

Hypsēlā phroneîn. Intellectual pride and rhetoric of the sublime

A side note to Paul. *Rom. 11.21*

Giovanni Lombardo
giolomb@gmail.com

In the early modern period, St. Paul's moral injunction (*Rom. 11.21*) *mè hypsēlophrōnei allà phobou,* *noli altum sapere, sed time* («be not highminded, but fear») was often distorted as if it meant «you should not know high things» and was interpreted as a warning against intellectual knowledge. In reality, Saint Paul's admonition recalls some traditional Greek commonplaces such as self-knowledge and thinking mortal thoughts. Furthermore, already the ancient experience of the *hypṣēlophrōneîn* couples the moral meaning with the intellectual one, but also includes an aesthetic dimension effectively illustrated by the rhetoric of sublime (as attested by Philo of Alexandria and especially by Longinus).

Keywords: *rhetoric, aesthetics, sublime, pride, limits of knowledge*

Hypsēlā phroneîn.

Orgoglio intellettuale e retorica del sublime.

Una nota in margine a Paul. *Rom. 11.21*

Giovanni Lombardo

giolomb@gmail.com

1. Nella *Lettera ai Romani*, Paolo raffigura la conversione dei gentili come l’innesto d’un ramo d’oleastro nell’olivo d’elezione. I cristiani di Roma e gli ebrei traggono linfa comune dalle radici d’un medesimo tronco: e se, a cagione della loro fede manchevole (ἀπιστία), molti dei rami naturali (gli ebrei) si sono spezzati, gl’innesti (i convertiti) non devono perciò nutrire sentimenti di superiorità (11.17-21):

Eἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὃν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς καὶ συγκοινωνὸς τῆς ρίζης τῆς πιότητος τῆς ἔλαιας ἐγένου, μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων· εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι, οὐ σὺ τὴν ρίζαν βαστάζεις ἀλλὰ ἡ ρίζα σέ. ἐρεῖς οὖν· ἐξεκλάσθησαν κλάδοι ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ. καλῶς· τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἔστηκας. μὴ ὑψηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ· εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, οὐδὲ σοῦ φείσεται.

quod si aliqui ex ramis fracti sunt, tu autem cum oleaster es, insertus es in illis et socius radicis et pinguedinis olivae factus es, noli gloriari adversus ramos. Quod si gloriaris, non tu radicem portas, sed radix te. Dices ergo: fracti sunt rami ut ego inserar. Bene: propter incredulitatem fracti sunt. Tu autem fide stas; noli altum sapere sed time. Si enim Deus naturalibus ramis non pepercit, ne forte nec tibi parcat.

E se alcuni rami furono spezzati, mentre tu, pur essendo un oleastro, fosti innestato in essi e diventasti compartecipe della linfa della radice dell’olivo, non ti vantare di fronte a quei rami; e se ti vanti, [ricorda che] non sostieni tu la radice, ma la radice sostiene te. Dirai dunque: quei rami furono spezzati affinché io fossi innestato. Va bene. Ma furono spezzati per

mancanza di fede, mentre tu stai saldo sulla tua fede. Non essere superbo, ma abbi timore: se infatti Dio non risparmiò i rami naturali, non risparmierà neanche te¹.

In un suo vecchio studio del 1976 (di fresco ripubblicato senza sostanziali aggiunte e correzioni), Carlo Ginzburg mostrò che, a partire dal IV sec. d. C., emerse la tendenza – protrattasi fino ai secoli XVI e XVII – a interpretare l’ammontimento morale di 11.20, μὴ ὑψηλὰ φρόνει [v. l.: ὑψηλοφρόνει], ἀλλὰ φοβοῦ, come una diffida intellettuale ovvero come il divieto (più evidente nella versione latina di Girolamo, *noli altum sapere, sed time*) di varcare i limiti imposti alla conoscenza umana indagando le “cose alte”: non soltanto di ordine teologico (gli *arcana Dei*), ma anche di ordine cosmico (gli *arcana naturae*) e di ordine politico (gli *arcana imperii*)². Anche se, nel volgersi dei secoli, non mancarono letture consapevoli del significato morale del detto paolino (Ginzburg ricorda, fra gli altri, Lorenzo Valla ed Erasmo), l’abitudine di cogliervi una condanna della curiosità intellettuale durò fino agli inizi del XVII sec., dopo che, nelle raccolte cinquecentesche di Emblemi, il detto *noli altum sapere* era intanto venuto a confondersi con altri moniti analoghi: *quae supra nos, ea nihil ad nos* oppure *altum sapere periculosum*. A commentare questi motti erano disegni e versi ispirati da quei miti della tracotanza punita (Prometeo, anzitutto; ma anche Icaro e Fetonte) che ora sembravano rinascere nelle ricerche di molti pensatori indocili alle regole e, per diversa via, vaghi delle “cose alte”: teologi, filosofi, teorici della politica e soprattutto astrologi ed astronomi, incauti scrutatori dei cieli. Su costoro s’appunta, per esempio, nel 1534 un emblema *in Astrologos* di Andrea Alciato che raffigura la caduta di Icaro e ne deduce questo ammaestramento: *Astrologus caveat quicquam praedicere. Praecepis | nam cadet impostor dum super astra vehit* («Si guardi l’astrologo dal predire alcunché. A precipizio | infatti cadrà l’impostore mentre si spinge sopra gli astri»)³. Solo in pieno Seicento, allorché i progressi della nuova scienza nobilitarono la forza dell’ingegno umano, «Icaro

¹ Cito da: A. Merk, (ed.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Romae 1992¹¹ [1933¹], p. 537. – Tutte le traduzioni italiane dei testi greci e latini citati nel corso del presente articolo sono di chi scrive.

² C. Ginzburg, *L’alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel ’500 e nel ’600*, in Id., *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, nuova ed., Adelphi, Milano 2023 [1^a ed. Einaudi, Torino 1986], pp. 117-133, da cui si citerà; a p. 22, l’Autore indica tutte le varie versioni dell’articolo, apparso originariamente in lingua inglese: *High and Low. The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in “Past and Present”, LXIII, 1976, pp. 28-41.

³ A. Alciato, *Emblematum libellus*, Chr. Wechel, Paris 1534. L’emblema *in Astrologos* si può rimirare in rete: <https://www.emblems.arts.gla.ac.uk/alciato/ emblem.php?id=A34b053>

e Prometeo diventarono simboli di una poderosa spinta intellettuale verso la scoperta. Una netta trasvalutazione di valori fece sì che l’“audacia”, la “curiosità” e l’“orgoglio intellettuale” – vizi tradizionalmente associati a quei miti – venissero considerati altrettante virtù. [...] Anche Icaro e Prometeo – come i Titani o i costruttori della torre di Babele – erano stati sconfitti: ma era stata, la loro, una sconfitta gloriosa»⁴. E così furono creati emblemi in cui l’azione di quegli arditi, lungi dall’essere riprovata come un atto di *hybris*, fu salutata da epigrafi che la incoraggiavano: *nihil mortalibus arduum; nihil linquere inausum; sapere aude*⁵. Un’eccezione significativa è, nel 1618, la raccolta di *Emblemata* allestita dall’olandese Florentius Schoonhoven con l’intento di contribuire alla pace religiosa del suo paese (lacerato dalle dispute tra arminiani e calvinisti), denunciando «i teologi troppo curiosi che litigavano su segreti divini come la predestinazione, il libero arbitrio, la caduta di Adamo»⁶. In cima al terzo emblema della raccolta, si legge l’avviso *altum sapere periculosum*, seguito da un’immagine che accomuna gl’inausti voli di Icaro e di Fetonte, temerariamente prossimi al sole, e li commenta con questa *subscriptio* in distici:

*Icarus et Phaeton nimium dum magna capessunt
occidit hic flammis, ille peremptus aquis.*

*Mens infirma hominum coeli perrumpere claustra
cum studet, in tenebras praecipitata ruit.*

Icaro e Fetonte, mentre tendono a cose troppo grandi,
soccombono: l’uno tra le fiamme, l’altro annientato dalle acque.

