

From Allegory to Allegoresis

Roberto Radice

roberto.radice@unicatt.it

This paper aims to provide an excursus on the presence and use of allegorical interpretation in Stoicism. In particular, Stoic philosophy represents a key moment for the evolution of the allegory in allegoresis, that is to say, as a systematic and rational interpretation of symbols and myths.

Dall'allegoria all'allegoresi

di Roberto Radice

roberto.radice@unicatt.it

Abstract

This paper aims to provide an excursus on the presence and use of allegorical interpretation in Stoicism. In particular, Stoic philosophy represents a key moment for the evolution of the allegory in allegoresis, that is to say, as a systematic and rational interpretation of symbols and myths.

La diffusione della filosofia

La questione da cui vorremmo prendere le mosse non è tanto filosofica in senso stretto, quanto un problema di comunicazione, trasmissione e diffusione della filosofia nel periodo della Grecia antica secondo una linea spaziale¹, una temporale², una culturale³ e una socio-politica⁴. La tesi è che questi movimenti non siano né rettilinei né continui, ma analoghi ai cerchi concentrici prodotti dalla caduta di un sasso in uno stagno. In particolare – ed è questo il punto su cui ci soffermiamo –, l'impulso originario dato da un filosofo e da una Scuola (per via di tradizione) poteva avere ripercussioni sul campo religioso, dando luogo *all'allegoria*, oppure influire sulla letteratura ispirando un certo tipo di poesia filosofica come quella di Lucrezio, di Seneca e Lucano.

Nella nostra metafora ciascuno di questi ambiti corrisponde ad un cerchio in cui la «concentrazione della filosofia» si diluisce al crescere della sua diffusione e in taluni casi il pensiero stesso si modifica in ragione di questo ampliamento. A volte tali modifiche interagiscono con il pensiero ufficiale: è questo il caso delle tragedie di Seneca che, in

¹ Ad esempio dalla Grecia alla Magna Grecia, da Atene ad Alessandria d'Egitto.

² Secondo la tradizione da maestro a discepolo: ad esempio da Socrate a Platone e da Platone agli Accademici.

³ Ad esempio, dal mondo greco a quello romano, o dal mondo ebraico a quello greco.

⁴ Come nell'influenza della sofistica sulla democrazia ateniese e viceversa.

quanto estensione dell'etica, contribuiscono ad una fondazione fenomenologica della volontà come elemento dell'antropologia.

Il «secondo cerchio» della comunicazione filosofica: l'allegoria

Noi ci occuperemo del “secondo cerchio”, quello dell'allegoria. «Allegoria» significa «dire altre cose», qualsiasi altra cosa⁵; ma di fatto si svilupparono soprattutto un'allegoria letteraria e una filosofico-religiosa, la quale, in particolare, fu assai significativa e molto influente dal punto di vista storico. Pertanto, vale la pena di occuparsi dell'allegoria filosofica e cioè del processo di trasformazione delle figure divine e delle loro azioni nei termini della filosofia.

Tuttavia, un'altra limitazione è necessaria per fissare l'ambito della nostra ricerca, affinché essa non si perda nel troppo vago o nel troppo ampio.

La religione greca è nata con una congenita predisposizione alla filosofia che si manifestò fin dall'inizio nelle teogonie, sia quella esiodea sia quelle orfiche: la prima ebbe carattere per lo più cosmologico, le seconde antropologico⁶. La predisposizione filosofica di queste opere sta nel fatto che tutte concepiscono gli dèi come “nati”⁷ e ne tracciano una «genealogia», inserendoli in un ordine gerarchico che prelude ad una tassonomia filosofica e talora addirittura la evoca, perché mescola

⁵ In tal senso, non è come l'ironia che intende il contrario di quel che dice; qui il riferimento è, all'origine, totalmente libero.

⁶ Le *Teogonie* orfiche sono considerate «più filosofiche» di quelle olimpiche, perché in esse l'aspetto personale degli dèi appare affievolito, fino al punto di diventare evanescente, come ad esempio si deduce da questo frammento (21 Kern): «Zeus nacque per primo, Zeus dalla fulgente folgore è l'ultimo; Zeus è la testa, Zeus è il mezzo: da Zeus tutto è compiuto; Zeus è il fondo della terra e del cielo stellante; -- Zeus nacque maschio, Zeus immortale fu fanciulla; -- Zeus è il soffio di tutte le cose, Zeus è lo slancio del fuoco infaticato. Zeus è la radice del mare, Zeus è il sole e la luna».

⁷ Effettivamente, non si capisce perché un dio debba essere nato e pure essere immortale.

elementi filosofici con figure religiose⁸. Ciò significa che la mitologia e l'allegoria filosofica sono in qualche misura coeve⁹.

Ne è prova un antico testo orfico contenuto nel papiro di Derveni¹⁰, la cui parte più significativa è la seguente:

Nelle città degli uomini compiendo i riti sacri hanno visto, mi meraviglio di meno che non abbiano conoscenza. Non è infatti possibile udire e al contempo anche imparare ciò che viene detto. Ora, coloro che (vorrebbero farlo), imparando da colui che compie le cerimonie sacre come un'arte sono degni di stupore e di commiserazione: di stupore perché, convinti che acquisiranno il sapere prima di aver compiuto i riti, se ne vanno dopo averli compiuti prima di avere acquisito la conoscenza, senza nemmeno fare domande, come se sapessero qualcosa di ciò che hanno visto, udito o appreso. E sono degni di commiserazione perché non basta loro aver speso il loro denaro in anticipo, ma se ne vanno anche privi di conoscenza. [...]

