopra – sotto, destra – sinistra, vicino – lontano, sono relative al soggetto, che occupa il punto centrale delle linee di intersezione di un piano, così come in ogni labirinto del

⁹ Taleb 2007, 88.

¹⁰ Il riferimento alla fisiologia vestibolare è in Cardona 1988, 43.

¹¹ Così Cardona 1988, *ibid.*

vestibolo sono presenti tre canali semicircolari orientati nei tre piani dello spazio, che rispondono alla tridimensionalità del mondo e sono ortogonali l'uno rispetto all'altro¹².



Orientare è rivolgere verso oriente, costruire un tempio o più tardi una chiesa con la facciata rivolta verso il sorgere del sole; orientamento nello spazio è dunque stabilire un verso, disporre in relazione a un punto di riferimento. Il punto di riferimento a sua volta si stabilisce in relazione al corpo umano, la cui posizione determina quella dei punti cardinali: perché – mentre a partire da un certo momento si cerca di renderli indipendenti dal soggetto che osserva, definendo nord e sud come punti d'intersezione dell'orizzonte con il meridiano, ed est e ovest come punti di intersezione dell'orizzonte con il primo verticale (il cerchio perpendicolare al meridiano, passante per lo zenit) – peculiare è la percezione degli antichi.

Un passo di Livio, noto a questo proposito, dice con chiarezza che la posizione dei punti e delle direzioni nello spazio si determina a partire dalla posizione del corpo dell'osservatore. Lo dice, ed è significativo, a proposito di un augure che deve sancire lo status regale di Numa Pompilio. Il rito di *inauguratio* prevedeva infatti preghiere, definizione del campo visivo, individuazione dei segni da interpretare: solo così se ne poteva fornire il significato. Nel definire il campo visivo, l'augure usa il proprio corpo, rendendo ogni definizione relativa e non assoluta:

¹² L'immagine che segue è tratta da Cardona 1988, 45.

ab augure [...] deductus in arcem, in lapide ad meridiem uersus consedit. augur ad laeuam eius capite uelato sedem cepit, dextra manu baculum sine nodo aduncum tenens, quem lituum appellarunt. inde ubi prospectu in urbem agrumque capto deos precatus regiones ab oriente ad occasum determinauit, dextras ad meridiem partes, laeuas ad septentrionem esse dixit; signum contra quo longissime conspectum oculi ferebant animo finiuit.

Condotta sulla rocca dall'augure [...] (Numa) sedette su di una pietra rivolto a mezzogiorno. L'augure si pose alla sua sinistra col capo velato, tenendo nella mano destra un bastone ricurvo senza nodi, che poi chiamarono lituo; quindi, abbracciata con lo sguardo la città e la campagna e invocati gli dèi, divise gli spazi con una linea da oriente ad occidente, specificò che la zona verso mezzogiorno era la destra, quella a settentrione la sinistra, e delimitò mentalmente uno spazio di fronte a sé, fin dove poteva giungere lo sguardo¹³.

Varrone (LL VII 7) fornisce le rare ulteriori precisazioni di cui disponiamo sul rito, sulle sue specifiche formule, informando che il disegno dei confini all'interno dei quali l'augure trae gli auspici si chiama, con un unicum linguistico, *conregio*. Chiarissima, nella descrizione di Livio, è la centralità delle coordinate spaziali, dell'atto stesso di definizione dello spazio: destra e sinistra dell'augure vengono identificate con oriente e occidente; lo spazio nel suo complesso, l'orizzonte, si delimita con un'operazione prettamente mentale (*animo finiuit*), mentre la linea tracciata sul terreno separa oriente da occidente, secondo un rito già etrusco. Tutto, nel rito e nella sua descrizione, ruota attorno all'augure e alla sua posizione nello spazio, ogni coordinata è definita in riferimento a lui e al suo corpo: a ogni rotazione del corpo le coordinate sono capovolte, la destra si sostituisce alla sinistra. L'uomo in posizione eretta si colloca all'intersezione degli assi che definiscono l'orientamento, mentre il suo sguardo definisce il limite del mondo. Davanti e dietro, in alto e in basso, destra e sinistra esistono solo se esiste un soggetto, e si trasformano l'uno nell'altro al muoversi e al ruotare del soggetto, che occupa comunque la posizione centrale: questo è particolarmente evidente per le culture che non usano la comunicazione scritta, e per le quali la presenza fisica diventa irrinunciabile. In generale, lo spazio non esiste in quanto tale ma esiste in relazione. Ciò significa, scrive Cardona (1988, 45), che «la nostra possibilità di orientarci nello spazio è proiettiva», che le direzioni non sono che virtualità conoscitive.

¹³ Liv. *Ab urb. cond.* I 18, 6–8, trad. Perelli 1974. Sui riti di fondazione delle città e il loro significato si veda ancora oggi l'ottimo Rykwert 1963.

