

ANNA GŁODOWSKA

Katedra Języka i Cywilizacji Greckiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń
Polska – Poland

LA VISIONE DI *MANIA* UMANA E DIVINA IN PLATONE

ABSTRACT. Głodowska Anna, La visione di *mania* umana e divina in Platone (The concept of divine and human “mania” in the Platonic dialogues).

In this article will be discussed the passages of the Platonic dialogues that give information about the way in which the philosopher understood the term “mania”. Particularly important is the reflection on this subject contained in *Phaedrus* in which different kinds of madness were distinguished and briefly characterized. Especially the essential is the concept of poetic inspiration because it takes an important place in Plato’s theoretical and literary thought. It had also a significant influence on shaping his opinions on the subject of poets and their work. The Plato’s term of poetic inspiration and connected with it the issues of literary output and its reception make the fundamental part of this article.

Keywords: Platonic dialogues, poetic inspiration, philosophic love, prophecy, madness.

Platone cercando di penetrare diversi aspetti dell’esistenza umana, riflette sull’uomo stesso e sulle leggi che regolano la convivenza sociale e i rapporti tra gli uomini e gli dèi. L’attenzione del filosofo attira anche la mania come particolare stato d’anima. Platone espone alcune considerazioni sul furore in margine alle riflessioni politiche e soprattutto a quelle di teoria della letteratura. Tra i dialoghi in cui il fondatore dell’Accademia tratta questioni legate al concetto di mania, è degno di considerazione il *Fedro* perché proprio in questo scritto il filosofo prova a descrivere il furore e classificare le sue forme. Platone prendendo in considerazione la provenienza di mania ne distingue due specie generali: la mania umana e quella divina. L’una dipende dallo stato d’anima dell’uomo e viene condannata, mentre l’altra viene trattata come un dono da parte degli dèi per il genere umano. La distinzione tra la mania umana e quella divina non è un elemento nuovo introdotto da Platone perché Erodoto ha distinto almeno due tipi di mania, tra le quali l’uno è di provenienza soprannaturale, mentre la causa dell’altro è naturale¹.

¹Cf. Hdt. III, 33; VI, 84.

E.R. Dodds² e G. Reale³ hanno già notato che nella parte seguente del *Fedro* (244a – 257b) Platone suddivide la divina mania in quattro forme: profetica, rituale – teletica, poetica ed erotica le quali poi saranno descritte in poche parole tranne quella erotica su cui l'autore concentra la sua attenzione.

1. LA MANIA DIVINA

1.1. L'ARTE PROFETICA COME DONO DI APOLLO

Platone non discute dettagliatamente la mania profetica, ma si concentra anzitutto sugli effetti dell'attività profetica perché l'esempio di profezia costituisce un argomento nel discorso che tratta della benefica influenza di mania divina sulla vita umana. La mania profetica è uno stato in cui, grazie alla divina ispirazione, si trovano profeti e sacerdoti (*Phaedr.* 244a – b). Il Socrate platonico richiama tre esempi di questo tipo di mania: la Pizia di Delfi, le sacerdotesse di Dodona e la Sibilla (*Phaedr.* 244a-d). Trovandosi in stato di mania che gli viene concessa per dono divino le sacerdotesse ricevono la possibilità di predire il futuro, il che molte volte è stato la fonte di tanti benefici per la Grecia e i suoi abitanti. Socrate sottolinea che le previsioni fatte dalle stesse sacerdotesse in stato di senno hanno procurato alla Grecia pochi benefici o addirittura non hanno procurato niente di buono. Platone distingue l'arte di previsione delle profetesse da quella eseguita mediante il volo degli uccelli: la prima viene considerata superiore a quell'altra perché viene fatta in stato di mania attribuita alle profetesse dalla divinità. Il dio responsabile di mania profetica è Apollo che tra gli esempi di questo tipo di follia enumerati dal filosofo, costituisce la fonte di ispirazione della Pizia e della Sibilla. La sacerdotessa di Delfi era, senza dubbio, la più famosa tra i Greci. Come notano E. R. Dodds⁴ e L. B. Zaidman⁵, nel caso della celebre Pizia Apollo manifesta la sua potenza non attraverso le visioni ma per mezzo di “entusiasmo” compreso nel senso letterale: “piena di dio”. Apollo, precisa E. R. Dodds, “entrava nel corpo della profetessa e usava i suoi organi vocali come se fossero i propri”⁶. “Per questo motivo”, convince il noto studio-

²E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles 1951. Ho avuto a mia disposizione la traduzione polacca di questo libro dalla quale cito i numeri delle pagine: E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, pp. 58 – 59.