Fu chiamata Terra per convenzione, e Madre perché da essa nascono tutte le cose, Ge e Gea (Terra) secondo il dialetto di ciascuno. E fu chiamata Demetra [*Deméter*] come «Terra Madre» [*Ge Méter*], un nome unico dalla sintesi di entrambi; infatti, era la stessa cosa. Anche negli *Inni* è detto: «Demetra, Rea, Terra, Madre, Hestia, Deò; è chiamata infatti anche Deò poiché fu devastata [*e-de(i)othe*] nell'unione; e lo mostrerà chiaramente nel momento in cui, secondo i versi, sia prodotta.¹¹

Questo testo, di notevole interesse, mostra che già *ab antiquo* era in uso un'esegesi razionale (di tipo cosmologico) nella interpretazione etimologica dei miti (in tal caso orfici) che aveva – o avrebbe dovuto avere – un posto anche nella liturgia ufficiale. Questo, ai fini della nostra ricerca, imporrebbe un'analisi vastissima e dai confini indeterminati. Per restringere il campo della ricerca abbiamo¹² adottato la convenzione di considerare la *storia della allegoria* dal

⁸ Ad esempio: il Caos, la Notte, la Terra, ecc.

⁹ L'allegoria è attestata molto presto anche nella storia della filosofia, ad esempio nel presocratico Teagene di Reggio, fr. 8DK 2: «Su quanto vi è di dannoso ed anche di sconveniente riguardo agli dèi vien fatto un discorso generale: dice infatti che non sono convenienti i miti che si narrano intorno agli dèi. Per confutare una tale accusa, alcuni si liberano dall'espressione letterale, ritenendo che tutto sia detto allegoricamente sugli elementi, come si trattasse di contrarietà tra gli dèi».

¹⁰ Cosiddetto, perché scoperto nel 1962 a Derveni, presso Salonico, e databile probabilmente fra il 340 e il 320 a.C., ma contenente un testo molto più antico.

¹¹ Corrispondente alle coll. 20, 22.

¹² R. Radice, "Introduzione", in I. Ramelli, G. Lucchetta, *Allegoria. Vol. I: L'età classica*, a cura di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 7 ss.

momento in cui essa divenne sistematica¹³, cioè divenne *allegoresi*: e questo avvenne con gli Stoici. Da quel momento riteniamo che si verificasse una considerevole espansione della cultura filosofica corrispondente a una progressiva colonizzazione dell'ambito religioso.

Il rapporto fra mitologia e filosofia

La relazione fra mito e il logos non fu mai semplice né diretto, esso richiese nella sostanza tre passaggi, che potremmo chiamare rispettivamente (a) della *canonizzazione* del testo; (b) della *fissazione* dei simboli per lo più attraverso l'etimologia, e (c) della *codifica delle regole* di interpretazione (allegoresi).

La fase della *canonizzazione* permetteva di considerare il testo o il mito di origine come «sapienziale», cioè espressivo in maniera criptica di un sapere profondo che attendeva solo di essere decodificato. In un certo senso è l'analogo – ma volto in direzione opposta – di quello che fece Parmenide quando diede forma di rivelazione alla sua filosofia, attribuendola alla dea¹⁴, e corrisponde all'aspetto apologetico proprio di gran parte dell'allegoresi. In particolare riguarda molta della letteratura omerica come ad esempio lo pseudo-Eraclito nel passo che riportiamo:

È un processo grave e rischioso quello intentato dal cielo contro Omero per il suo scarso rispetto verso il divino¹⁵. Infatti se non ha inteso nulla in senso allegorico, egli ha scritto ogni cosa empiramente... cosicché se si ritenga che sia stato detto senza una teoria filosofica e che nessun senso allegorico sia sotteso ai suoi poemi, Omero finirebbe per essere un Salmone o un Tantalo.¹⁶

Le intenzioni dell'autore sono manifeste e non mancano di logica: se Omero può sembrare empio e profanatore degli dèi a motivo delle

¹³ Vale a dire fu organizzata secondo regole, come vedremo in seguito.

¹⁴ Qui si passa dalla filosofia alla mitologia, piuttosto che dalla mitologia alla filosofia come avviene nell'allegoresi.

¹⁵ Il riferimento è a Senofane, 21 B 11 DK: «Tutto hanno ascritto agli dèi sia Omero sia Esiodo / quanto presso gli uomini è oggetto di onta e biasimo: / rubare, essere adùlteri e ingannarsi a vicenda».

¹⁶ Pseudo Eraclito: *Questioni omeriche* I, 1 3.

azioni che attribuisce loro, è solo perché chi lo interpreta non sa cogliere, oltre il significato letterale, quello allegorico che è di tipo filosofico ed è fondante. Tutta l'esegesi allegorica del testo non farebbe quindi che traghettare Omero dal campo mitico-letterario a quello filosofico per fare del suo testo, come si diceva, un libro sapienziale.

La *seconda fase* dell'esegesi allegorica è quella della fissazione dei simboli, cioè dell'uso dell'etimologia per collegare a ciascuna divinità un concetto filosofico¹⁷, reinterpretando nello stesso senso anche le azioni e le facoltà che agli dèi venivano attribuite nella vicenda mitica. Un esempio di queste attribuzioni, certamente con valore di modello per i successivi allegoristi¹⁸ si trova in Crisippo nel testo che segue:

Lo chiamano *Dia*, poiché per mezzo di [*di'hon*] lui esistono tutte le cose; è detto Zeus (*Zena*), in quanto è causa del vivere [*zen*] o contiene la vita; Atena (*Athenan*) perché ha potere fin sull'etere (*aithera*); Era (*Heran*) perché l'ha sull'aria (*aera*).¹⁹

Questa prassi permetteva di dare una certa stabilità a tutta la materia allegorica formando una specie di catalogo degli dèi con annesso il significato scientifico o filosofico.