4. Il corpo, il mondo, la casa

«L'uomo è la misura di tutte le cose», πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, è il principio che secondo Platone (*Theaet.* 152a 2, *Crat.* 386a 1) sancisce il relativismo di Protagora: come ciascuna cosa appare a chi osserva, spiega banalizzando (per volgere l'enunciato a proprio vantaggio), tale essa è per lui. Ma quel principio può essere invece anche preso alla lettera, per dire *la scala* alla quale si rapporta la misurazione di ogni cosa ("a misura d'uomo"), la distanza, la prossimità, la posizione; per dire che il corpo con le sue singole parti è l'unità di misura, e infatti la distanza e la dimensione di misurano in piedi, braccia, spanne, palmi, la posizione centrale è identificata come ombelico¹⁴. Così, la pianta di una nuova città organizzata secondo una griglia attraversata da cardo e decumano è frutto della proiezione del soggetto che officia il rito di inaugurazione e "conquista" lo spazio; così la pianta di una casa, e la sua stessa struttura, in molte lingue acquisiscono le denominazioni delle parti del corpo umano, che agisce come modello in proiezione sul mondo che lo circonda: il tetto della casa è la sua testa, l'ingresso è la bocca o la vagina, i pilastri ne sono le gambe, la parte centrale è l'ombelico, così come nel mondo naturale si parla di braccio di fiume, lingua di terra, piedi di una montagna. Le esemplificazioni dalla toponomastica somala addotte da Cardona sono particolarmente significative¹⁵. Che lo stesso accada per le piante non sorprende, giacché esse sono, nell'immaginario dei Greci e di altre civiltà, assimilate agli uomini, o a uomini capovolti, la bocca identificata da Aristotele con le radici, che traggono nutrimento dalla terra¹⁶.

Si spiega allora il principio universale attribuito agli atomisti e in particolare a Leucippo (fr. 2 Diels – Kranz), οὐδὲν μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης: «Niente accade per caso, senza uno scopo, ma tutto secondo correlazioni, secondo connessioni necessarie». Si innesta qui l'invito di Ernst Mach, fisico ma anche filosofo tra fine Ottocento e inizio Novecento, a sostituire l'obsoleto e disfunzionale concetto di causa con il concetto matematico di *funzione*, cioè «dipendenza dei fenomeni l'uno dall'altro, o, più esattamente: dipendenza delle caratteristiche dei fenomeni l'una dall'altra»¹⁷. Ogni fenomeno è *funzione* di un altro perché ad esso è correlato in un rapporto necessario, che fonda quella

¹⁴ Leonardo accompagna il disegno dell'uomo vitruviano con due testi, di cui quello nella parte superiore recita: «Vetruvio, architecto, mecte nella sua op(er)a d'architectura, chelle misure dell'omo sono dalla natura disstribuite inquessto modo cioè che 4 diti fa 1 palmo, et 4 palmi fa 1 pie, 6 palmi fa un chubito, 4 chubiti fa 1 homo, he 4 chubiti fa 1 passo, he 24 palmi fa 1 homo ecqueste misure son ne' sua edifiti (etc.)».

¹⁵ Il tema è egregiamente trattato da Cardona 1988, 49–57; l'elenco di termini somali che indicano parti del corpo e sono al tempo stesso geomorfonomi è a p. 55 (ad es. *madax* testa = cima, *il* occhio = sorgente, *af* bocca = valico, *san* naso = costone, etc.).

¹⁶ Cf. Repici 2020.

¹⁷ Mach 1922, 73–74.

struttura del reale e della nostra conoscenza del reale che abbiamo imparato a chiamare “razionale” perché basata su correlazioni. Si tratta di rapporti necessari (ὕπ’ ἀνάγκης): per gli atomisti questa necessità è incarnata dal vortice che governa il moto degli elementi (degli atomi nel vuoto, come dei corpi celesti), vale a dire da una forza meccanica – non diversa da quella esercitata dalla leva – che si manifesta in un movimento rotatorio ad alta velocità.

E si spiega allora perché Eraclito dica che θάλασσα [...] μετρέεται ἐς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν (fr. 31 Diels – Kranz), il mare «si misura secondo il medesimo rapporto», garantendo così l’equilibrio degli elementi in proporzione tra loro, fuoco mare terra: tutto è questione di misura e di relazione reciproca, e intelligentemente Walzer annotava al frammento, «λόγος = μέτρον», rinviando al *proportionaliter* di fr. 67a Diels – Kranz in cui l’anima è paragonata a una tela di ragno: l’anima al centro del corpo, e ad ogni parte del corpo connessa saldamente e secondo proporzione, *sicut aranea stans in medio telae ... sic hominis anima ... (corpori) firme et proportionaliter iuncta est*¹⁸. È quella stessa anima i cui confini, πείρατα, non è possibile individuare (ἐξευρεῖν), perché il suo *logos*, la chiave del suo equilibrio, si trova in profondità (βαθὺς λόγος) e non è immediatamente visibile (fr. 45 Diels – Kranz).

Il mare si misura come si misurano la casa e il mondo, e in Eraclito, proprio in quel frammento, il mare si fa terra e la terra mare, ed entrambi sono πῦρὸς τροπαί, rivolgimenti del fuoco, in equilibrata proporzione tra loro, divisi a metà. L’universale propensione, attestata in culture diverse, di denominare le parti del mondo con gli stessi nomi che indicano le parti del corpo vede nel corpo un insieme organizzato ed equilibrato di singole parti in cui il complesso finale prevale sulle singole componenti; il corpo è il modello che permette di visualizzare e