³Platone, *Fedro* a cura di G. Reale, Milano 1998, p. 204. Questa edizione del dialogo platonico sarà citata nella parte seguente dell'articolo come Platone, *Fedro*.

⁴E.R. Dodds, op. cit., pp. 66 – 67.

⁵L.B. Zaidman, *Les Grecs et leurs dieux*, Paris 2005. I numeri delle pagine vengono citate dalla traduzione polacca di questo libro che ho avuto a mia disposizione: L.B. Zaidman, *Grecy i ich bogowie*, przeł. B. Spieralska, Warszawa 2008, pp. 76 – 77.

⁶E.R. Dodds, op. cit., p. 66. Tutti i brani citati dal libro di E.R. Dodds sono stati tradotti

so, “le risposte dell’Apollo delfico sono sempre enunciate in prima persona, mai in terza”.

Riflettendosi sui benefici portati agli uomini dalla mania profetica Platone mette in bocca a Socrate ancora un argomento etimologico. Come spiega il filosofo, la parola stessa di “mania” non è stata considerata dagli antichi una cosa brutta o vergognosa, se si prende in considerazione il fatto che all’inizio all’arte più bella di quelle con le quali si prevede il futuro, avevano connesso il nome di *manike techne* proveniente direttamente dalla mania (*Phaedr.* 244 b – c). In seguito, è stata introdotta la lettera “tau” per indicare con la parola di *mantike* che anche le persone in stato di senno provano a prevedere il futuro attraverso l’interpretazione di diversi segni, ad esempio, il volo degli uccelli. Quest’ultima capacità con il corso del tempo è stata chiamata *oionistike* e per renderla più solenne hanno allungato il secondo “o”. Platone ha applicato nel discorso etimologico il proprio metodo di spiegare l’origine delle parole il quale G. Reale⁷ definisce come “il suo fantasioso metodo”. Nel *Cratilo* in cui viene presentato al lettore il metodo platonico dell’interpretare i cambiamenti semantici e le origini delle parole, il filosofo convince che si può cambiare il significato originario della parola se vi si aggiunge o se ne toglie una lettera (*Crat.* 418a)⁸. Passando sotto silenzio il carattere non scientifico delle spiegazioni etimologiche di Platone, dal brano da noi interpretato risulta evidentemente che la mania non ha per il nostro filosofo una connotazione negativa, anzi, per i benefici che porta all’uomo viene considerata un fenomeno buono, a patto che provenga dal dio. L’autore del *Fedro* non sembra interessarsi tanto della mania profetica, limitandosi a introdurre nel discorso sulla mania divina una breve menzione in cui presenta, come *exempla*, le immagini delle famose profetesse, così fissate nella memoria dei Greci di quei tempi che svolgevano la funzione di simbolo della mania profetica.

1.2. L’ASPETTO RITUALE – TELESTICO DI MANIA

La mania rituale – telestica, per la sua origine divina, ha anche un buon influsso sulla vita umana (*Phaedr.* 244d – 245a). Come nel caso di follia poetica pure questo tipo di mania divina riguarda soltanto le persone scelte dalla divinità. Nelle famiglie che soffrono tanto in conseguenza di colpa degli antenati, la mania divina si manifesta in forma della voce che suggerisce al suo prediletto il modo di salvare i famigliari. Di solito si tratta di due mezzi religiosi

dall’autrice dell’articolo. Cf. anche la descrizione di mania profetica in: W.C. Greene, *Plato’s View of Poetry*, HSPH 1918, 29, p. 7.

⁷ Platone, *Fedro*, op. cit., p. 205.