La malsana mente degli uomini, cercando di infrangere le barriere
del cielo, precipita rovinosamente nelle tenebre⁷.

Leggendo Ginzburg, si ha l’impressione che la censura dell’attitudine a νύψηλὰ φρονεῖν sia posteriore a San Paolo e si sviluppi pienamente solo in età moderna, quando – soprattutto nell’emblematica – alcune leggendarie figure di cadenti (come appunto Icaro

⁴ C. Ginzburg, *L’alto e il basso*, cit., p. 125.

⁵ Come ricorda *ivi*, p. 126, quest’ultimo imperativo, *sapere aude* (reso poi famoso da Kant), risale a Hor. *Epist. 1.2.40*, dove però suona come un semplice invito al buon senso.

⁶ *Ivi*, p. 125.

⁷ Florentius Schoonhovius, *Emblemata partim moralia partim etiam civilia*, Apud Andream Burier, Gouda 1618, p. 9. Su Schoonhoven vd. anche M. Mulsow, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*, Suhrkamp, Berlin 2012, pp. 230-234

e Fetonte) vengono chiamate a simboleggiate la curiosità intellettuale: dapprima come una presunzione giustamente punita e, successivamente, come un’aspirazione immeritamente frustrata. Le pagine che seguono vorrebbero ricordare che il problema studiato da Ginzburg è ben vivo già nel pensiero antico, dove investe non soltanto la morale e la conoscenza ma anche la retorica e l’estetica⁸.

2. L’esortazione di *Rom. 11.20* viene poco dopo ribadita ancora due volte. Una prima volta, in 12.3, nella forma di un invito alla moderazione (*σωφροσύνη*):

λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν μὴ ὑπερφρονεῖν παρ’ ὁ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἐκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως.

dico enim per gratiam, quae data est mihi, omnibus qui sunt inter vos, non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, et unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei.

Per la grazia che mi è stata data, dico infatti a tutti voi: non spingete i vostri pensieri al di là di quanto occorre pensare, ma pensate con moderazione e secondo la misura della fede che Dio compartì a ciascuno.

Una seconda volta, in 12.16, nella forma di un invito all’umiltà:

τὸ αὐτὸν εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες, μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι. “μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ’ ἑαυτοῖς”.

id ipsum invicem sentientes, non alta sapientes, sed humilibus consentientes. Nolite esse prudentes apud vosmet ipsos.

abbiate gli uni verso gli altri gli stessi pensieri, senza essere altezzosi ma volgendovi alle cose umili; non compiacetevi con voi stessi di essere assennati⁹.

⁸ Il tema è complesso e non può certo essere esaurito nel breve recinto di un articolo. Qui mi limito solo ad alcune prime indicazioni, che mi riservo di approfondire in un prossimo e più ampio studio. Un contributo utile per integrare la ricerca di Ginzburg (soprattutto quanto al trattamento della *curiositas* intellettuale nel Medio Evo: si pensi all’Ulisse di Dante) è nel frattempo venuto da A. Battistini, *Il mito di Prometeo in età moderna*, in R. Diana, (a cura di), *Le «borie» vichiane come paradigma euristico*, in “I Quaderni del Lab”, Supplemento al Laboratorio dell’Ispf. Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti, www.ispf-lab.cnr.it, Napoli 2015, pp. 191-208 (in ispecie p. 194).

⁹ A. Merk, (ed.), *Novum Testamentum etc.*, cit., pp. 539-540.

Ma ritorna anche alla fine della prima *Lettera a Timoteo*, con riferimento alla condotta degli uomini ricchi (I Tim. 6.17):

Τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελλε μὴ ὑψηλοφρονεῖν, μηδὲ ἡλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι, ἀλλ᾽ ἐπὶ θεῷ τῷ παρέχοντι ἡμῖν πάντα πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν,

divitibus huius saeculi praecipe non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum.

ai ricchi del nostro tempo prescrivi di non essere altezzosi e di sperare non già nelle incertezze della ricchezza ma nel Dio vivente, che ci procura ogni cosa in abbondanza perché possiamo goderne¹⁰.

Ginzburg non esamina quest'ultima occorrenza e, soffermandosi solo sugli esempi della *Lettera ai Romani*, osserva che «la parola chiave di tutti questi passi è, nel testo greco, φρονεῖν [...] che san Gerolamo tradusse con *sapere*»¹¹. E poi, senza troppo curarsi dell'influsso degli ὑψηλά sul senso del verbo (e dunque senza registrare la possibilità che ὑψηλοφρονεῖν sia anche *sublime sapere*) rileva che, tra i secc. VI e XI, non pochi commentatori di Paolo vedono in Rom. 12.3: λέγω [...] μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὁ δεῖ φρονεῖν, *dico* [...] *non plus sapere quam oportet sapere*, un freno agli slanci della conoscenza, estendendo talvolta questa interpretazione anche a 11.20: μὴ ὑψηλὰ φρόνει, *noli altum sapere*. Per secoli e secoli, egli prosegue, «le parole paoline *noli altum sapere* furono citate da autori laici o ecclesiastici come il testo ovvio contro ogni tentativo di varcare i limiti dell'intelletto umano»¹². E conclude: «Ci troviamo, dunque, di fronte a un lapsus: un lapsus non individuale ma collettivo, o quasi collettivo. Certo, lo slittamento delle parole di san Paolo da un significato morale a un significato intellettuale era stato agevolato da fattori di ordine linguistico e testuale. Ma il fatto che le parole *noli altum sapere* venissero interpretate come un ammonimento contro la conoscenza illecita delle

¹⁰ *Ivi.* p. 694.

¹¹ C. Ginzburg, *L'alto e il basso*, cit., p. 117. La negligenza del passo della prima *Lettera a Timoteo* non sembra peraltro giustificabile; alla nota 3 di p. 129, Ginzburg cita infatti l'ed. ingl. della *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* [1896, 1913] di F. Blass e A. Debrunner: *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, transl. by R. W. Funk, CUP, Cambridge e ChUP, Chicago 1961, p. 65: dove, per ὑψηλοφρονεῖν, si rinvia, oltre che a Rom. 11.20, anche a I Tim. 6, e si segnala la *varia lectio* ὑψηλὰ φρόνει (ignorata da Ginzburg). Vedasi altresì F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, ed. ital. a cura di G. Pisi, Paideia, Brescia 1997², pp. 183-184.

¹² C. Ginzburg, *L'alto e il basso*, cit., p. 118.

“cose alte” implica anche elementi più profondi»¹³. Ginzburg desume, alquanto genericamente, questi elementi dalla propensione umana (documentabile sia sul piano neurobiologico, sia sul piano antropologico) a spiegare la realtà per coppie di opposti (alto/basso, destra/sinistra etc.); ma nulla aggiunge sui fattori linguistici e testuali dello slittamento semantico. E invece proprio l’analisi di questi fattori permette di capire che qui non si tratta tanto di uno slittamento quanto di una coesistenza di significati.