La *terza fase* – quella delle regole – dava ancor più ordine al genere dell'allegoria, perché, come vedremo in seguito, classificava gli dèi in sette classi, non dedotte dai caratteri mitici o filosofici degli stessi dèi, ma dalla maniera in cui gli uomini sono giunti a pensarli: quindi secondo una prospettiva storico culturale²⁰. Una siffatta classificazione fu storicamente molto influente²¹.

¹⁷ Questo era favorito dalla teoria del linguaggio degli Stoici.

¹⁸ Anche se poi c'erano ampi margini di libertà in proposito, da autore ad autore.

¹⁹ SVF II 1021.

²⁰ È evidente che in questo modo tutto il *pantheon* greco, fin dai presupposti, perdeva in gran parte il suo carattere religioso.

²¹ Ebbe influenze anche in ambiente romano, ad esempio in Varrone. L'erudito latino suddivide in tre classi la teologia (*theologia tripertita*): il *genus mythicon*, con gli dèi del mito caratterizzati anche da comportamenti immorali o sconvenienti a una divinità; il *genus physicon*, con le rappresentazioni della divinità proprie della filosofia, ridotte tramite allegoresi a realtà naturali, fisiche, e il *genus civile*, quello delle città, con le loro norme tradizionali del culto.

Tuttavia, il procedimento che abbiamo schematizzato non era una via obbligata e di per sé richiedeva una preventiva fiducia da parte dell'esegeta nei testi allegorizzati. Un tale atteggiamento, ad esempio, non sarebbe stato condiviso da Platone, come dimostra il testo del *Timeo* che qui riportiamo, il quale, a nostro giudizio, ha un senso chiaramente ironico:

Dire, poi, e conoscere la generazione degli altri dèmoni, è cosa maggiore delle nostre capacità; e bisogna credere a quelli che ne hanno parlato in precedenza, perché essi, essendo discendenti degli dèi, come dicevano, dovevano conoscere certamente i loro progenitori. Dunque, è impossibile non prestar fede ai figli di dèi, e *anche se parlino senza dimostrazioni verosimili né necessarie*. Ma, poiché sostengono di riferire cose di famiglia, obbedendo alla legge dobbiamo credere a loro.²²

Ora, se noi riflettiamo sulla sostanza dell'allegoria, ci rendiamo conto che essa presuppone due condizioni: (a) l'esistenza di un mitografo, cioè di colui che inventa i miti inserendovi barlumi di verità o la verità stessa nella sua completezza: e questo naturalmente implica che egli conosca la verità e voglia trasferirla nei miti; (b) l'esistenza di un allegorista, ovvero di chi sa decifrare la verità contenuta nel mito per lo più tramite l'etimologia²³. Ebbene, secondo il Platone anti-allegorista non esisterebbero né le condizioni di partenza (1) né quelle d'arrivo (2). I miti infatti sarebbero opera dei poeti, e i poeti sono di per sé lontani dalla verità. Per tale motivo, cioè per l'inattendibilità delle fonti, non esisterebbero comunque criteri atti a distinguere le etimologie buone da quelle cattive, e quindi non avrebbe ragione di esistere alcun allegorista.

Solo più tardi²⁴ si cercherà una giustificazione a priori dell'allegoria con la cosiddetta dottrina dell' "età aurea", secondo la quale alle origini l'uomo sarebbe stato molto vicino all'*archè* e, di conseguenza, alla

²² Platone, *Timeo*, XIII, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 115.

²³ Strumento principale e privilegiato, ma non esclusivo; ad esempio non era utilizzabile nella cosiddetta *Tavola di Cebete*, in cui non si analizza un testo, ma una raffigurazione pittorica.

²⁴ Precisamente con Posidonio, nel I sec. a.C.

verità. In tali condizioni nomenclatore²⁵ avrebbe imitato nei suoni la realtà e pertanto, decifrando correttamente questi suoni, alcuni nomi particolarmente antichi (ad esempio, quelli degli dei e di alcuni luoghi) avrebbero restituito il loro contenuto di verità.

Alla luce di queste considerazioni mi pare chiaro che Platone non avesse fiducia nella tradizione mitica, e ancor meno nei poeti che la tramandavano e quindi anche che non avrebbe potuto intraprendere la via della allegoresi²⁶. Non è un caso che la prima allegoria a sfondo platonico²⁷ si trovi in Filone di Alessandria, ma non in riferimento alla mitologia, bensì come è noto, alla Bibbia.

4.a Gli Stoici e l'aspetto formale dell'allegoria

Una spinta decisiva allo sviluppo dell'allegoria la diedero gli Stoici, che anzi, come anticipavo, possono considerarsi i fondatori dell'allegoresi. Di fatto la classificazione degli dèi contenuta nel frammento SVF II 1009 dà l'impressione d'essere stata adottata dalla gran parte degli esegeti del I sec. a.C. e d.C. In forma molto schematica questo testo può così sintetizzarsi:

La prima di queste (classi di dèi) prende spunto dai fenomeni terrestri e celesti...

In secondo e terzo luogo divisero gli dèi secondo la loro influenza, propizia o avversa...

Come quarte e quinte sono trattate le azioni e le passioni...

Al sesto posto, le invenzioni dei poeti... Esiodo... introdusse i seguenti dèi... ... Geo, Crio, Iperione e Giapeto.

Infine, al settimo posto si trovano quegli esseri divini che sono venerati per i benefici procurati alla vita associata.

²⁵ Cioè l'uomo che avrebbe originariamente dato il nome agli oggetti, cogliendo di essi l'essenza.