⁸ Sull’analisi del metodo etimologico di Platone cf. anche Z. Danek, *Jest jakaś słuszność słowa... O platońskim dialogu „Kratylos”*, Łódź 1995, p. 38.

di liberare gli uomini dalle malattie e da altri mali che li affliggono: le preghiere e gli atti di adorazione degli dèi. I. M. Linforth⁹, dopo aver analizzato dettagliatamente il brano del *Fedro* che è l'oggetto del nostro interesse, descrive in modo convincente il comportamento della persona invasata dal dio. Platone, come nota lo studioso, personifica qui la mania che comincia a parlare "come oracolo a certi componenti della famiglia [...]" e disvela loro un mezzo per uscire dalla loro miseria" che distrugge da tempo la loro famiglia.

1.3 LA POESIA ISPIRATA DALLA DIVINITÀ

Platone dedica più attenzione alla mania poetica il che non dovrebbe sembrarci strano perché come scrittore e poeta nei tempi di giovinezza, se consideriamo vera la tradizione trasmessa da Diogene Laerzio (D. L. III, 5), doveva interessarsi di svelare e comprendere le regole che dirigono il processo di creazione di un'opera letteraria. Nel *Fedro* (245a) ritroviamo una descrizione dello stato d'anima invasata dalle Muse. E' un'immagine significativa, ma abbastanza generale:

τρίτη δ/ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωγή τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἀπαλήν καὶ ἄβατον ψυχὴν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατὰ τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει· ὁ δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκεται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἰκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελεῆς αὐτὸς τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονούντος ἠφανίσθη (*Phaedr.* 245a)¹⁰.

In terzo luogo, l'invasamento e la mania che provengono dalle Muse, impossessatesi di un'anima tenera e pura, la destano e la traggono fuori di sé nella ispirazione bacchica in canti e in altre poesie, e, rendono onore a innumerevoli opere degli antichi, istruiscono i posteri. Ma chi giunge alle porte della poesia senza la mania delle Muse, pensando che potrà essere buon poeta in conseguenza dell'arte, resta incompleto, e la poesia di chi rimane in senno viene oscurata da quella di coloro che sono posseduti da mania (*Phaedr.* 245a)¹¹.

Dal presente brano del *Fedro* risulta evidentemente che il poeta sperimenta la dipendenza dalle Muse durante l'atto della creazione di poesia ispirata: è in grado di agire solo trovandosi sotto l'influsso della divinità. Dobbiamo, però, renderci conto che le Muse non scelgono qualsiasi persona, ma soltanto i poeti dalla ἀπαλήν καὶ ἄβατον ψυχὴν, perciò non tutti godono del favore delle

⁹I.M. Linforth, *Teletic Madness in Plato, "Phaedrus" 244DE*, "University of California Publications in Classical Philology" XIII 6, 1946, pp. 163 – 172. L'opinione di I. M. Linforth la cito da: Platone, *Fedro*, op. cit., pp. 205 – 206.

¹⁰Nel presente articolo il testo greco dei dialoghi platonici è citato dall'edizione: *Platonis Opera* recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii MCMI.

¹¹In questo articolo il testo italiano del *Fedro* è citato da: Platone, *Fedro*, op. cit.

figlie di Mnemosyne. Durante l'atto di ispirazione l'anima del poeta viene rapita dalle Muse e ispirata a creare delle odi o altri generi di poesia. In questo passo, dunque, Platone suggerisce implicitamente la specializzazione del poeta in un genere letterario, l'idea che appare, come vedremo, anche nello *Ione*. Per quanto riguarda lo stato d'anima del poeta ispirato dalle Muse il filosofo sembra accorgersi delle somiglianze tra la creazione poetica e la danza bacchica: in entrambi i casi le persone sottoposte all'influenza divina sono completamente prive di νοῦς.

Nel breve discorso sulla poesia ispirata dalla divinità, il filosofo le contrappone quella che è un frutto della *technè* del poeta. L'ispirazione, quindi, non è una costante del processo di creazione poetica, anzi, è un elemento transitorio e occasionale ma indispensabile, se si vuole raggiungere le vette del genio letterario. Platone accenna qui ad un'altra specie di poesia, che dovrebbe essere identificata con quella mimetica, oggetto della sua critica nel III e nel X libro della *Repubblica*. Il filosofo mette in luce che la poesia creata grazie all'ispirazione divina è superiore a quella basata sulla *technè*:

ὁ δ' ἄν' ἀνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκεται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελεῖς αὐτὸς τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονούντου ἠφανίσθη (*Phaedr.* 245a).