¹⁸ Walzer 1930, 73. Il frammento, individuato nel codice *Parisinus lat.* 8624 da Pohlenz nel 1903, su segnalazione di Alfred Gercke, è assai dubbio e da molti escluso per l’influenza stoica, tramandato da testimone del XII secolo, Isdoso (Hisdosus Scholasticus, autore di un commento alla traduzione del *Timeo* di Platone eseguita da Calcidio, in particolare sulla sezione relativa all’*anima mundi*), ma suggestivo e comunque rispondente a idee e immagini già arcaiche. Parlando di Crisippo fr. 879 v. Arnim, Isdoso introduce il riferimento a Eraclito scrivendo, *cui sententiae Eraclitus adquienscens optimam similitudinem dat de aranea ad animam, de tela aranee ad corpus*, etc. A noi interessa il *proportionaliter*, che vale κατὰ λόγον. Pohlenz osservava: «Natürlich will ich damit nicht sagen, dass der Scholastiker wirklich Worte Heraklits gerettet hat. Jedenfalls aber wird man daran zu denken haben, dass Chrysipp so oft auf Heraklit zurückgegriffen hat, und wird sich deshalb auch hier den Namen Heraklit auf diese Weise, nicht etwa als blosse Verwechslung erklären müssen». Sul frammento si veda Nussbaum 1972, che vede un autentico fondo eracliteo nel testo (come altri, ad es. Diano 1980, 160, almeno per la centralità dell’anima nel corpo); Marcovich (1966, 26–27), e fr. 115 nell’edizione, che lo nega, attribuendo semmai a Crisippo sia la concezione che l’analogia con la tela di ragno. Fronterotta (2013, 236–39), che non crede all’autenticità, offre una disamina del testo e delle posizioni. Cf. ora anche Finkelberg 2017, 147–48.

intendere le relazioni spaziali tra le cose che ricadono all'interno del campo visivo. Il linguaggio è ciò che permette di dire queste relazioni: λόγος è la relazione e la sua espressione verbale, la seconda subordinata alla prima. Anche il corpo del linguaggio è concepito, nella sua organizzazione – *syntaxis* – allo stesso modo, per via di connessioni, σύνδεσμοι, come Aristotele non manca di ricordare nella *Poetica*, perché l'unità del *logos* è data dalla molteplicità degli elementi di cui esso è connessione, come nel caso dell'*Iliade*: εἷς δέ ἐστι λόγος διχῶς, ἢ γὰρ ὁ ἔν σημαίων, ἢ ὁ ἐκ πλειόνων συνδέσμων, οἷον ἡ Ἰλιάς μὲν συνδέσμων εἷς (1457a 29 «il *logos* è un tutt'uno in due sensi, o perché significa una cosa sola, o in quanto collegamento di più elementi; per esempio l'*Iliade* è un tutt'uno per via di collegamento»¹⁹).

5. Il *logos* come relazione: matematica e meccanica della leva

In questa sua funzione di perno centrale del mondo, di un mondo antropocentrico che si costruisce a sua immagine, per proiezione, l'uomo è dunque il *logos* delle cose. Ne è il punto di equilibrio. Anche il *logos* enunciativo – il discorso – non è altro che il nesso, il legame, la legge, l'elemento che congiunge tra loro le diverse dimensioni spaziali e le tre dimensioni temporali, passato, presente, futuro, permette di porre in relazione l'una cosa con l'altra, di dare senso ai singoli ἕκαστα, ai singoli dati, collegandoli tra loro. *Logos* lega insieme le tappe di un percorso dinamico, le rende funzionali mettendole in rete, agendo da σύνδεσμος. Gorgia coglie questo ruolo decisivo del *logos*, ne torce l'identità solo in apparenza ambigua, ne fa un uso martellante nell'*Encomio di Elena*, decine di occorrenze in poche pagine, per arrivare al culmine del paragrafo 14: τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. Vale a dire: «Stanno nello stesso *logos* la potenza del *logos* rispetto all'ordinamento (*taxis*) dell'anima come l'ordinamento (*taxis*: prescrizione) dei farmaci rispetto alla natura dei corpi». Dunque si tratta di una proporzione:

δύναμις τοῦ λόγου : τάξις (τῆς ψυχῆς) = τάξις (τῶν φαρμάκων) : φύσις τῶν σωμάτων,

mentre il segno di uguale (=) esprime il concetto del τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει. Vale a dire, $A : B = B : C$, con la *taxis*, l'ordinamento, la serialità, l'inquadramento in ranghi, che svolge la funzione di medio proporzionale²⁰.

¹⁹ Quando non diversamente indicato, le traduzioni si intendono dell'autore.

²⁰ Riprendo qui quanto argomentavo in Perilli 2013, 4 e 11. La formula è tecnica, e come tale ricorrerà in matematici e astronomi, come Pappo, Aristarco, il commento di Porfirio agli *Armonici* di Tolomeo; fu ripresa però già da Aristotele, che ne usa nell'*Etica*, cf. *Eth. Eud.* 1241a 40 ἢ γὰρ ἐνέργεια αἰρετώτερον, τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει τὸ ἔργον καὶ ἡ ἐνέργεια, ὁ δ' εὖ παθῶν ὥσπερ ἔργον τοῦ εὖ ποιήσαντος, e piacque a Galeno, che ne usa e riusa in *De sanitate tuenda* VI 302, 10 Kühn (= CMG V 4, 2, pp. 133, 1–134, 2): τὸν αὐτὸν

Non sfugge a Platone l'efficacia dell'argomentazione, che fa sua nelle pagine iniziali del *Timeo*, dove il sintagma matematico *ana logon* riceve dallo stesso testo la chiave per la corretta interpretazione, quando si spiega: ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια, a dire, οὐσία : γένεσις = ἀλήθεια : πίστις. Quando Aristofane arriva a mettere il Logos in scena, anzi a metterne in scena due, il maggiore e il minore, non fa che intervenire in questo dibattito, giunto ormai a un punto di svolta. I due *logoi*, κρείττων e ἥττων (che più d'uno vuole novità introdotta dal poeta nel posteriore rifacimento dell'opera²¹, e che la tradizione, riflessa dai manoscritti, banalizzerà moralizzandoli in δίκαιος e ἄδικος), rispecchiano le diverse distanze che congiungono il braccio più lungo e il braccio più corto della leva con il fulcro, la cui posizione determina la forza dell'uno e dell'altro: sono distanze per loro natura variabili al variare della posizione del fulcro, dunque ora prevarrà l'uno, ora l'altro²². Lo spiegano i *Mechanica* dello pseudo-Aristotele, all'inizio (847a 19ss.):