²⁶ Come del resto fecero molti interpreti del mito di formazione aristotelica, i quali praticarono un'esegesi razionalistica, che non fu allegorica nel senso in cui l'intendiamo, perché non finisce nella filosofia, ma per lo più nella costatazione di un travisamento dei fatti naturali dovuto all'ingenuità dei testimoni. Questa tradizione vanta molti rappresentanti noti come autori dei trattati *De incredibilibus* (Palefato, pseudo-Eraclito, Anonimo degli estratti vaticani) di cui I. Ramelli ha fornito traduzione e commento in *Allegoristi dell'età Classica. Opere e frammenti*, introduzione di R. Radice, Milano, Bompiani 2007, pp. 329-400.

²⁷ Ma, si noti, di un platonismo profondamente influenzato dallo stoicismo.

Come notavamo, il criterio di classificazione degli dèi parte dall'idea che essi siano simboli di altre realtà non esseri sostanziali e pertanto va a distinguerli sulla base delle realtà simboleggiate con particolare attenzione per la prospettiva storico-filosofica²⁸, come se si trattasse di cartelli segnaletici, che non contano per quel che sono, ma per quello che rappresentano²⁹. Il loro valore religioso è, in tal senso, azzerato.

Bisogna allora dedurne che gli Stoici fossero filosofi irreligiosi? Niente affatto: è vero semmai il contrario. Il testo appena citato ha semplicemente un carattere *euristico*, non filosofico, cioè non dice nulla della natura degli dèi, ma serve solo ad estrarre il significato (filosofico) profondo dei miti: è, in un certo senso, un codice di interpretazione di carattere formale, indipendente dai contenuti trasmessi, dalle tradizioni e dalla loro connotazione culturale, religiosa e nazionale³⁰.

Tale aspetto formale in primo luogo favorì il diffondersi delle religioni etniche. Così si spiega la genesi delle *Storie fenicie* di Filone di Biblo, un'opera decisamente curiosa. Essa fa originariamente leva sulla sesta classe degli dèi di Crisippo: cioè sugli dèi falsi, arbitrariamente immessi nella tradizione religiosa dai poeti. Filone di Biblo pensava che gli dèi omerici non avessero alcuna consistenza per il fatto che gli esegeti greci avevano preso a piè pari la mitologia fenicia, l'avevano travisata, camuffando i nomi delle divinità originali. Pertanto, al seguito di questa mistificazione, per sostenere una religione artificiale e fittizia, furono costretti a inventare l'esegesi allegorica, allo scopo di accreditarla e darle un qualche senso:

²⁸ Fisica, per la prima categoria, storica per la seconda-terza; psicologica per la quarta-quinta; politica per la settima.

²⁹ Comprendendo anche il caso che non rappresentino proprio nulla, perché sono invenzioni dei poeti.

³⁰ Ad esempio, gli stessi Stoici, sulla base di queste premesse cercarono di fondere la religione orfica con quella olimpica in SVF I 539; «Nel secondo libro de *Gli dèi* Crisippo, non diversamente da Cleante, cerca di mettere in linea la tradizione che risale ad Orfeo e a Museo, nonché le posizioni di Omero, di Esiodo, di Euripide e di altri poeti, con le proprie».

Gli autori più recenti [dice Filone di Biblo] tra quanti hanno scritto su questioni sacre hanno ricusato i fatti avvenuti fin dal principio, escogitando allegorie e miti e, inventando una parentela coi fenomeni cosmici, istituirono i misteri ed introdussero in essi molte sciocchezze... Theut, eccellente in sapienza presso i Fenici ... chiarificò la teologia di Taauto, che era *nascosta ed ombreggiata dalle allegorie*.³¹

Come si può notare si tratta di un uso capovolto dell'allegoresi³² che, ponendosi dal punto di vista dell'uomo di fede, considerava l'interpretazione filosofica dei miti come una falsificazione della religione allegorizzata. Ma quel che conta, a questo punto, è che in tal modo altri culti e altre religioni trovavano accesso all'allegoria³³ in una sorta di "democrazia" religiosa.

4.b Gli Stoici: il fondamento teologico della religione

Per quale motivo proprio alla filosofia stoica guardarono i maggiori allegoristi per interpretare la mitologia? Sostanzialmente per due motivi: uno di carattere cosmo-teologico, e l'altro gnoseologico. Ci occupiamo ora del primo.

La fisica degli Stoici faceva capo al concetto del logos/fuoco a cui tutte le cose, tutti gli eventi e tutte le conoscenze dovevano essere ridotti. Tale fuoco era logos (cioè Ragione) perché possedeva in sé la legge della sua stessa evoluzione e trasformazione³⁴, fino nei particolari. Tuttavia, lo sviluppo del logos non prevedeva un andamento rettilineo all'infinito, ma un andamento ciclico e ripetitivo che alla fine di ogni ciclo prevedeva una riduzione del cosmo alla sua sostanza originaria, cioè al fuoco³⁵, in una specie di purificazione, a cui sarebbe seguita una rigenerazione in forme sempre identiche³⁶. Questa

³¹I. Ramelli, *Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti*, cit., pp. 868, 882.

³²Che noi, nell'opera appena citata, abbiamo chiamato *allegoria indiretta*.

³³Ad esempio, la religione fenicia con l'appena citato Filone di Biblo, la religione e il culto egizio con Cheremone, o la religione ebraica con Filone di Alessandria.

³⁴Potremmo anche dire della sua azione creatrice.

³⁵La cosiddetta *ekpurosis*, conflagrazione cosmica.