E. Sarnowska-Temeriusz¹² è convinta che Platone nell'ambito della poesia ne ha distinti due generi: la poesia ispirata e quella mimetica, opposte l'una all'altra. F. M. Giuliano¹³ dopo aver analizzato dettagliatamente i passi dei dialoghi platonici che trattano di poesia, constata che tutta la poesia è di carattere mimetico. Le differenze tra la poesia ispirata dalle Muse e quella nata senza l'ispirazione divina riguardano soprattutto gli effetti: la poesia creata dalle forze divine non commette errori nell'imitazione, mentre la poesia scritta dal solo poeta, grazie alla sua τέχνη, non garantisce l'effetto perfetto perché può essere facilmente sottoposta agli errori durante il processo di *mimesis*. Si deve mettere in rilievo che nel passo del *Fedro* citato sopra una buona opinione sulla poesia sembra tanto più strana, che ricordiamo abbastanza bene la critica di poesia espressa da Platone nel III libro della *Repubblica*. G. Reale¹⁴, però, sottolinea che non si può parlare qui della rivalutazione della poesia da parte del filosofo. Per togliere dubbi, lo studioso si ricorre all'argomento che nella gerarchia che rispecchia la quantità della verità contemplata dalle anime prima della loro

¹²E. Sarnowska-Temeriusz, *Przeszłość poetyki*, Warszawa 1995, pp. 39 – 40.

¹³F.M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin 2005, pp. 191 – 197.

¹⁴Platone, *Ione*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di G. Reale, Milano 2001, p. 36. Nella parte seguente dell'articolo questa edizione del dialogo platonico sarà citata come: Platone, *Ione*.

incarnazione, la vita del poeta viene collocata da Platone al sesto posto, abbastanza lontano, se si prende in considerazione che la vita dedicata alla filosofia si trova al primo posto. Si deve, però, aggiungere che la valutazione positiva della poesia fondata su una ispirazione divina può diventare più chiara, se la inseriamo nel contesto del secondo discorso di Socrate. Per trovare gli argomenti che dimostrino la falsità della tesi di Lisia secondo cui è meglio amare la persona non innamorata di noi che quella innamorata, il nostro protagonista del dialogo platonico mette in luce tutti i buoni effetti della mania erotica e degli altri tipi di follia, il che spiega l'opinione positiva della poesia creata in stato di mania. La superiorità della poesia ispirata dalle Muse nei confronti della poesia composta dal solo poeta privo dell'ispirazione divina è anche perfettamente spiegabile alla luce delle concezioni teologiche di Platone. Il filosofo è di opinione che gli dèi, per natura, sono buoni e per questo motivo non sono capaci di fare qualcosa di male. La loro attività, dunque, qualsiasi sia, può portare al genere umano soltanto i benefici. Per di più, riflettendosi sui motivi per i quali Platone apprezza in modo così evidente la poesia ispirata dalla divinità, si deve prendere in considerazione i pericoli a cui può essere esposto, durante l'atto di imitazione, sia il poeta che i lettori oppure, meglio dire, gli ascoltatori delle sue opere. Come risulta dall'analisi critica della poesia contenuta nella *Repubblica*¹⁵ gli autori molto spesso presentano nelle loro opere gli eroi o gli dèi pieni di dolore, commossi o irritati, il che possa essere pericoloso per il poeta mimetico, perché, attraverso l'imitazione, prova le stesse emozioni che manifestano i suoi protagonisti. H. Podbielski¹⁶ analizzando il concetto di *mimesis* connesso con la *poiesis* giunge alla conclusione che nello scrivere l'opera letteraria l'autore è simile al mimo perché per descrivere le emozioni e i comportamenti dei suoi protagonisti, deve identificarsi completamente con essi come se fosse un mimo che durante lo spettacolo presenta, con i gesti e i movimenti del corpo, lo stato mentale e psichico delle *personae dramatis*. Il processo di imitazione riguarda pure il pubblico che per ricordare meglio il contenuto delle opere recitate dai rapsodi oppure messe in scena in teatro, deve identificarsi emotivamente con i protagonisti. Le immagini dei personaggi fittizi possono essere creati dagli autori in modo così persuasivo che i giovani, trovandosi in situazioni analoghe, provino ad imitare il loro comportamento. Per questo motivo, dice Platone, si dovrebbe eliminare dalla letteratura le rappresentazioni degli dèi e dei grandi uomini piangenti (*Rep.* 387d – 388b) oppure presi, ad esempio, da sete di denaro (*Rep.* 390d – 391a).