καθάπερ γὰρ ἐποίησεν Ἀντιφῶν ὁ ποιητής, οὕτω καὶ ἔχει· τέχνη γὰρ κρατοῦμεν, ὧν φύσει νικώμεθα· τοιαῦτα δὲ ἐστὶν ἐν οἷς τὰ τε ἐλάττονα κρατεῖ τῶν μειζόνων, καὶ τὰ ῥοπήν ἔχοντα μικρὰν κινεῖ βάρη μεγάλα. [...] [847b 12] ἄτοπον γὰρ εἶναι δοκεῖ τὸ κινεῖσθαι μέγα βάρος ὑπὸ μικρᾶς ἰσχύος, καὶ ταῦτα μετὰ βάρους πλείονος· ὃ γὰρ ἄνευ μοχλοῦ κινεῖν οὐ δύναται τις, τοῦτο ταῦτ' ὅσον βάρος, προσλαβὼν ἔτι τὸ τοῦ μοχλοῦ βάρος, κινεῖ θάττον.

Le cose stanno proprio come ha detto il poeta Antifonte: “dominiamo con l'arte nei casi in cui siamo vinti dalla natura”. Si tratta dei casi in cui, per esempio, ciò che è più piccolo domina ciò che è più grande, e ciò che ha poca forza muove grandi pesi. [...] Perché sembra impossibile che un grande peso sia spostato da una piccola forza, e questo con un peso aggiuntivo: quello stesso peso che non si potrebbe spostare senza leva, si può facilmente spostare, pur aggiungendosi il peso della leva.

δὲ λόγον ἔχει τὰ κατὰ τὴν γαστέρα μοχθηρῶς κατεργασθέντα πρὸς τὴν δευτέραν τὴν ἐν φλεψὶ πέψιν, ὃν ἐξ ἀρχῆς τὰ φαῦλα παρασκευασθέντα σιτία πρὸς τὴν ἐν τῇ γαστρὶ. καὶ μέντοι τὰ κατὰ τὰς φλέβας οὐκ ὀρθῶς πεφθέντα τὸν αὐτὸν ἔχει λόγον ὡς πρὸς τὴν ἐν τῇ σαρκὶ πέψιν, ὃν εἶχεν τὰ μὲν σιτία πρὸς τὴν ἐν τῇ γαστρὶ, τὰ δ' ἐκ ταύτης ἀναδιδόμενα πρὸς τὴν ἐν ταῖς φλεψίν.

²¹ Cf. e.g. Hubbard 1986.

²² Lo ha ben indagato Marzullo 1993, 410–17.

6. Grande e piccolo, forte e debole come principio di giustizia

Ne fa un principio Anassagora, per il quale le grandezze non hanno valore assoluto ma relativo, se οὔτε γὰρ τοῦ μικροῦ ἐστὶ τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον αἰεὶ (τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι) – ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἰεὶ ἐστὶ μεῖζον. καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ μικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ μικρόν (fr. 3 Diels – Kranz)²³. Anche i colori sfumano l'uno nell'altro e sono dunque l'uno con l'altro in relazione mutevole, compenetrandosi, come quando il bianco e il nero cambiano impercettibilmente aggiungendosi l'uno all'altro goccia a goccia, e non ci accorgiamo nemmeno del loro mutare se non quando si è ormai compiuto (fr. 21 Diels – Kranz). Il *logos*, la relazione tra le cose, non è mai fissa, non è mai la stessa, e se tutti avessero coscienza del passato, del presente e di ciò che verrà, allora οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίος ἦν ὁ λόγος, scrive Gorgia (*Hel.* = fr. 11, 11 Diels – Kranz) con espressione intraducibile, il *logos* non sarebbe «ugualmente uguale», cioè – con il linguaggio della meccanica della leva – non sarebbe “indifferente” (v. sotto).

Che il più forte debba dominare sul più debole, il maggiore sul minore, è truismo continuamente ribadito tra il quinto e l'inizio del quarto secolo, come vogliono e.g. Eur. fr. 261 *Kannicht*, Plat. *Gorg.* 483d1, soprattutto Gorgia fr. 11, 6 Diels – Kranz (*Hel.*) πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρείσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρείσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπεσθαι: addiviene infine a regola politica quando gli Ateniesi spiegano ai Meli, nelle parole di Tucidide (V 89), che chi è più forte fa quel che vuole del più debole, è questa è giustizia:

δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ζυγχωροῦσιν.

Lo standard della giustizia, il *logos* umano con il quale si misura τὸ δίκαιον, dipende da una necessità proporzionale, ἴση ἀνάγκη, da un equilibrio di forze nel quale, inevitabilmente, il più forte fa quello che ha il potere di fare, il più debole accetta quello che deve accettare. Le traduzioni giocoforza esitano²⁴, il λόγος ἀνθρώπειος non è né il banale ragionamento umano, né lo scialbo discorso degli uomini: si

²³ Così traduce R. Laurenti (in Giannantoni 1979, 603): «in effetti del piccolo non c'è il minimo ma sempre un più piccolo (è impossibile in realtà che ciò che è non sia) – ma anche del grande c'è sempre un più grande: e per quantità è uguale al piccolo e in rapporto a se stessa ogni cosa è grande e piccola».