³⁶SVF II 596b. «Gli Stoici più antichi pensavano che tutto finisse in etere, e precisamente, dopo cicli di tempo di immensa durata, che tutto finisca nel fuoco etereo. [...] Quando dicono che al ritmo di cicli di lunghissima durata si ha la distruzione del co-

vicenda di ordine cosmologico trovava un corrispettivo nella sfera religiosa per cui – diceva Crisippo in SVF III 302 – «tutti gli dèi possono essere assunti in Zeus sotto la forma di Zeus <o altrimenti in Era> sotto la forma di Era», sulla base di questo principio filosofico:

Per gli Stoici non esiste che un unico dio, e un unico medesimo potere che assume diversi nomi in ragione delle sue funzioni: così lo stesso dio lo chiamano Sole, Apollo e Libero; oppure alla medesima dea ora danno il nome di Diana, ora di Cerere, o Giunone, o Proserpina.³⁷

A tal punto, pur in riferimento alla ristretta base testuale esibita³⁸ risulta chiaramente il motivo della centralità dello stoicismo in rapporto alla religione mitologica: esso infatti forniva un fondamento razionale all'esegesi allegorica mostrando il nesso che esiste fra gli dèi (e soprattutto il loro nome) e l'*arché* del cosmo. Questo nesso giustifica quel carattere generale della religione post-ellenistica che gli storici delle religioni chiamano *henocentrismo*, ad esprimere un politeismo riducibile ad un dio fondamentale dai connotati filosofici.

Oltre a ciò anche lo strumento dell'etimologia – che è fondamentale per l'allegoresi – aveva presso gli Stoici una sua legittimazione, basandosi sulla teoria dei nomi. In proposito si deve fare riferimento a questo frammento:

Si oppone alle cose dette un ragionamento profondo che riguarda l'origine dei nomi: se – ed è questa la posizione di Aristotele – essi sono posti dagli uomini, oppure – ed è la posizione degli Stoici – se sono per natura: in tal senso *le prime voci*³⁹ avrebbero imitato le cose: in corrispondenza di queste gli Stoici introducono i nomi e sulla base di essi gli elementi di alcune etimologie.⁴⁰

smo, i fautori della combustione cosmica – quella che loro chiamano *conflagrazione* – non prendono il termine distruzione in senso proprio, ma l'usano per indicare un cambiamento naturale. Gli Stoici, infatti, ritengono che tutta la sostanza si cambi nel fuoco spermatico, e che di nuovo da questo si ricostituisca il cosmo quale era in precedenza».

³⁷ SVF II 1070.

³⁸ Che peraltro non sarebbe difficile estendere notevolmente.

³⁹ Ricordiamo che i nostri filosofi avevano una concezione materiale della voce (= aria fatta vibrare) che rendeva facile il rapporto di essa con le cose, per trasmissione meccanica.

⁴⁰ SVF II 146.

E questo spiega la validità dell'etimologia come strumento euristico nell'allegoresi sui miti.

Orbene, sommando una dottrina (quella del fuoco logos e dell'*ekpyrosis*) con l'altra (quella dei nomi e delle *prime voci*) si ottiene il fondamento filosofico - teologico della religione mitologica nonché lo strumento tecnico della sua interpretazione. Se poi a questo si aggiunge pure l'assunzione della classificazione degli dèi, di cui sopra abbiamo detto, è facile comprendere il motivo per cui lo stoicismo divenne per i Greci colti una specie di rifugio della religiosità olimpica.

Ma tutto ciò non era esente da problemi.

4c L'ambiguità theos/theion

Riflettendo sulla posizione degli Stoici da un punto di vista puramente teorico e non storico ci si rende conto che se il loro apparato dottrinale permetteva uno sviluppo considerevole dello studio del fenomeno religioso e dava una dignità scientifica ai miti, per altro verso, toglieva significato all'aspetto religioso. Effettivamente, quando gli dèi siano ridotti a manifestazioni funzionali del Logos, l'unica verità e l'unica realtà sta dalla parte del *logos* e le divinità rappresentate nella mitologia sono inconsistenti. Questo si traduce in una opposizione semplice ma assai vigorosa fra il *theos* e il *theion*, ossia fra il dio personale e il divino ontologico. Posti davanti alla domanda «Zeus è una persona o una forza cosmica?», che cosa avrebbero potuto rispondere i nostri filosofi? È vero che – come hanno osservato molti studiosi – non è storicamente corretto parlare di persona ai tempi dell'Ellenismo, perché un tale concetto si sarebbe formato in ambiente cristiano intorno al II secolo⁴¹, ma questo non toglie il problema. Esso, infatti, potrebbe esprimersi con lo stesso valore anche a prescindere dalla sua formulazione storica e filosofica, secondo questa forma: «Zeus è pregabile o no? Le sue decisioni possono essere influenzate dalle

⁴¹ Dal pensiero dei Padri verrebbe la definizione di persona come sostanza individuale, razionale, relazionale.

nostre preghiere?». È chiaro che se intendo la divinità in termini filosofici (come se fosse *theion*), cioè come *logos*, non avrebbe alcun senso pregarlo. Non così se avesse tratti personali (se fosse *theos*). In verità, quest'ultimo problema non è fittizio e neppure astratto, ma ha una base storica, nell'affermazione sapientemente formulata da Epicuro a tal proposito:

In verità sarebbe stato meglio credere ai miti sugli dèi che non rendersi schiavi di quel fato che predicano i Fisici [insomma la Filosofia]: quel mito infatti offre una speranza con la possibilità di placare gli dèi, mentre nel fato vi è una necessità implacabile.⁴²

Qui l'irriducibilità del *theion* al *theos*, almeno dal punto di vista umano, è chiaramente messa in luce e il problema della loro relazione è ineludibile, perché era stato certamente posto agli Stoici.