Sembra che Platone esageri mettendo in rilievo il fatto che il poeta, con la tecnica di imitazione, si assimila ai protagonisti delle sue opere. Si può cambiare l'opinione, se si legge un passo delle *Tesmoforiazuse* di Aristofane in cui il poeta tragico, Agatone viene immaginato come rappresentante della teoria della

¹⁵ Cf. Pl. *Rep.* 387d e sgg.

¹⁶ Arystoteles, *Poetyka*, przełożył i opracował H. Podbielski, Wrocław 1989, p. XXVII.

mimesis poetica¹⁷. Agatone afferma che diventa simile ai personaggi che rappresenta nelle sue tragedie:

O vecchio vecchio, udito ho vituperio
dell'invidia, né in sen duolo ne accolsi!
Io, secondo i pensier³, le vesti indosso;
poi che i costumi suoi, secondo i drammi
che scrive, trasformar deve il poeta:
e se una donna è la protagonista
volgere il corpo a femminil costume
(*Thesm.* v. 146 – 152, traduzione di E. Romagnoli)¹⁸.

Il motivo di ispirazione poetica, solo abbozzato nel *Fedro*, viene ripreso e approfondito nello *Ione*, il dialogo che occupa un posto di non poco rilievo in quanto alla riflessione platonica sulla poesia. Prima di prendere in esame il passo dello *Ione* che riguarda gli aspetti dell'atto di creazione poetica ispirata dalle forze divine, si dovrebbero dare alcune spiegazioni dei termini con i quali si descrive questo fenomeno. E' consueto che l'ispirazione poetica viene indicata con il termine ἐνθουσιασμός, sebbene si debba mettere in rilievo che non lo troviamo nei dialoghi platonici in riferimento all'ispirazione poetica. F.M. Giuliano¹⁹, però, ritiene che l'uso della forma traslitterata di questo termine greco è giustificato, perché le parole che usa il filosofo ateniese per descrivere i fenomeni indicati di solito con l'*enthousiasmos* "appartengono comunque tutti ad area etimologico-semantica identica o affine a quella dell'originario termine greco". L'analisi del termine *enthousiasmos* condotta da F.M. Giuliano ci permette di trarre la conclusione che è motivato usare questo sostantivo come un equivalente di mania poetica.

Per esemplificare la dottrina dell'*enthousiasmos* poetico Platone ricorre ad una serie di immagini metaforiche ed esempi tratti dalla tradizione letteraria greca. Il filosofo schizza nello *Ione* la ben nota immagine che rappresenta, in modo simbolico, il processo complessivo di creazione, di recitazione e di ricezione di un'opera letteraria. Poeti, rapsodi e pubblico vengono qui presentati come catene di anelli pendenti da un magnete grazie al potere di attrazione esercitato dalle Muse. Il Socrate platonico per far vedere a Ione il modo in cui si dovrebbero capire i motivi per i quali il rapsodo si sente un conoscitore della poesia di Omero, dice così:

Questa che ti fa parlare tanto bene su Omero, come dicevo poco fa, non è un'arte: ciò che ti muove è una divina forza (θεία δὲ δύναμις), come nella pietra che Euripide ha chiamato "Magnete" e che la gente chiama "Eraclea". Anche questa pietra, infatti, non solo attira gli

¹⁷ Cf. Platone, *Ione*, p. 46.

¹⁸ I versi delle *Tesmofoiazuse* in italiano vengono citati da: Platone, *Ione*, op. cit., p. 47.