3. Etimologicamente legato alla φρόνησις (la saggezza propria della prassi umana ovvero la σοφία ἀνθρωπίνη, secondo la definizione di Senocrate¹⁴), il verbo φρονεῖν ha un valore non meno pratico che cognitivo e, al pari di altri termini affini, indica l’atto del pensare una certa cosa e, insieme, la risposta emotiva, individuale, che se ne genera: soprattutto quanto alla consapevolezza dei limiti del pensiero e alla simultanea necessità – implicita anche nell’incitamento paolino a φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν – di adibire comportamenti improntati per l’appunto alla φρόνησις (*prudentia*) e alla σωφροσύνη (*temperantia*), di modo che all’eventuale tentazione di violare orgogliosamente quei limiti sia comunque frapposta una remora etica¹⁵. Ne è ben consapevole Paolo, che in effetti, come rilevò Helen North, riadatta alle sue esigenze parenetiche motivi dell’etica pagana, quali l’elogio della moderazione o il biasimo di chi, non pago di pensare solo alle cose debitamente umane (φρονεῖν ἀ δεῖ: un tema antico, presente già in Democrito, fr. 42 DK)¹⁶, s’accende d’una vana protervia: «the opposition between *sophrosyne* and pride is expressed through

¹³ *Ivi*, p. 119.

¹⁴ Xenocr. fr. 259 Isnardi Parente = 6 Heinze: Ξενοκράτης ἐν τῷ περὶ φρονήσεως [...] τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττὴν, τὴν μὲν πρακτικὴν, ἣν δὲ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην, τὴν δὲ θεωρητικὴν. διόπερ ἡ μὲν σοφία φρόνησις, οὐ μὲν πᾶσα φρόνησις σοφία («Senocrate, nella sua opera *Sulla phrónēsis* [...], ritiene che la *phrónēsis* sia duplice: l’una pratica – ovvero la sapienza umana; l’altra teoretica. Perciò la sapienza è anche *phrónēsis*, ma non ogni *phrónēsis* è anche sapienza»).

¹⁵ Vd. R. B. Onians, *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the World, Time and Fate*, CUP, Cambridge 1951; ed. it. a cura di L. Perilli, trad. di P. Zaninoni, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, Adelphi, Milano 1998, pp. 36-37; con la recensione di A. J. Festugière, *Les origines de la pensée européenne*, in “Revue des Études Grecques”, 66, 1953, pp. 96-406. Leggasi anche E. Berti, *La phrónēsis nella filosofia antica*, in A. Fidora, et al. (Hrsg.), *Phrónēsis. Prudentia. Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit / Il sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell’età moderna*, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Porto 2013, pp. 19-33 (che chiarisce bene in che senso la φρόνησις vada intesa come filosofia pratica).

¹⁶ Cfr. anche Xen. *Mem.* 1.1.11 e 4.7.6, dove si ricorda che Socrate considerava folli quanti si dedicavano a indagare le cause dei singoli fenomeni celesti (ἔκαστα τῶν οὐρανίων) e adduceva l’esempio di Anassagora, giunto sull’orlo della pazzia per l’eccessiva presunzione (μέγιστον φρονήσας) di spiegare i congegni divini (οἱ τῶν Θεῶν μηχαναί). Da qui il detto *quae supra nos, ea nihil ad nos*, assai ricorrente nei libri di emblemi: C. Ginzburg, *L’alto e il basso*, cit., p. 121.

a play on the root – *phron* – in the *Epistle to the Romans* (12.3), which also recalls such traditional Hellenic commonplaces as self-knowledge and thinking mortal thoughts. Paul exhorts the Romans not to have thoughts above what is proper (μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὁ δεῖ φρονεῖν), but to think modest thoughts (φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν), in view of the great diversity of gifts with which God has endowed mankind»¹⁷.

Il connotato umano e pratico del verbo φρονεῖν è spesso rafforzato dall'impiego avverbiale di un aggettivo neutro inteso a farne vibrare la corda psicologica. Sentiamo un autorevole studioso della φρόνησις, Pierre Aubenque:

φρονεῖν, suivi de l'accusatif n'a jamais signifié penser quelque chose, comme si l'accusatif exprimait un quelconque complément d'objet; φρονεῖν signifie: être disposé par la pensée, d'une certaine façon, et l'accusatif *neutre* qui le suit spécifie la façon dont la pensée est disposée. Ainsi, φίλα φρονεῖν ne signifie évidemment pas: "penser des choses affectueuses", mais "être dans des dispositions bienveillantes". De même, ἀνθρώπινα φρονεῖν ne signifie pas: "penser des choses qui concernent l'homme", mais "penser *humainement*", d'une façon appropriée à l'homme. L'opposition entre θνητὰ ou ἀνθρώπινα φρονεῖν et ἀθάνατα φρονεῖν ne recouvre donc pas l'opposition de deux domaines de la connaissance qui seraient les choses humaines et les choses divines; car on peut penser les choses divines *humainement*; c'est-à-dire dans la réserve et le sentiment de la distance, et l'on peut penser surhumainement, c'est-à-dire inhumainement, aussi bien l'homme que le monde ou les dieux, ce qui est la définition même de l'ὑβρις¹⁸.

Questa alternativa (favorita dalla mancata percezione del valore avverbiale dell'aggettivo) conferma che in origine φρονεῖν era «moralement neutre, ouvert à la fois à la démesure et à la prudence»¹⁹. Solo in seguito (e soprattutto per effetto dell'uso che ne fecero i poeti tragici) la componente propriamente umana del significato s'impose e il verbo venne per lo più a evocare una maniera di pensare moderata e savia; a tal punto che «θνητὰ ou ἀνθρώπινα φρονεῖν a dû être ressenti assez tôt comme un pléonasme, alors que

¹⁷ H. F. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell UP, Ithaca (NY), 1966, p. 317.

¹⁸ P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1963, p. 168 (c.vi dell'A.). Si preferisce citare dall'ed. originale, perché la trad. ital. di questo libro è talvolta imprecisa (*La prudenza in Aristotele*, pref. di E. Berti, tr. it. di F. Fabbris, Studium, Bologna 2018).

¹⁹ *Ivi*. p. 169.

ἀθάνατα φρονεῖν devait apparaître dans le même temps comme une *contradictio in adiecto*»²⁰.

Pensare gli ἀθάνατα non è poi molto diverso dal pensare gli ὑψηλά. Giacché anche agli ὑψηλά si può aspirare lecitamente, nella consapevolezza della distanza tra l’umano e il sovrumano, oppure illecitamente, arrogandosi la capacità di pensare l’impensabile. Perciò nel monito di *Rom.* 11.20, la parola chiave non è il verbo φρονεῖν, ma è l’aggettivo che ne determina il senso. La locuzione ὑψηλὰ φρονεῖν (o il composto ὑψηλοφρονεῖν) è infatti sinonima della più frequente locuzione μέγα / μεγάλα φρονεῖν (ovvero μεγαλοφρονέω): che può significare sia «concepire pensieri nobili» (LSJ s. vv. φρονέω e μεγαλοφρονέω: *to be high-minded, have high thoughts, to be high-spirited*), sia «concepire pensieri superbi» (LSJ: *to be arrogant, to be presumptuous, take pride in*)²¹. Nei due casi, un’aspirazione intellettuale (pensare le cose grandi o le cose alte) s’intreccia all’atteggiamento morale che può derivarne, nella forma di un giustificato orgoglio oppure di un gratuito senso di grandigia o di alterigia. Frutto d’un tale intreccio, l’interpretazione pluriscolare ricostruita da Ginzburg non sembra tanto un travisamento quanto l’accentuazione di un significato incluso nel tesoro fraseologico del greco antico e acquisito poi al repertorio dei «traditional Hellenic commonplaces» cui Paolo attinge²².