Ora, la loro risposta non può che ritenersi ambigua. Se si va a vedere il significato che essi attribuivano all'*eusebeia* (la pietà verso gli dèi) essa – per lo meno nel vetero-stoicismo – non pare avere alcun tratto sentimentale o devozionale, né sembra distinguersi dalla conoscenza, facendo tutt'uno con l'ideale del saggio, come si deduce dai frammenti SVF III 604 e 605 che qui riportiamo in forma abbreviata:

Dicono che solo il saggio può essere sacerdote e mai lo stolto. Il sacerdote infatti deve conoscere la liturgia sacrificale, quella delle preghiere, quella purificatoria e poi i canoni secondo cui vanno costruiti i templi, e tutte le altre cose del genere; e come se non bastasse ha bisogno di una vocazione alla santità e alla pietà, di esperienza delle regole del culto, e anche di una certa intimità con Dio. Lo stolto non ha nessuna di tali doti, ragion per cui tutti gli stolti sono empì. L'empietà, infatti, è un vizio, in quanto è ignoranza di ciò che riguarda gli dèi, mentre la pietà, come si è detto, è conoscenza del culto divino.

Solo il saggio è profeta perché ha la scienza che gli permette di decifrare i simboli che, provenendo dai demoni e dagli dèi, riguardano la vita umana.⁴³

⁴² Epicuro, *Epistola a Menecio*, 133 s.

⁴³ Cfr. anche SVF III 608: «I saggi sono devoti agli dèi. Loro infatti conoscono il rituale divino. La pietà consiste nella conoscenza del culto degli dèi. I saggi inoltre fanno sacrifici agli dèi con animo puro, in quanto evitano le colpe che offendono gli dèi. Così gli dèi li amano, per il fatto che essi si comportano con giustizia e devozione nei loro riguardi. Solo i saggi, dunque, sono sacerdoti, perché solo loro hanno conoscenza dei

Da quello che si deduce dai testi, il saggio non è molto diverso dall'allegorista che *sa* «decifrare i simboli» sacri e scorgere la verità sotto il significato letterale e materiale dei miti e dei riti.

In questa condizione di strutturale ambiguità prende corpo uno dei più famosi testi del primo stoicismo, l'*Inno a Zeus* di Cleante:

O Zeus, il più nobile degli immortali, *dai molti nomi*, sempre onnipotente,
signore della natura, che governi ogni essere secondo la legge,
salve! È un diritto di tutti i mortali rivolgersi a te. [...]
A te obbedisce tutto il nostro cosmo che ruota intorno alla terra;
dovunque lo conduci, volentieri ti si sottomette,
perché tu hai nelle tue mani invincibili uno strumento:
la folgore forcuta, infuocata, sempre viva. [...]
Con esso tu regoli il Logos comune che dovunque
si aggira, mescolandosi sia ai lumi grandi che ai piccoli;
grazie ad esso tu sei divenuto re supremo del tutto.
Senza di te, o dio, niente avviene sulla terra
né nell'etereo cielo divino né nel mare [...].
Ma tu o Zeus, dispensatore di tutti i doni, addensatore di nubi, dalla
vivida folgore
libera gli uomini dalla rovinosa ignoranza;
poi, o padre, scacciala dall'anima e fa sì che alfine si incontri.⁴⁴

Se si analizza questo testo, espressione di una religiosità sincera, si ha l'impressione che il logos, più che il dio Zeus, sia lo strumento⁴⁵ con cui Zeus stesso governa tutto il cosmo; ma così non può essere. Il nostro filosofo fu in verità uno dei più tenaci assertori della dottrina del logos materiale, perfettamente in linea con tutti gli altri stoici:

Sembra loro [agli Stoici] che ci siano due principi del tutto: quello attivo e quello passivo. Il principio passivo è la sostanza priva di qualità, la materia; il principio attivo è il Logos immanente in essa: cioè dio. Questo, essendo eterno e diffuso in essa, produce ogni cosa. Tale principio è posto da Cleante nel suo libro *Gli atomi*.⁴⁶

sacrifici, delle regole per costruire i templi, dei riti di purificazione e di tutto ciò che attiene agli dèi».

⁴⁴ Corrispondente a SVF I 537.

⁴⁵ Naturalmente in forma astratta, come lo erano i numeri nella creazione del Demiurgo platonico.

⁴⁶ SVF I 493; cfr. pure SVF I 495-504.

Questa ambiguità di Cleante fu talmente evidente che gli antagonisti degli Stoici non smettevano di criticarlo come si dimostra il seguente frammento conservatoci da Cicerone:

Cleante, che era stato uditore di Zenone, in accordo con Aristone che ho appena nominato, una volta dice che lo stesso mondo è dio, un'altra riserva questo nome alla mente e all'anima della natura nel suo complesso; altre volte ancora non esita ad affermare che dio è il calore degli estremi confini del cielo – vale a dire l'etere – dovunque confuso, che ogni cosa abbraccia e comprende. Tuttavia, è sempre lui – che sia uscito di senno? – nella sua opera *Contro il piacere*, a fornire connotati specifici agli dèi, o a riservare ogni carattere divino ai corpi celesti; oppure ancora a ritenere che nulla più del Logos sia divino.⁴⁷

Neppure Crisippo, a quanto risulta, tolse questa ambiguità⁴⁸ che dunque rimase una cifra di tutto il pensiero stoico e anche fertile terreno di coltura per l'allegoresi, in quanto permetteva di eludere il contrasto che si veniva costituendo fra il senso letterale e il senso profondo dei testi religiosi.