²⁴ Ad esempio de Romilly 1973, 166, «si le droit intervient dans les appréciations humaines pour inspirer un jugement lorsque les pressions s'équivalent, le possible règle, en revanche, l'action des plus forts et l'acceptation des faibles»; Donini 1982, 897: «la giustizia, nei ragionamenti umani, impronta un giudizio se le due parti sono sottoposte a eguale costrizione; il possibile invece lo fanno i più potenti e ad esso acconsentono i più deboli»; meglio forse, per quanto lontano dal greco, R. Warner 1916, 360, «the standard of justice

farebbe torto all'intelligenza di Tucidide. Si tratta qui ancora di *logos = metron*, e la ἴση ἀνάγκη è quella forza esercitata dai due bracci della leva che se posti a uguale distanza dal fulcro resteranno in equilibrio (è il concetto di leva "indifferente" cioè né vantaggiosa né svantaggiosa), se di lunghezza diversa vedranno invece il prevalere del maggiore sul minore, ovvero il prevalere della potenza esercitata a una estremità sulla resistenza che insiste sull'estremità opposta. Maggiore è la distanza dal fulcro, maggiore è la potenza che si esercita sulla resistenza. Il *logos*, che è *ratio* matematica, non fa che regolare questo meccanismo, e i Διῶσοι Λόγοι della tarda sofistica magnificamente rappresentano la messa in scena del loro traslato retorico. Lo stesso vale per il λόγος ἔχων μέτρον con cui ancora Gorgia definisce la creazione poetica: τὴν ποιήσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον (*Hel.* = fr. 11, 9 Diels – Kranz), dove non potrà certo intendersi un vuoto «discorso dotato di metro» (banalità che non si vorrà imputare a Gorgia: cos'altro è la poesia rispetto alla prosa?), quanto semmai una struttura unitaria proporzionata e misurabile, fatta di corrispondenze, di equilibri, di assonanze, di verificabili *iuncturae*.

Non si intende *logos*, non si intende come *logos* risuonasse nella mente greca, se si separano le sue diverse componenti. Non c'è termine antico che sia stato maggiormente semplificato nelle successive interpretazioni e traduzioni²⁵.

7. Λόγος πρὸς τι: il *Prologo* del Vangelo di Giovanni alla luce di Aristotele

Se invece che con la tradizione ebraica fosse lecito interpretare il Vangelo di Giovanni, il suo magnifico Prologo, con Aristotele e con il concetto del λόγος

depends on the equality of power to compel and that in fact the strong do what they have the power to do and the weak accept what they have to accept».

²⁵ La frantumazione del campo semantico del termine ha avuto un inizio precoce. Presupposto decisivo per gli sviluppi posteriori e moderni hanno dato autori che, come Teone di Smirne – matematico e platonico attivo verso la fine del primo / inizio del secondo secolo d.C., cui si deve tra l'altro un'opera intitolata *Conoscenze matematiche utili per la lettura di Platone* –, vale ancora la pena leggere. Se ne ricava che già per gli antichi, dopo qualche secolo, la fondamentale unitarietà concettuale del termine *logos*, che Gorgia abilmente metteva in gioco alla fine del quinto secolo, era ormai perduta, come lo è nei nostri dizionari (Theon Smyrnaeus, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, I 18–19 = 72, 24–73, 19 Hiller). Le diverse implicazioni del concetto vengono qui isolate, intese separatamente, e la sostanziale unità del concetto è infine perduta. Questo risulta con chiarezza anche nella più estesa trattazione del termine, che si deve ai cosiddetti *Scholia Marciana* tardoantichi alla grammatica di Dionisio Trace (*Commentaria In Dionysii Thracis Artem Grammaticam*, 11 = *Grammatici Graeci*, I 3 [1901] 353, 29–355, 15 Hilgard), in un capitolo intitolato Περὶ λόγου, in cui sono elencati e brevemente illustrati ventidue significati differenti (più ancora dei quindici di LSJ).

πρός τι, allora anche ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, significherebbe non che il *logos* era presso Dio, *apud Deum*, ma che il *logos* era “in una certa relazione” con Dio.

Nell’assegnare al mondo una simmetria, un ordine, le cose devono trovarsi in rapporto tra loro. Il segno che, in una proporzione, noi rappresentiamo con i due punti, e che leggiamo come “sta a”, è in greco espresso dalla preposizione πρὸς, che esce così da una marginalità fuorviante: il *logos pros ti*, come ha mostrato l’acuta interpretazione della teoria delle idee di Platone inaugurata da Julius Stenzel e da Otto Toeplitz, è centrale per quella fondamentale concezione del mondo, ed è Aristotele a dirlo, nel primo libro della *Metafisica*. Nelle parole di Stenzel, e di Aristotele: «Daß der Logosbegriff als Begriff des „im Verhältnis zu“, des πρὸς τι, für die Ideenfrage zentral ist, geht schon aus dem Bericht des Aristoteles über die Gründe, die zur Annahme der Ideen geführt haben, hervor (*Met.* A 9, 990b15):

ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιοῦσιν ιδέας, ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ’ αὐτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. ὄλως τε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἅ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα τοῦ τὰς ιδέας εἶναι· συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι τὴν δυνάδα πρώτην ἀλλὰ τὸν ἀριθμόν, καὶ τὸ πρὸς τι τοῦ καθ’ αὐτό, καὶ πάνθ’ ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ τῶν ιδεῶν δόξαις ἠναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς.