4. Questo repertorio prevede che, giusta l’antica norma del πρέπον, gli ὑψηλά (specialmente nelle inflessioni teologiche esemplificate dall’affinità, sopra rilevata, con gli ἀθάνατα) vengano espressi con un linguaggio altrettanto alto. Come abbiamo visto, in *I Tim.* 6.17, al verbo ὑψηλοφρονεῖν corrisponde nella *Vulgata* non già *altum sapere* bensì *sublime sapere*. La variazione si spiega perché l’equivalente latino di ὑψηλός non è unicamente *altus* ma è anche *sublimis*: lo attestano bene gli antichi trattati di retorica, in cui i due aggettivi concorrono con altri termini (μεγαλοπρεπής, σεμνός, *gravis*, *tragicus* etc.) a identificare l’elevato fra i *tria genera elocutionis*: il χαρακτὴρ ὑψηλός o il *sublime genus dicendi*²³. E appunto attraverso il lat. *sublimis* – ovvero, secondo l’etimo, «ciò che

²⁰ *Ibid.*

²¹ Vedasi anche *GLNT* s. v. φρονέω, coll. 162-167, in ispecie col. 164: «*Rom.* 1 1, 20 mette in guardia la comunità dal cedere alla superbia nel giudicare i Giudei: μὴ ὑψηλὰ φρόνει, “non montare in superbia”».

²² Secondo l’osservazione di Helen North, citata *supra* nota 17.

²³ Sull’antica teoria degli stili: Fr. Quadlbauer, *Die genera dicendi bis Plinius d. J.*, “Wiener Studien”, LXXI, 1958, pp. 55-11; Demetrio, *Lo Stile*, a cura di G. Lombardo, Aesthetica ed., Palermo 1999, pp. 219-224.

si slancia obliquamente verso l’alto»²⁴ – la nozione di ὕψος, «altezza» (ancora percepibile nella *Erhabenheit* del tedesco), è arrivata alle principali lingue moderne (ital. *sublime*, franc. *sublime*, ingl. *sublime*).

Tra la fine del I sec. a. C. e gl’inizî dell’era volgare, questa nozione ha interessanti applicazioni sia nel lessico filosofico-teologico (dove designa il tratto superlativo del divino in quanto ὕψιστος, l’Altissimo²⁵), sia nel lessico retorico (dove designa l’ἀκρότης λόγων, il vertice dell’espressione letteraria) e s’incontra frequentemente negli scritti di intellettuali ebrei ellenizzati, come il filosofo Filone d’Alessandria (che in molte sue opere fa uso dello ὕψος e dei termini corradicali) e il retore atticista Cecilio di Calatte (autore di un trattato *Περὶ ὕψους, Sul sublime*, oggi perduto²⁶); o di intellettuali in ogni caso vicini alla cultura ebraica, come ‘Longino’, il nome con cui si suole indicare l’ignoto retore che, in polemica con Cecilio, compone anch’egli – in anni forse non lontani dall’epoca di Paolo – un trattato *Περὶ ὕψους* impegnato a immettere un nuovo soffio nella retorica tradizionale²⁷. Nelle opere di questi Autori, si ritrovano alcuni motivi tipici dello ὕψηλοφρονεῖν, quali, per es., l’identità di altezza e di grandezza; l’effervescenza psicologica dell’anelito alle cose alte; la deprecazione (o l’ammirazione) che un tale anelito può suscitare e il rischio del precipizio che esso può comportare. Poiché di Cecilio non ci restano che frammenti, mi soffermerò su Longino e dirò qualcosa su Filone.

5. Quando Longino attende alla sua opera, la nozione di ὕψος occupa, da più di un cinquantennio, un posto preciso nella trattistica corrente come contrassegno dell’eloquio grandioso (μεγαλοπρέπεια). Nell’ambito dell’atticismo, Dionigi

²⁴ DELL, p. 1168, s. v. *sublimis*: «qui monte en ligne oblique, qui s’élève en pente».

²⁵ GLNT s. v. ὕψος, coll. 783-817.

²⁶ La vecchia raccolta dei frammenti, Caecilius Calactinus, *Fragmenta*, coll. E. Ofenloch, Teubner, Stuttgart 1967 [= Lipsiae 1907], è ora sostituita da due nuove edizioni: Cecilio di Calatte, *Frammenti di critica letteraria, retorica e storiografia*, Introd., trad. e note di I. Augello, Pref. di El. Matelli, Aracne, Roma 2006; Caecilius de Calè-Actè, *Fragments et Témoignages*, texte établi, trad. et annoté par Fr. Woerther, Les Belles Lettres, Paris 2015. Per un confronto tra le teorie di Cecilio e le teorie di Longino: D. C. Innes, *Longinus and Caecilius: Models of the Sublime*, in “Mnemosyne”, LV 3, 2002, pp. 259-283.

²⁷ Per l’identità e per la datazione dell’*Auctor de sublimitate* (attivo probabilmente intorno alla metà del I sec. d. C.) si vedano: Longino, *Il Sublime*, a cura di G. Lombardo, IV ed. rinnovata, Aesthetica-Mimesis, Milano 2022, pp. 245-248; Pseudo Longinus, *On the Sublime*, ed. with an introd., transl. and comm. by St. Halliwell, OUP, Oxford 2022, pp. x-xix = *Sul Sublime*, a cura di St. Halliwell, con un saggio di M. Fusillo (*Esperienze del limite. Il sublime e la sua ricezione moderna*, pp. XI-LXIII), trad. ital. di Laura Lulli, Fond. Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2021, pp. LXVII-LXXXI (ma l’imperizia della traduttrice rende spesso inaffidabile l’ed. ital.: G. Lombardo, *Longino senza sublime*, in “Studi di Estetica”, IV 3, 2022, pp. 191-202).

d'Alicarnasso riferisce per l'appunto alla grandezza espressiva l'agg. ὑψηλός, «elevato», mentre Cecilio di Calatte allestisce una precettistica fedele a una tradizione adusa ad additare nello ὕψος una qualità prevalentemente formale, senza considerarne le implicazioni emotive e le finalità pratiche. Longino tenta invece di evadere dai confini della retorica normativa e adopera il termine ὕψος, «altezza», e il termine μέγεθος, «grandezza» (nonché altri vocaboli affini²⁸) come sinonimi per indicare un'eccellenza letteraria radicata nella personalità emotiva e intellettuale dell'Autore: che, col soccorso di una tecnica provetta, sa coinvolgere fortemente gli ascoltatori. Colpiti dall'urto emotivo (ἔκπληξις) del sublime, essi vivono infatti un'esperienza di “spiazzamento” (ovvero di ἔκστασις, nel senso etimologico del termine) che li avvince subito al testo dando talvolta loro l'illusione di esserne i creatori (1.4, 7.2). Di qui l'importanza del rapporto fra talento e studio: al pari di Orazio (*ad Pis.* 408-411), Longino sa bene che l'uno *coniurat amice* con l'altro e quando, nel cap. 8, enuncia la tipologia delle cinque fonti (πηγαί) del linguaggio sublime (ὑψηλορία) distingue due doti congenite, afferenti alla φύσις (1. lo slancio generoso dei pensieri, 2. l'ispirata intensità dell'emozione), e tre doti acquisite, afferenti alla τέχνη (3. la foggia delle figure retoriche, 4. la nobiltà lessicale dell'impianto frastico, 5. il decoro e l'altezza della disposizione verbale). Trascurato da Cecilio, il πάθος rientra ora tra le più sicure garanzie della grandezza letteraria e, coniugandosi all'arditezza dei pensieri, consente di assumere il sublime non solo come un *genus scribendi* ma anche come un *genus vivendi*, non solo come una categoria formale ma anche come una categoria morale: il sublime, dice Longino, «è l'eco della grandezza della mente» (9.2: ὕψος μεγαλοφροσύνης ἀπήχημα).