4.d Il fondamento gnoseologico dell'allegoresi negli Stoici

Se nei due paragrafi precedenti ci siamo occupati del fondamento cosmo-teologico dell'allegoresi, ora dobbiamo trattare di quello gnoseologico. Di questo aspetto mi sono occupato in maniera specifica in un contributo recente al convegno rosminiano, e qui ne ripropongo una sintesi perché tale argomento è utile al nostro discorso sulla funzione della religione nel sistema degli Stoici.

All'inizio della riflessione stoica c'è l'argomentazione del *Menone* (80 E) sulla possibilità della conoscenza che si può così schematizzare: noi

⁴⁷ SVF I 530.

⁴⁸ SVF I 536: «Ma Crisippo e Cleante dopo aver saturato, per così dire, col loro discorso sugli dèi cielo, terra, aria e mare, a nessuno di questi hanno concesso l'immortalità e l'incorruttibilità, se non a Zeus, nel quale tutti gli altri dèi confluiscono, allorché si corrompono... ma ciò non segue dai loro principi. Essi, però, proclamandolo a piena voce nelle loro opere sugli dèi, sulla provvidenza, sul destino e sulla natura, vanno ripetendo a chiare lettere che tutti gli altri dèi sono soggetti a nascita e a dissoluzione nel fuoco: insomma, stando a loro, questi dèi sarebbero fusibili come se fossero di la cera o di stagno».

non cerchiamo quello che conosciamo perché sarebbe inutile⁴⁹ e, d'altra parte, non cerchiamo neppure quello che non conosciamo, perché, qualora lo trovassimo, non potremmo riconoscerlo. Al che Platone conclude che la conoscenza è reminiscenza e che esiste un a priori ideale, cioè una forma di innatismo.

Gli Stoici invece conducono un'analisi più complessa che si basa su due presupposti, espressi in questi due testi, tratti da SVF II 764 e 83.

Per Eraclito e gli Stoici gli uomini incominciano a prendere una forma definitiva intorno alla seconda settimana, quando il liquido seminale si muove. Del resto, anche gli alberi cominciano a prendere una forma definitiva in questo periodo, allorché i loro semi iniziano a germinare, mentre non hanno ancora forma definitiva quando sono fuori stagione e senza frutti. Dunque, nella seconda settimana l'uomo è completo, e in questo periodo sorge pure il concetto del bene e del male e la capacità di apprenderne il significato.⁵⁰

Così affermano gli Stoici. Quando l'uomo viene alla luce, il suo egemonico⁵¹ è come un foglio di carta fatto apposta per la scrittura: e difatti su di esso vengono trascritte una per una tutte le intellezioni ... Il primo tipo di trascrizione è quello che proviene dalla sensazione. Delle intellezioni alcune hanno origini naturali, nei modi sopraddetti e senza seguire alcun disegno, altre invece seguono ad un impegno educativo. Queste ultime si chiamano solo intellezioni, le prime invece si dicono anche *prolessi*... Quella ragione che ci merita il nome di esseri razionali trae origine dalle prolessi, e, a quanto si dice, *giunge a maturazione intorno ai sette anni*.⁵²

I due testi letti insieme postulano l'esistenza di due tappe nella formazione dell'uomo – o meglio del vero uomo, cioè della ragione –: l'una avviene nella seconda settimana di gestazione e l'altra entro il settimo anno di vita. Mentre la prima porta alla formazione delle prolessi intese come *nozioni universali e naturali* – le cosiddette *phusikai ennoiai* che assicurano fin dalla nascita la capacità di apprendere –, la seconda porta all'acquisizione di tutti quegli elementi che permettono all'uomo di inserirsi nel contesto sociale, compreso, in primo luogo, il linguaggio: queste nozioni prendono il nome di *koinai*

⁴⁹ Cfr. SVF II 104.

⁵⁰ SVF II 764; cfr. pure il frammento SVF II 223.

⁵¹ Cioè la parte razionale e dominante dell'anima.

⁵² SVF II 83.

ennoiai e sono frutto di educazione. Le prime da sole non basterebbero a portare l'uomo a uno sviluppo completo, come esplicitamente si afferma in questo frammento:

Se le *nozioni comuni* sulla felicità la definiscono in termini di vita autarchica (esse infatti prefigurano la felicità come assenza di bisogni) e considerano la felicità come la realtà più desiderabile (però, per loro la felicità consiste anche nel vivere secondo natura, e infatti la definiscono appunto come vita secondo natura, e perfino sostengono che una buona vita, un bel vivere, un'esistenza onesta siano la felicità) e se tale appunto è la prefigurazione della felicità, allora a nessuno di questi scopi *la natura è sufficiente, e dunque da sola non basta a produrre la felicità*.⁵³

L'argomentazione degli Stoici conduce ad una necessaria conclusione: che all'uomo non basta la dotazione naturale e che quindi la sua nascita, in quanto essere razionale, non va considerata come un atto, bensì come un processo. E tale conclusione è tutt'altro che paradossale, una volta che si identifichi l'uomo con la sua anima razionale. In verità, nel pensiero di questi filosofi l'idea che la nascita sia un processo dipende anche dal particolare ruolo che attribuiscono al linguaggio, ad esempio in questo frammento:

I dogmatici [cioè gli Stoici] davanti a queste problematiche [anche gli animali parlano] sostengono, che, quanto *al linguaggio pronunciato*, l'uomo non è diverso dagli animali privi di ragione – e, infatti, anche le cornacchie, i pappagalli e le gazze emettono suoni articolati –, ma lo è per quanto riguarda *il linguaggio interiore*. [...] È perché l'uomo ha un'immediata cognizione della conseguenza logica che ha conoscenza del segno, appunto attraverso la conseguenza. E infatti il segno è esattamente questo: un «se questo, allora quest'altro».⁵⁴

Il linguaggio, pertanto, non è solamente uno strumento di comunicazione⁵⁵, ma, nella sua forma interiore, è strettamente legato al pensiero, nel senso che lo rende possibile: è insomma costitutivo

⁵³ SVF III 65.