Außerdem ergeben die genaueren von den Gründen für die Ideenlehre entweder Ideen für das „im Verhältnis zu“, von denen wir (Platoniker) kein für sich bestehendes Genos annehmen, oder sie führen zum „dritten Menschen“. Überhaupt aber heben die Sätze über die Ideenlehre das auf, wovon wir ein noch höheres Sein als von den Ideen annehmen. Es ergibt sich nämlich, daß nicht die Zweiheit das Erste ist, sondern die Zahl, und nicht das „im Verhältnis zu“ eher als das „An und für sich“, und alles das, worin einige im Verfolg der Lehrmeinungen über die Ideen in Widersprüche mit den Prinzipien gerieten²⁶.

Wenn man daran denkt, daß πρὸς τι Logos heißt, gewinnen diese Worte ... einen neuen Sinn. Wir sehen, daß dieser Logosbegriff als πρὸς τι mit dem Anfangssinn des „An sich“, des καθ’ αὐτό, der die früheren Dialoge Platos durchaus beherr-

²⁶ Si può confrontare, con cautela, una buona traduzione italiana, quella di Viano (1995, 215 ss.): «Se si usano poi i ragionamenti più rigorosi, alcuni di essi provano che esistono anche delle entità relative, della quali noi diciamo che non c’è un genere di per sé, altri vanno a finire nella difficoltà del terzo uomo. E in generale i ragionamenti che mirano a provare l’esistenza delle idee distruggono ciò alla cui esistenza noi teniamo più che all’esistenza delle idee stesse: infatti in base a quei ragionamenti la diade non sarà più il termine primo, ma lo sarà il numero, e il relativo precederà ciò che è di per sé senza contare tutte le altre cose in cui alcuni, seguendo la dottrina delle idee, si sono messi in contrasto con i principi». Similmente altre traduzioni italiane accreditate (Berti 2017, 43; Reale 1993, 53), in cui va comunque perduta, inevitabilmente, la peculiarità del πρὸς τι.

schenden Formel der Idee, in einen unheilbaren Zwiespalt²⁷ geraten mußte, den aufzudecken und zu verschärfen offenbar allmählich das Bestreben des Aristoteles geworden ist²⁸. Ciò corrisponde alla famosa terza definizione del quinto libro degli *Elementi* di Euclide:

Λόγος ἐστὶ δύο μεγεθῶν ὁμογενῶν ἢ κατὰ πηλικότητά ποια σχέσις.

Logos è un certo “porsi in relazione” di due grandezze omogenee l’una con l’altra in base alla loro grandezza.

Qui *logos* è σχέσις, e σχέσις vale – dice Stenzel – semplicemente come sostantivazione di ἔχειν πρὸς τι, dell’essere in relazione reciproca con qualcosa.

8. Il Prologo di Giovanni e la traduzione del Dr. Faust

Il *verbum* con cui la Vulgata aveva reso il *logos* dell’esordio di Giovanni non soddisfaceva già il Faust di Goethe. Medico e teologo, Faust andava in cerca di ispirazione, e nella sua stanzetta, all’amichevole luce della lampada (vv. 1194 ss.), sfogliava il Nuovo Testamento, provando a tradurre il sacro originale.

*Geschrieben steht: „Im Anfang war das Wort!“
 Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
 Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
 Ich muß es anders übersetzen,
 Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
 Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
 Bedenke wohl die erste Zeile,
 Daß deine Feder sich nicht übereile!
 Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
 Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
 Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
 Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.
 Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
 Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!
 (Dr. Faust, vv. 1224–37)*

²⁷ An diesem Zwiespalt ändert nichts, daß in dem Verhältnis der Dinge zu sich selbst (cf. S. 57) das „Im Verhältnis zu“ zum „an sich“ wird; insofern auch das Eins als „Gleiches“ ein Logos ist, wird das „an sich“ wieder zum Maße des „im Verhältnis zu“. Man vgl. die lehrreiche Diskussion des ἴσον und πρὸς τι Alexander 83, 25 H.

²⁸ Stenzel 1931 (rist. 2013), 65–66.

Sta scritto: «In principio era la Parola».
 E eccomi già fermo. Chi m'ajuta a procedere?
 M'è impossibile dare a «Parola»
 tanto valore. Devo tradurre altrimenti,
 se mi darà giusto lume lo Spirito.
 Sta scritto: «In principio era il Pensiero».
 Medita bene il primo rigo,
 ché non ti corra troppo la penna.
 Quel che tutto crea e opera è il Pensiero?
 Dovrebb'essere: «In principio era l'Energia».
 Pure, mentre trascivo questa parola, qualcosa
 già mi dice che non qui potrò fermarmi.
 Mi dà aiuto lo Spirito! Ecco che vedo chiaro
 e, ormai sicuro, scrivo: «In principio era l'Azione»!
 (Trad. Fortini 1990)

Faust prova dunque con il *Wort* di Lutero, poi *Sinn*, *Kraft*. Lo soddisfa un poco di più l'ultimo tentativo: *die Tat*, il vivere agendo. *Logos*, principio creatore, è al tempo stesso realtà, priva di mediazioni. Faust aveva già dato la soluzione molto prima, quando aveva identificato l'oggetto della sua inquieta ricerca con «ciò che tiene insieme il mondo nella sua più intima profondità»: *was die Welt im Innersten zusammenhält* (v. 382–83).