Qui l'identità fra ὑψηλοφρονεῖν e μεγαλοφρονεῖν è compiutamente sancita. Non solo sul piano strettamente letterario: perché il sublime è quell'accordatura etica insieme ed estetica che lascia risonare la *magnitudo animi* dello scrittore e che, annullando le distinzioni tra verso e prosa e le tradizionali classificazioni degli stili, sa manifestarsi ora in un'imponente immagine omerica (9.5-10, 10.3-5), ora in una struggente lirica di Saffo (10.1-3), ora in un'ariosa pagina di Platone (13.1), ora in una trascinante arringa di

²⁸ Afferiscono all'idea dell'altezza: τὰ ὑπερφυῖ, ὑψηλορία, ὑψηλοφρανής, ἔξοχὴ λόγων, δίαρσις, δίαρμα, διηρμένα. Afferiscono all'idea della grandezza: μεγεθύνω, τὰ μεγέθη, μεγαλήγορον, μεγαλόρρημον, μεγαληγορία). Vd. G. M. A. Grube, *Notes on the Περὶ ὕψους*, in “American Journal of Philology”, LXXVIII, 1957, pp. 355-374. Un più ampio censimento dei sinonimi di ὕψος ha procurato J.I. Porter, *The Sublime in Antiquity*, CUP, Cambridge 2016, pp. 180-183.

Demostene (34.3-4, 39.4-5), ora nell'essenzialissimo palpito cosmico del *fiat lux* biblico (9.9), ora, addirittura, nell'indignato silenzio di un eroe ferito nell'orgoglio (9.2). Ma anche sul piano spirituale: perché, attraverso l'altezza dei pensieri, il sublime si esplica come ὑπερφυές, come quell'afflato sovrannaturale che innalza l'uomo alla grandezza del divino (36.1: τὸ δὲ ὑψος ἐγγὺς αἴρει μεγαλοφροσύνης θεοῦ) ed esalta nel λόγος la facoltà di trascendere le cose umane (36.3: τὸ ὑπεραῖον τὰ ἀνθρώπινα).

La presenza di un famoso versetto della *Genesi* fra tante citazioni di autori classici è l'indizio della prossimità di Longino alla cultura giudaica²⁹. Ed è anzi probabile che il trapasso dalla concezione tradizionale dello stile grande a una innovativa teoria dello ὑψος si sia compiuto anche sotto l'influenza di testi giudaici. In questi testi infatti il sublime è un attributo della grandezza di Dio e del suo modo di manifestarsi: lo conferma un grande contemporaneo di Longino, Filone d'Alessandria, quando chiama ὑψος il traguardo supremo dell'ἀρετή (ex. gr.: *de somn.* 1.150, *de vita Mos.* 1.259, *de plant.* 45) e soprattutto quando applica il vocabolario della grandezza e dell'elevatezza stilistica al πάθος narrativo dell'Antico Testamento³⁰. Si legga per es. *Leg. all.* 3.82:

ιερεὺς γὰρ ἐστι λόγος κλῆρον ἔχων τὸν ὄντα καὶ ὑψηλῶς περὶ αὐτοῦ καὶ ὑπερόγκως καὶ μεγαλοπρεπῶς λογιζόμενος· τοῦ γὰρ ὑψίστου ἐστὶν ιερεὺς, οὐκ ὅτι ἐστί τις ἄλλος οὐκ ὑψιστος – οὐ γὰρ θεὸς εἰς ὅν «ἐν τῷ οὐρανῷ ἀνω ἐστὶ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, καὶ οὐκ ἐστιν ἔτι πλὴν αὐτοῦ» – ἀλλὰ τὸ καὶ χαμαζήλως ὑπερμεγέθως καὶ ὑπεραῖλως καὶ ὑψηλῶς νοεῖν περὶ θεοῦ ἔμφασιν τοῦ ὑψίστου κινεῖ.

giacché il sacerdote è il *logos* che ha in eredità Colui che è: e ne parla con un linguaggio sublime, imponente e grandioso. Infatti è il sacerdote dell'Altissimo [*Gen. 4.18*]. Non perché esista qualche altro dio che non sia altissimo – infatti Dio, essendo unico, «sta là sopra, nel cielo, e sta qui sotto, sulla terra: e non esiste altro dio tranne Lui» [*Deut. 4.39*]; pensare però a Dio in una forma non umile e bassa ma più che grandiosa, più che spirituale e sublime promuove l'evocazione dell'Altissimo.

Termini quali ὑψηλῶς («in maniera sublime»), ὑπερόγκως («in maniera imponente»), μεγαλοπρεπῶς («in forma grandiosa»), ὑψιστος («altissimo»), μὴ ταπεινῶς («non in

²⁹ Al riguardo, si legga il commento *ad 9.9* in Longino, *Il Sublime*, a c. di G. Lombardo, cit., pp. 152-154 (con la bibliografia colà indicata).

³⁰ Per la concezione filoniana del sublime e per l'affinità tra Filone e Longino: J. Kühn, *Hypsos. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwungsgedankens von Platon bis Poseidonios*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1941, pp. 53-71.

forma umile»), ύπερμεγέθως («in forma più che grandiosa») creano un clima formale molto simile a quello del *Περὶ ὑψους*. Del pari in *quod det.* 79:

πάνυ δὲ πεφόνηται καὶ πρὸς κάλλος ἐρμηνείας καὶ τῶν νοημάτων εὕρεσιν τὰ ἐπιλεγόμενα ταῦτα· «φωνὴ αἴματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρὸς μὲ ἐκ τῆς γῆς». ἡ μὲν οὖν κατὰ τὴν φράσιν ὑψηγορία πᾶσι τοῖς μὴ λόγων ἀμυνήτοις γνώριμος· τὰ δὲ ἐμφαινόμενα νοήματα, ὡς ἀν οἷοί τε ὅμεν, ἐπισκεψώμεθα, καὶ πρότερον περὶ τοῦ αἵματος.

suonano perfettamente sia per la bellezza dello stile, sia per l'invenzione dei pensieri, queste parole: «la voce del sangue di tuo fratello grida a me dalla terra» [Gen. 4.10]. Il linguaggio sublime di tale espressione si rende riconoscibile a tutti coloro che non sono inesperti dell'arte del discorso. Esaminiamo, per quel che siamo capaci, i concetti qui evocati: e anzitutto quello relativo al sangue.

Non meno importante del termine ὑψηγορία è qui il riferimento ai lettori non ignari di retorica (lett. «ai non profani dei discorsi», τοῖς μὴ λόγων ἀμυνήτοις), che ricorda la definizione longiniana della critica letteraria (6.1): ἡ τῶν λόγων κρίσις («il giudizio sui discorsi»). E in effetti Filone, esercitato dalla sua diurna ἐπίσκεψις a individuare prontamente la bellezza formale (κάλλος ἐρμηνείας) e la qualità inventiva (νοημάτων εὕρεσις) delle Scritture, procede proprio come il critico ideale di Longino. E cioè quel critico che, grazie a un assiduo e meditato confronto con i testi, sa separare il vero sublime dalle sue contraffazioni. Per giungere a una piena valutazione (διάγνωσις) del sublime, la λόγων κρίσις deve però alimentarsi a un nobile impegno etico. La medesima saggezza che infatti, nella vita comune, consente all'uomo φρόνιμος, «avveduto», di smascherare e di disprezzare le false lusinghe del mondo, nella vita intellettuale soccorre al gusto dell'uomo di lettere e gli consente di sorprendere l'inconsistenza del falso sublime sotto lo smalto lucente degli orpelli stilistici (7.1). Nei due casi, il giudizio accorto muove da quell'innato intuito dei valori che, come s'è visto, salda la μεγαλοψυχία alla μεγαληγορία, la «grandezza morale» alla «grandezza formale». Un uomo di grande sentire che, nella vita quotidiana, preferisce i beni spirituali alle fortune materiali, nella vita letteraria disdegna i testi muti alla sua anima e si lascia trasportare soltanto dagli autori sublimi, rivivendone il soffio creativo (7.2): φύσει γάρ πως ύπὸ τἀληθοῦς ὑψους ἐπαίρεται τε ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ γαῦρόν τι ἀνάστημα λαμβάνουσα πληροῦται χαρᾶς καὶ μεγαλαυχίας, ὡς αὐτὴ γεννήσασα ὅπερ ἥκουσεν («quasi per natura la nostra anima, davanti al vero

sublime si solleva e, traendone una fiera esaltazione, si riempie di gioia e di orgoglio, come se essa stessa avesse generato ciò che ha ascoltato»).