⁵⁴ SVF II 223.

⁵⁵ Questo, semmai, è il compito del linguaggio esteriore o profferito.

dell'uomo perché l'uomo senza linguaggio non potrebbe esplicitarsi come ragione e dunque non potrebbe essere se stesso⁵⁶.

Pertanto, a differenza di Platone per il quale la conoscenza si basa su una previa visione delle idee e quindi si fonda solo su un a priori, per gli Stoici occorre un criterio *dentro di sé* (le nozioni naturali o professi) e uno *intorno a sé* (le nozioni comuni, oppure la saggia *opinio communis*⁵⁷). Ebbene, questo sapere comune oltre all'acquisizione del linguaggio (anzi dei linguaggi esteriore e interiore) implica tutte quelle conoscenze acquisite degli usi costumi che permettono un fattivo inserimento nella vita della città, e che, sostanzialmente, si concentrano nella tradizione religiosa (fondata sui miti) e nella sua giusta interpretazione (fondata sulla allegoria):

Certo, se non per acquistare una virtù perfetta, almeno *in funzione della vita civile*, è utile nutrirsi di opinioni di veneranda antichità e seguire *un'antica tradizione di nobili azioni*, che gli storici e *tutta la stirpe dei poeti* hanno trasmesso alla memoria dei contemporanei e dei posteri.⁵⁸

L'interpretazione di questo passo ci introduce all'ultimo punto dell'analisi del pensiero stoico.

4.e La completezza e la coesione del pensiero stoico

Certamente, le *koinai ennoiai* sono un prodotto della storia e un effetto dell'educazione, ma non si sarebbero consolidate, né avrebbero formato l'uomo se non fosse esistita *la stirpe dei poeti* a tramandarne la memoria. Dall'analisi dei testi stoici dedicati a questi ultimi si ricavano concezioni contrastanti che vanno da una decisa condanna ad una sostanziale freddezza, fino ad una sincera approvazione.

⁵⁶ Cfr. SVF II 903c: «Come ho detto, quello che si è affermato, nonché *la cura nella ricerca dei modi di dire e di espressioni* analoghe mostrano molto bene questo punto. È allora del tutto ragionevole che il luogo in cui tutte queste funzioni hanno capo sia anche il luogo da cui proviene il discorso; e pure il parlare e il pensare vengono da lì».

⁵⁷ La quale è stata pienamente recepita dagli allegoristi di matrice stoica; cfr. a tal proposito, Pseudo-Plutarco, *Vita e Poesia di Omero*, 218: «Come potremmo non attribuire ad Omero ogni virtù, dal momento che, anche quello che non ha espresso consapevolmente egli stesso, *lo hanno ravvisato i posteri nei suoi poemi?*».

⁵⁸ SVF III 739.

D'altra parte già a Zenone non sfuggiva che «il poeta alcune cose le dice secondo opinione, altre secondo verità»⁵⁹, e Crisippo – come abbiamo visto nel frammento SVF II 1009 – sapeva che i poeti talvolta non sono affidabili nella tradizione dei miti. Tuttavia, ambedue i filosofi ne apprezzavano le doti di grandi comunicatori e quindi riconoscevano loro il merito di aver costituito con la propria arte le *koinai ennoiai* di cui abbiamo detto. Ciò, ad esempio, rende conto del fatto che Crisippo «infarcisse i suoi libri di citazioni poetiche una dietro l'altra»⁶⁰ proprio nella speranza che il suo stesso pensiero, caricandosi della forza comunicativa dei poeti che citava, divenisse un patrimonio comune⁶¹. Pertanto se gli Stoici non attribuivano ai poeti il potere di cogliere la verità alla maniera dei filosofi, comunque attribuivano loro una invidiabile capacità comunicativa e per questo si impegnavano particolarmente nello studio dei poeti, della retorica e della grammatica anche a vantaggio della prospettiva allegorica.

Da questo breve *excursus*, focalizzato sulla prima fase dello Stoicismo, comprendiamo il motivo per cui l'allegoria trovò principalmente in questa scuola il suo fondamento, ma soprattutto possiamo renderci conto della sua intrusione in contesti filosofici diversi⁶² per non dire opposti (ad esempio il platonismo), nonché della sua capacità di adattamento ad ambiti culturali e politici differenti⁶³, e della sua vasta diffusione geografica nell'età post-ellenistica. Se si vuole, il motivo principale di questa vitalità sta nella capacità di coinvolgimento dell'uomo concreto, che poteva entrare in questa Scuola senza rinunciare alla propria identità – sia essa attinente alla

⁵⁹ SVF I 274.

⁶⁰ SVF II 890.

⁶¹ Cleante, addirittura affidava alla poesia i suoi pensieri riconoscendo ad essa una capacità di comunicazione irraggiungibile dalla prosa filosofica; cfr. a tal proposito SVF I 486.

⁶² Ad esempio l'assimilazione del cinismo: cfr. SVF III 743-756.

⁶³ Ad esempio in ambiente romano e giudaico-alessandrino e per alcuni aspetti e termini anche paleo-cristiano.

religione, al bagaglio di usanze e di costumi, o alle propensioni letterarie –, e trovando in essa un convincente fondamento ed una giustificazione teorica molto salda.