Logos è il concetto greco per eccellenza, il concetto nel quale la mente greca trova la sua più completa espressione. *Logos*, scriveva Kleinknecht, è «im Verlauf des für den griechischen Geist bezeichnenden Rationalisierungsprozesses nicht nur zu umfassender und weitverzweigter Bedeutung gelangt, sondern in mannigfacher geschichtlicher Umbildung ein Begriff geworden, den man fast symbolisch nennen könnte für griechisches Welt- und Daseinsverständnis überhaupt»²⁹.

9. Il *logos* come centro di equilibrio del mondo

In quanto *Dynastes Megas*, *logos* è quel gran dominatore che secondo una familiare metafora di Gorgia (*Hel.* fr. 11, 8 Diels – Kranz) con il suo corpo minuto, e anzi invisibile, compie le opere più divine. Al pari del Re di Persia, con il quale condivide l'appellativo, è in grado di sovvertire i tradizionali *rapporti* di forza, le gerarchie consolidate, di rovesciare le attese, rendendo più forte l'elemento in apparenza più debole, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (Prot. fr. 6b Diels – Kranz, come attesta Aristotele, ma già almeno Platone e Senofonte, dunque la scuola socratica)³⁰. La

²⁹ Kleinknecht 1942 (rist. 2013), 263 (corsivo mio).

³⁰ Lo rileva appropriatamente Marzullo 1993, 410.

notoria affermazione è stata banalmente fraintesa, interpretata come un avvocatistico «far apparire più forti le ragioni più deboli», o le argomentazioni, o persino i discorsi. Così in Aristofane, si diceva, i due *Logoi* che si scontrano tra loro non sono, non possono essere, semplicemente, il “discorso” più forte e più debole, anche se come tali vengono mascherati dal poeta. Inganno, sorpresa e tradimento sono connaturati al *logos*; esso possiede una sua naturale duplicità e ambiguità, e «al movimento ambiguo e alla duplicità del *logos* alludeva appunto Socrate nel *Cratilo* (408 c), attribuendo lo stesso appellativo di capraio (αἰπόλος) a Pan. Il discorso, dice Socrate, esprime il tutto (τὸ πᾶν), e il dio Pan è infatti colui che si muove sempre, duplice come il *logos* che gira perché è sia vero che falso, “liscio nella parte superiore, ruvido e caprino nella parte inferiore” (408 d), e per questo simile al tutto. Di qui il simbolo del capro nel coro della tragedia»³¹.

Memore di tale ambiguità, era stato Protagora, il più solido tra i cosiddetti sofisti, ad affermare che per ogni cosa sono possibili due *logoi* contrapposti (fr. 6a Diels – Kranz, da Diogene Laerzio): δύο λόγους περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις. Era stato lui ad affermare la possibilità, o forse la necessità, di guardare a ogni cosa da due prospettive contrapposte: da destra e da sinistra, come in ogni leva rispetto al fulcro, come nella bilancia d'oro su cui Zeus pesa i destini del mondo, la sorte della guerra, la scelta della vita per Ettore o Achille³²; o come quando Copernico, scardinando infine la visione antropocentrica, prenderà il punto di vista del sole³³.

Nelle cose, nelle singole cose articolate che costituiscono il mondo, il *logos* domina come forza attiva, poiché attribuisce alle cose la loro legge, la norma, *nomos*, che rende la realtà conoscibile. «Poiché conoscenza è per i Greci sempre conoscenza di una legge e al tempo stesso attuazione di tale legge»³⁴. *Logos* è dunque nella sua ambivalenza il concetto che determina l'essenza della cosa, e il rapporto (matematico) stabile tra le cose che mutano; la sua essenza risiede precisamente in questa sua *funzione*, piuttosto che significato: rapporto tra due grandezze, tra due elementi, tra due lettere, tra due numeri. *Logos* è ciò che unifica e fornisce alle cose la loro determinatezza, è la “chiave d'oro” per l'interpretazione del mondo, e per la sua narrazione.

Logos è ritrovare il centro tra gli estremi. È un mondo demoniaco quello in cui *Alle Mitten sind zerbrochen, und es gibt keine Mitte mehr*, tutti i centri sono in frantumi e non esiste più un centro, come vuole un verso di Majakowski che Hans Sedlmayr nel suo *Perdita del centro* (*Verlust der Mitte*) attribuisce a un *Inno a Satana*: è sul limitare di questa dimensione, tra umano e non umano, che si muove

³¹ Zellini 2010, 35.

³² *Il.* VIII 51–74 e XXII 208–12. Si veda in proposito Perilli 2019, 67–69.

³³ L'espressione è del matematico ed epistemologo Giuseppe Longo, in una conferenza lineca della primavera del 2021. Longo l'avrà anche utilizzata in qualche suo scritto, soprattutto quelli recenti sulla prospettiva, ma non saprei dire dove.

³⁴ Kleinknecht 1942 (rist. 2013), 267.

dunque il *logos*, che dell'umano è garanzia³⁵. Ma esso è anche l'unico strumento che possa permettere di ritrovare un centro e con questo l'intima natura dell'uomo e delle cose: perché l'uomo, come ζῶον λογικόν, è al centro (fisico) del mondo in quanto *animale relazionale*. Si spiega allora la formulazione delle *Definizioni* pseudo-platoniche citata all'inizio (415a), che descrive l'uomo come ζῶον [...] ἐπιστήμης τῆς κατὰ λόγους δεκτικόν, come capace cioè di una conoscenza κατὰ λόγους, che sa cogliere le relazioni tra le cose e riesce così ad afferrarne il senso. Il suo corpo, il corpo dell'uomo, è *il* centro e l'unità di misura. Fino a un certo momento, gli antichi non considerarono la loro posizione nel mondo come straordinaria, diversa da quella degli altri viventi; ma «then came a day», scrive Renehan, «when the Greeks, whatever the causes, thought otherwise»³⁶: lo spostamento dell'asse dovette coincidere con la presa di coscienza di questa centralità relazionale, di questo essere unità di misura delle cose, creatore dello spazio: sulla scena del teatro, con la parola, come su quella del mondo, con il corpo.