Il γαῦρον ἀνάστημα, la χαρά e la μεγαλαυχία consequenti all'incontro con l'ἀληθὲς ύψος traducono l'eccitazione che – lo abbiamo visto – inerisce all'atto dello ύψηλοφρονεῖν e del μεγαλοφρονεῖν, con connotazioni positive (come appunto nel caso del sublime autentico) o negative (nel caso del falso sublime). Filone ricorda, per esempio, che Mosè, per la gioia straordinaria (ὑπερβάλλονσα χαρά) di trovarsi al cospetto di Dio, perse quasi la favella ma acquisí la capacità di manifestare i suoi pensieri con una potenza agile e sublime (*qu. rer. div. her.* 3: μετ'εὐτρόχου καὶ ύψηγόρου δυνάμεως), più efficace d'ogni bella parola. Altra volta egli plaudere a una forma di ύψηλοφρονεῖν attuabile non già attraverso una vuota ed enfiata μεγαλαυχία ma «attraverso la grandezza della virtù che, sollevando il pensiero al di là del cielo, non permette che si concepisca alcunché di basso» (*de ebr.* 128: μετέωρα καὶ ύψηλὰ φρονῶν λογισμός, οὐ διὰ μεγαλαυχίας κενοῦ φυσήματος ύπόπλεων ὅγκον, ἀλλὰ διὰ μέγεθος ἀρετῆς ἢ τὸ φρόνημα ἔξαίρουνσα πέραν οὐρανοῦ ταπεινὸν οὐδὲν ἐξ λογίζεσθαι). Di qui la polemica contro l'ἀλαζονεία di coloro che (come per esempio gli astrologi Caldei) pretendono di levarsi al cielo con gli strumenti limitati della scienza (*de migr. Abr.* 171):

διότι πᾶσα κίνησις ἡ ἄνευ θείας ἐπιφροσύνης ἐπιζήμιον καὶ ἀμεινον ἐνταυθοῖ καταμένειν τὸν θητὸν βίον ἀλητεύοντας, ως τὸ πλεῖστον ἀνθρώπων γένος, ἢ πρὸς τὸν οὐρανὸν ἐξάραντας ἐαυτοὺς ὑπὸ ἀλαζονείας ἀνατραπῆναι.

ogni movimento privo della saggezza divina è infatti nocivo: ed è meglio restare qui, vagabondando per tutta la vita mortale, come la maggior parte del genere umano, anziché, sollevandosi verso il cielo, andare in rovina per effetto della presunzione.

Parole non molto diverse da quelle che, nel sec. XVI, si leggeranno negli epigrammi posti a commento degli emblemi *in astrologos*.

6. In Longino, la denuncia del falso sublime investe soprattutto l'ambito letterario. Conformemente all'uso manualistico di indicare i *vitia* corrispondenti alle *virtutes elocutionis*, egli mette a nudo i tre κακίας εἰδή, le tre «forme difettose» del sublime: la gonfiezza (τὸ οἰδεῖν), la puerilità (τὸ μειρακιῶδες) e il “parentirso” (τὸ παρένθυρσον). Ovvero: la falsa magniloquenza, la falsa erudizione e la falsa ispirazione. Provocato in

genere dal malcerto equilibrio tra l'*ingenium* e l'*ars* e da un incontrollato desiderio di originalità, il fallimento insidia, non meno dei mediocri, gli scrittori di prim'ordine. Anche le loro pagine non restano infatti immuni da qualche menda formale: perché chi mira arditamente agli ὑψηλά rischia di rovinare in basso a cagione dell'arduo cimento che lo impegnà – talché il precipizio e il vuoto divengano paradossalmente le condizioni dello slancio e della plenitudine del sublime³¹. Ma se gli occasionali infortunî dei capolavori sono un segno dell'alta qualità di uno stile consapevole di quanto sia impervia l'ascesa alle vette, gl'insuccessi si generano invece dalla velleità di puntare al vertice, con la scusa che tentare l'eccellenza è di per sé una prova non illaudabile. A proposito di quanti incorrono nel *vitium* della gonfiezza (*τὸ οἰδεῖν*), Longino scrive (3.3):

ὅλως δὲ ἔοικεν εἶναι τὸ οἰδεῖν ἐν τοῖς μάλιστα δυσφυλακτότατον. φύσει γὰρ ἄπαντες οἱ μεγέθους ἐφιέμενοι, φεύγοντες ἀσθενείας καὶ ἔχροτητος κατάγγωσιν, οὐδὲ οἶδ’ ὅπως ἐπὶ τοῦθ’ ὑποφέρονται, πειθόμενοι τῷ «μεγάλων ἀπολισθαίνειν ὅμως εὐγενὲς ἀμάρτημα.

D'altra parte, sembra generalmente molto arduo guardarsi dalla gonfiezza. Giacché, per loro natura, tutti quelli che aspirano alla grandezza, per sfuggire al rimprovero di essere fiacchi e aridi, vanno – non so come – a finire in questo difetto, essendo convinti che «scivolare giù dalle cose grandi sia tuttavia un nobile peccato».

La formula vagamente ossimorica del «nobile errore» (qui estratta da un proverbio d'incerta origine) dissimula una certa ammirazione per l'alea intrinseca all'esperienza dello ὑψηλοφρονεῖν (e del μεγαλοφρονεῖν): suscettibile – come abbiamo più volte visto – di essere applaudita come un gesto di coraggio o dispregiata come un gesto di avventatezza. Del resto, l'idea che il fallimento di un generoso conato sia comunque encomiabile non è rara nella letteratura antica. I riscontri più interessanti riguardano il mito di Fetonte e vengono da Ov. *Met.* 2.328-329: *hic situs est Phaethon, currus auriga paterni: | quem si non tenuit, magnis tamen excidit ausis* («qui giace Fetonte, auriga del carro paterno: | non riuscì a tenerlo, ma cadde giù da un grande cimento»); e, ancora prima, da un frammento del poeta latino Vagellio (I sec. a. C.), tramandatoci da Seneca (*N.Q.* 6.2.8-9 = fr. 1 Blänsdorf): *si cadendum est, | e caelo cecidisse velim*, («se è

³¹ Sull'antica dottrina dei *vitia elocutionis* vd. Demetrio, *Lo Stile*, a cura di G. Lombardo, cit., pp. 138-139. Delle manchevolezze dei grandi scrittori Longino si occupa rapidamente in 4.4-7 e, più diffusamente, nei capitoli 33 e 34.

necessario cadere, | vorrei cadere dal cielo»)³². Lo stesso Seneca ci conserva un altro frammento di Vagellio (2 Blänsdorf), chiaramente dettato da un sentimento di sublime μεγαλοφροσύνη. Nella prefazione al terzo libro delle *Naturales Quaestiones*, egli confessa che l’età canuta lo ha indotto a lasciare i *vana studia* di un tempo per consacrare l’ultima parte della sua vita alla ricerca, spiritualmente ben più proficua, dei segreti della natura (*N.Q. 3 praef. 1*): *mundum circumire constitui et causas secretaque eius eruere* («ho stabilito di perlustrare l’universo e di scoprirne le cause e i segreti»). Conscio della difficoltà di volgersi a temi così grandiosi entro un tempo così esiguo, Seneca chiede conforto ai versi di Vagellio (*N.Q. 3 praef. 3*): *libet igitur mihi exclamare illum poetae incluti versum: “tollimus ingentes animos et maxima parvo | tempore molimur”* («mi piace dunque declamare il verso di quel famoso poeta: “solleviamo l’animo grande e tentiamo cose grandissime | in un tempo piccolo”»). L’accrescimento interiore (l’ἐπαρσις della ψυχή, direbbe Longino, 7.2) che quegli studi impegnativi gli procurano non dipende dalla possibilità di portarli a termine ma dalla decisione di intraprenderli (*N.Q. 3 praef. 4*): *crescit animus quotiens coepti magnitudinem aspexit et cogitat quantum proposito, non quantum sibi supersit* («il mio animo s’accresce ogni volta che considera la grandezza dell’impresa e pensa quanto tempo resti non già alla sua vita ma al compimento della ricerca»). La *magnitudo operis* e la *magnitudo animi* vengono così a rispecchiarsi l’una nell’altra.