Abbreviazioni bibliografiche

- Barkan 1975 = L. Barkan, *Nature's work of art. The human body as image of the world*, Yale 1975.
- Berti 2017 = E. Berti, *Aristotele, Metafisica, traduzione introduzione e note*, Roma – Bari 2017.
- Cardona 1988 = G. Cardona, *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Roma – Bari 1988² (I ed. 1985).
- de Romilly 1973 = *Thucydide, La guerre du Péloponnèse, livres IV et V, texte établi et traduit par J. de Romilly*, Paris 1973.
- Diano 1980 = *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Milano 1980.
- Donini 1982 = *Tucidide, Le storie*, a cura di G. Donini, Torino 1982.
- Finkelberg 2017 = A. Finkelberg, *Heraclitus and Thales' conceptual scheme: A historical study*, Leiden 2017.
- Frazer 1912 = J.G. Frazer, *The golden bough. A study in magic and religion. Part V – Spirits of the corn and of the wild*, vol. II, London 1912³.
- Fronterotta 2013 = F. Fronterotta, *Eraclito. Frammenti*, Milano 2013.
- Fortini 1990 = *Goethe, Faust*, a cura di F. Fortini, Milano 1990.
- Giannantoni 1979 = *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Roma – Bari 1979.

³⁵ Sedlmayr, conservatore com'era e convinto assertore del carattere divino dell'uomo, lo avrebbe volentieri riportato "al centro"; per lui, la perdita del centro è quella che si rispecchia nell'arte tra otto e novecento, preannunciando disastri. I versi di Majakowski si trovano nel poema intitolato *150.000.000*, vv. 1048–49: уничтожились все середины - / нет на земле никаких середин. Ringrazio la collega Bianca Sulpasso per l'aiuto nell'identificazione.

³⁶ Renehan 1981, 244.

- Hubbard 1986 = T.K. Hubbard, "Parabolic self-criticism and the two versions of Aristophanes' *Clouds*", *CLAnt* 5 (1986), 182–197.
- Kleinknecht 1942 = H. Kleinknecht, *Der Logos in Griechenland und Hellenismus*, in G. Kittel – G. Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, Stuttgart 1942, 76–89 (= *Logos. Theorie und Begriffsgeschichte*, Hrsg. L. Perilli, Darmstadt 2013, 263–278).
- Marcovich 1966 = M. Marcovich, "On Heraclitus", *Phronesis* 11 (1966), 19–30.
- Marzullo 1993 = B. Marzullo, *I sofismi di Prometeo*, Firenze 1993.
- Nussbaum 1972 = M. Nussbaum, "Psyche in Heraclitus", *Phronesis* 17 (1972), 1–15, 153–170.
- Perelli 1974 = Tito Livio, *Storie, libri I–V*, a cura di L. Perelli, Torino 1974.
- Perilli 2019 = L. Perilli, *Il 'paradigma di Achille' e la bilancia d'oro di Zeus: a proposito dell'esistenza di un ordine nel mondo*, in A.M. Andrisano – V. Tammaro (eds.), *Benedetto Marzullo, il grecista che fondò il DAMS*, Ferrara 2019, 27–69.
- Pohlenz 1903 = M. Pohlenz, "Rec. H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* vol. 2", *Berliner Philologische Wochenschrift* 23, Nr. 31–32 (1903) 961–972.
- Reale 1993 = *Aristotele*, *Metafisica*, edizione maggiore rinnovata a cura di G. Reale, Milano 1993.
- Renahan 1981 = R. Renahan, "The Greek anthropocentric view of man", *HSCPh* 85 (1981), 239–259.
- Repici 2020 = L. Repici, *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Pisa 2020.
- Rykwert 1963 = J. Rykwert, *The idea of a town. The anthropology of urban form in Rome, Italy and the Ancient World*, London 1963 (trad. it. di G. Ferraro, *L'idea di città. Antropologia della forma urbana nel mondo antico*, Torino 1981).
- Stenzel 1931 = J. Stenzel, "Zur Theorie des Logos bei Aristoteles", *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Abt. B*, 1 (1931), 34–66 (= *Logos. Theorie und Begriffsgeschichte*, Hrsg. L. Perilli, Darmstadt 2013, 45–70).
- Stok 1999 = *Ovidio*, *Opere. Fasti e frammenti*, a cura di F. Stok, Torino 1999.
- Taleb 2007 = N.N. Taleb, *The black swan. The impact of the highly improbable*, London 2007.
- Viano 1995 = *Aristotele*, *La metafisica*, a cura di C.A. Viano, Torino 1995.
- Walzer 1930 = *Eraclito*, *Raccolta dei frammenti e traduzione italiana* a cura di R. Walzer, Firenze 1930.
- Warner 1916 = Thucydides, *The Peloponnesian war*, translated by R. Warner, Harmondsworth 1916.
- Wayman 1982 = A. Wayman, "The Human Body as Microcosm in India, Greek Cosmology, and Sixteenth-Century Europe", *History of Religions* 22 (1982), 172–190.
- Zellini 2010 = P. Zellini, *Numero e Logos*, Milano 2010.