Perciò non ci sorprende che, nei suoi scritti morali, Seneca faccia del *magnanimus* *Phaeton* di Ovidio (*Met. 2.111*; ma cfr. anche *Lucr. 5.400*) il simbolo del rischioso percorso verso la virtù e la conoscenza³³. La storia è nota: sul punto di contrarre nozze con una dea, il giovane Fetonte, che si crede nato da Climene e dal re Merope, apprende

³² Oltre ai luoghi di Vagellio e di Ovidio, vd. anche Plut. *Cras.* 26.5: εἰ δεῖ τι καί παθεῖν μεγάλων ἐφιεμένους («se è necessario che quanti aspirano a grandi cose debbano soffrire qualcosa»); Herodot. 8.100.1: καλῶς τελευτῆσαι τὸν βίον ὑπέρ μεγάλων αἰωρηθέντα («chiudere gloriosamente la vita, impegnato da grandi cose»). Su Vagellio: G. Mazzoli, *Due note anneane. L’inclitum carmen di Vagellio*, in “Athenaeum”, XLVI 1, 1968, pp. 363-368; H. Dahlmann, *Die Verse des „Vagellius“*, in “Rheinisches Museum”, CXX 1, 1977, pp. 76-84. Per il mito di Fetonte in Ovidio e in Seneca: M. Ciappi, *La narrazione ovidiana del mito di Fetonte e le sue fonti. L’importanza della tradizione tragica*, in “Athenaeum”, LXXXVIII 1, 2000, pp. 117-168; A. De Vivo, *Il volo di Fetonte da Ovidio a Seneca*, in “Giornale Italiano di Filologia”, LXI, 2009, pp. 123-137. Per il rapporto con il sublime e per le implicazioni politiche di questo mito: L. Duret, *Néron-Phaéton ou la témerité sublime*, in “Revue des Études Latines”, LXVI, 1988, pp. 139-155.

³³ Scrive al riguardo A. De Vivo, *Il volo di Fetonte etc.*, cit., p. 127: «Seneca riprende il tema, già introdotto e ampiamente trattato, dell’*experimentum* (la prova, l’esercizio), cui l’uomo grande, per volere divino, deve sottoporsi per conoscersi e dare conto di sé: è la concezione agonistica della *virtus*, che il filosofo ritiene di esemplificare attraverso il mito di Fetonte, nella versione poetica delle *Metamorfosi*».

dalla madre di essere in realtà figlio di Helios, il Sole. Egli allora raggiunge il vero padre e ottiene di guidarne l'aereo carro: levatosi in volo, trascura l'ammonimento paterno a non spingersi troppo in alto e, incapace di mantenersi equidistante fra le stelle e il suolo, viene alla fine folgorato da Zeus. Seneca usa il racconto ovidiano (*Met. 2.1-400*) per mostrare come il traguardo morale d'una vita dedita agli *studia salutaria* sia premio a sé stesso, anche quando si rimanga al di sotto dei risultati previsti (*de vit. beat.*, 20.2-5):

Studiorum salutarium etiam citra effectum laudanda tractatio est. Quid mirum, si non descendunt in altum ardua adgressi? Sed si vir es, suspice, etiam si decidunt, magna conantis. Generosa res est respicientem non ad suas sed ad naturae suae vires conari, alta temptare et mente maiora concipere, quam quae etiam ingenti animo adornatis effici possunt. [...] Quandoque aut natura spiritum repetet aut ratio dimittet, testatus exibo bonam me conscientiam amasse, bona studia, nullius per me libertatem deminutam, minime meam – qui haec facere proponet, volet, temptabit, ad deos iter faciet, ne ille, etiam si non tenuerit, «Magnis tamen excidit ausis».

La pratica degli studi salvifici va elogiata, anche quando è inferiore alle aspettative. Perché stupirsi se coloro che hanno intrapreso un arduo progetto non ascendono in alto? Se sei un vero uomo, ammira coloro che tentano grandi cose, anche se cadono. È un intento nobile – guardando non già alle proprie forze ma alle forze della propria natura – mettersi alla prova, tentare le vette e concepire con il pensiero cose più grandi di quelle che possono essere compiute anche da chi è dotato di una grande mente. [...] E quando la natura chiederà indietro il mio spirito o la ragione lo abbandonerà, me ne andrò attestando di avere amato l'onesta coscienza, i buoni studi, di non avere limitato l'altrui libertà e tanto meno la mia: chi si prefiggerà di fare queste cose, chi le vorrà e le tenterà si incamminerà verso gli dèi. E se anche non le avrà ottenute «sarà tuttavia caduto da una grande impresa».

L'ardimento sfortunato e tuttavia ammirabile di Fetonte ritorna, sempre pel tramite di Ovidio, in un passo del *De providentia*. Sordo agli avvisi del padre, il *generosus adulescens* non esita a montare sul carro fatale (*de prov. 5.10-11*): *placet via, escendo; est tanti per ista ire casuro. [...] Humilis et inertis est tuta sectari: per alta virtus it* («il viaggio mi piace: salgo; è importante attraversare questi luoghi, anche se sono destinato a cadere. [...] È proprio di un uomo misero e neghittoso cercare i posti sicuri: la virtù incede attraverso le altezze»). Certo Ovidio e Seneca sanno anche vedere l'imprudenza di chi non vuole osservare una via mediana e talvolta associano il destino di Fetonte a

quello di Icaro, denunciandone la presunzione (Ov. *Trist.* 3.4a.21-31, Sen. *Herc. Oet.* 675-691); ma alla fine, nei loro testi, la lode dell'audacia prevale sul biasimo della temerità.

Anche Longino si mostra piuttosto indulgente che intransigente verso l'*εὐγενὲς ἀμάρτημα*: lo introduce nei capitoli sul falso sublime, ma ammette che è difficilissimo evitarlo (*δυσφυλακτότατον*), quasi fosse una di quelle «mancanze o sviste della genialità» (33.3: ὀμαρτήματα ἡ παροράματα μεγαλοφυῖας) di cui egli si occuperà allorché, condonando ai grandi scrittori le loro piccole imperfezioni, eleggerà proprio l'*ἐπισφάλεια*, il «rischio della caduta», tra i contrassegni del sublime. Sul momento egli non evoca i simboli mitici di questo rischio: Icaro e Fetonte. Tace affatto del primo, che pure gli avrebbe fornito un'eccellente esemplificazione, come suggerisce il precipizio cui Orazio destina gli emulatori del sublime Pindaro (Hor. *carm.* 4.2.1-4: *Pindarum quisquis studet aemulari, | Iulle, ceratis ope Daedalea | nititur pinnis, vitreo datus | nomina ponto*). E disloca argutamente il secondo nel cap. 15, dedicato agli effetti della φαντασία come “produzione di immagini” (*εἰδωλοποιία*) capaci di conferire al discorso una vivida evidenza così che l'ascoltatore (o il lettore) ne tragga l'illusione di vedere quanto ascolta o legge (15.1-2, 8-9; 26.2). Lo dimostra, tra altri esempi, un passo del *Fetonte* di Euripide³⁴, un poeta per solito poco incline alla grandezza (*ἥκιστα μεγαλοφυής*) e tuttavia non privo di audacia (*οὐκ ἄτολμος*) nell'uso dell'immaginazione (15.4):

τῷ γοῦν Φαέθοντι παραδιδοὺς τὰς ἡνίας ὁ Ἡλιος, «“ἔλα δὲ μήτε Λιβυκὸν αἰθέρ’ εἰσβαλών· | κρᾶσιν γὰρ ὑγρὰν οὐκ ἔχων, ἀψίδα σὴν κάτω διήσει”», φησίν, εἴθ’ ἔξῆς, «“ἴει δὲ φέρε πλειάδων ἔχων δρόμον”. | τοσαῦτ’ ἀκούσας εἴτ’ ἔμαρψεν ἡνίας· | κρούσας δὲ πλευρὰ πτεροφόρων ὄχημάτων | μεθῆκεν, αἱ δὲ ἔπταντ’ ἐπ’ αἰθέρος πτύχας. | πατὴρ δὲ ὅπισθε νῶτα Σειρίου βεβώς | ἵππενε παῖδα νουθετῶν· “έκεις” ἔλα, | τῆδε στρέφ’ ἄρμα, τῆδε”. ἄρ’ οὐκ ἄν εἴποις, ὅτι ἡ ψυχὴ τοῦ γράφοντος συνεπιβαίνει τοῦ ἄρματος, καὶ συγκινδυνεύουσα τοῖς ἵπποις συνεπτέρωται; οὐ γὰρ ἄν, εἰ μὴ τοῖς οὐρανίοις ἐκείνοις ἔργοις ισοδρομοῦσα ἐφέρετο, τοιαῦτ’ ἄν ποτε ἐφαντάσθη

Il Sole porge le redini a Fetonte e dice: «Va' avanti, ma non sconfinare nel cielo di Libia: | che, non avendo una temperatura umida, la tua ruota | giù trascinerà». E subito dopo dice: «Guida tenendo la rotta verso le sette Pleiadi». | Ascoltate queste parole, il figlio impugnò le

³⁴ Eur. *Phaethon*, fr. 779 Nauck² = vv. 168-177 in Euripides, *Phaethon*, ed. with Proleg. and Comm. by J. Diggle, CUP, Cambridge 1970, pp. 62-63. Alle pp. 3-32 e alle pp. 180-220, James Diggle fornisce un'ampia notizia del mito di Fetonte nella cultura antica.

redini; | frustando i fianchi degli alati cavalli, | li lanciò e quelli volarono nelle pieghe del cielo. | Il padre, dietro, montando sul dorso di Sirio, | cavalcava avvisando il figlio: «Dritto di là, | gira di qua, di qua». Non diresti che l'anima dello scrittore salti anch'essa sul carro e che, condividendo il periglioso volo dei cavalli, abbia anch'essa messo le ali? Perché, se anch'essa non si fosse lanciata in una corsa pari a quei celesti cimenti, non si sarebbe potuta fingere immagini cosiffatte.

Privo affatto di *μεγαλοφυΐα*, Euripide si trova nella condizione di quegli scrittori che, protesi all'eccellenza, rischiano di tracollare – sia pure con la dignità di quello che, in tema di falso sublime, è stato definito (sulla scorta, come sappiamo, di un antico detto di colore fetoneo) un *εὐγενὲς ἀμάρτημα*, un «nobile fallo». Egli però sembra sottrarsi a questo pericolo: ardito (*οὐκ ἄτολμος*) al pari di Fetonte, ne descrive il temerario volo con una tale partecipazione da darci l'impressione di essersi trovato sul carro del Sole. È l'idea, piuttosto diffusa nella critica letteraria antica, secondo cui, come diceva Aristotele, i poeti «risultano più convincenti se sanno provare le medesime emozioni dei personaggi» (*Poet.* 1455a 30: *πιθανώτατοι γὰρ ἀπὸ τῆς αὐτῆς φύσεως οἱ ἐν τοῖς πάθεσίν εἰσιν*)³⁵. Qui però l'assimilazione dello stato d'animo di Euripide a quello di un personaggio destinato al precipizio ha un che di ironico. In tanto, sul piano poetico, egli riesce a elevarsi al sublime e a evitare una caduta formale, in quanto, sul piano psicologico, riesce a condividere il pericolo (*συγκινδυνεύειν*) di una caduta reale (che, non senza una divertita perfidia, Longino evita di evocare esplicitamente)³⁶. Il poeta dunque non cade e insieme cade. Non cade: perché la sua *φαντασία* gli permette di concepire l'immagine sublime della frontiera interdetta e dell'incauto tentativo di raggiungerla. Cade: perché l'immagine che egli concepisce e con cui viene a immedesimarsi è quella di un cadente. Con questo ambiguo elogio, Longino mantiene inalterate le sue riserve sul poeta *ἥκιστα μεγαλοφυῆς*, che tocca la grandezza restando sull'orlo di un *εὐγενὲς ἀμάρτημα*. E così ci conferma che l'esperienza dello *ὑψηλοφρονεῖν*, anche nelle sue pronunce estetiche, si colloca sul discriminare tra gli *εἴδη κακίας* e gli *εἴδη ἀρετῆς*. Talché, dislocato tra gli

³⁵ Sull'immedesimazione tra l'autore e i suoi personaggi: G. Lombardo, *L'estetica antica*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 106-107.

³⁶ Lo fa notare J. I. Porter, *The Sublime in Antiquity*, cit., p. 345: «Here, Euripides has succeeded in the venture, and so too must Phaethon, at least in this curious fusion of roles that has been forged by Longinus. And while the suppression of Phaethon's tragedy might seem willful, it is in fact only momentary: the tragedy would be insignificant and unworthy of the sublime if it were not prefaced by this flight into the divine heavens, in an exhilarating surge of energy that is just barely in control».

οὐράνια ἔργα di Fetonte, il monito paolino di *Rom. 11.21*, μὴ ὑψηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ, potrebbe ben figurare sulle labbra di Helios-padre e riassumerne la trepidazione nell'atto di *vouθετεῖν* il figlio affinché il φόβος ne arresti il volo esiziale.

E certo l'ingegno greco (e retoricamente non sprovveduto³⁷) di Paolo non ignorava che, spogliato dell'integumento obiurgatorio, quel divieto di ὑψηλοφρονεῖν dissimulava rischi, in altri contesti, moralmente non infruttuosi. Peraltro egli, poco prima, aveva proclamato gli effetti soterici della caduta originaria e il dono della grazia venuto proprio dal peccato (*Rom. 5.20*):

νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὐ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἀμαρτία,
ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις

lex autem subintravit ut abundaret delictum; ubi autem abundavit delictum superabundavit gratia.

La legge subentrò perché abbondasse il peccato, ma dove abbondò il peccato sovrabbondò la grazia³⁸.

Da queste parole paoline le letture patristiche estrarranno il famoso paradosso della *felix culpa*, donde sembrerà risonare in una chiave etica quel che il paradosso longiniano dell'*εὐγενὲς ἀμάρτημα* aveva enunciato in una chiave estetica³⁹.

³⁷ Per il rapporto tra Paolo e la retorica greca: G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1999², pp. 148-151; C. J. Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 29-44.

³⁸ A. Merk, (ed.), *Novum Testamentum etc.*, cit., p. 522.

³⁹ Sulle origini e sulla fortuna moderna del paradosso della *felix culpa* (formulato da Sant'Agostino e cantato nel preconio pasquale della liturgia cattolica) si può vedere: A.O. Lovejoy, *Milton and the Paradox of the Fortunate Fall*, in "English Literary History", IV 3, 1937, pp. 161-179 (con riferimento a J. Milton, *Paradise Lost*, 12.469-471: *O Goodness infinite, Goodness immense, | that all this good of evil shall produce, | and evil turn to good*, «O Bontà infinita, Bontà immensa, | che tutto questo bene dal male produrrai, | e il male cambierai in bene»).