¹⁹ F. M. Giuliano, op. cit., p. 137.

anelli di ferro, ma infonde altresì una forza negli anelli medesimi, in modo che, a loro volta, essi possano produrre questo stesso effetto della pietra e attrarre altri anelli: e in questo modo, talvolta, si forma una lunga catena di anelli che pendono dalla forza di quella pietra! Così, anche la Musa rende <i poeti> ispirati (ἐνθέους), e attraverso questi ispirati (διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων), si forma una lunga catena di altri che sono invasati dal dio (ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὄρμαθός).

E, certo, tutti i buoni poeti epici non per possesso di arte, ma perché sono ispirati e posseduti dal dio (ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι) compongono tutti questi bei poemi, e così, anche i buoni poeti melici: come i coribanti danzano fuori di senno, così, fuori di senno (οὐκ ἔμφορες ὄντες), i poeti melici compongono i loro bei carmi, e quando entrano nell'armonia e nel ritmo, sono invasati e squassati da furore bacchico. E come le baccanti, allorché sono invasate, attingono ai fiumi miele e latte e invece quando sono in senno non lo sanno fare, così si comporta anche l'animo dei poeti melici, come essi stessi dicono. Infatti, proprio i poeti ci dicono che attingono i loro canti da fonti che versano miele e da giardini e da boschetti che sono sacri alle Muse, e che a noi li portano come fanno le api, anch'essi volando come le api. E dicono il vero!

Infatti, cosa lieve, alata e sacra è il poeta, e incapace di poetare, se prima non sia ispirato dal dio (ἐνθεός) e non sia fuori di senno (ἔκφρων), e se la mente non sia interamente rapita. Finché rimane in possesso delle sue facoltà, nessun uomo sa poetare o vaticinare (*Ione*, 533d – 534b, trad. di G. Reale in: Platone, *Ione*, op. cit.)²⁰.

Nella visione platonica dell'atto di creazione ispirata dalle Muse il poeta si trova in completa dipendenza mentale dalla divinità. Infatti, egli stesso non è in grado di comporre la poesia senza la forza che deriva dal dio (θεία δύναμις). Il poeta diventa un certo medium attraverso il quale il dio parla alla gente. L'ispirazione divina è, dunque, un fattore determinante che dà la vita alla *poiesis*.

²⁰ ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη μὲν οὐκ ὄν παρὰ σοὶ περὶ Ὀμήρου εὖ λέγειν, ὁ νυνδὴ ἔλεγον, θεία δὲ δύναμις ἣ σε κινεῖ, ὡς περ ἐν τῇ λίθῳ ἦν Εὐριπίδης μὲν Μαγνήτιν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἡρακλείαν. καὶ γὰρ αὕτη ἡ λίθος οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροὺς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δακτυλίοις ὥστ' αὐτὸ δύνασθαι ταῦτόν τοῦτο ποιεῖν ὕπερ ἡ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους, ὥστ' ἐνίοτε ὄρμαθός μακρὸς πάνυ σιδηρῶν καὶ δακτυλίων ἐξ ἀλλήλων ἡρτηται· πᾶσι δὲ τούτοις ἐξ ἐκείνης τῆς λίθου ἡ δύναμις ἀνήρτηται. Οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὄρμαθός ἐξαρτᾶται.

πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὠσαύτως, ὡς περ οἱ κορυβαντιῶνες οὐκ ἔμφορες ὄντες ὄρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφορες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὴν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἀρμονίαν καὶ εἰς τὸν ρυθμόν, βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὡς περ αἱ βάκχαι ἀρῦνται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφορες δὲ οὔσαι οὐ, καὶ τῶν μελοποιοῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι. Λέγουσι γὰρ δήπουθεν πρὸς ἡμᾶς οἱ ποιηταὶ ὅτι ἀπὸ κρητῶν μελιρρῦτων ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν ὡς περ αἱ μέλιτται, καὶ αὐτοὶ οὕτω πετόμενοι·

καὶ ἀληθῆ λέγουσι. κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητῆς ἔστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἶός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ· ἕως δ' ἂν τοῦτ' ἔχη τὸ κτῆμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἄνθρωπός ἐστιν καὶ χρησμοφεῖν (*Ione*, 533d – 534b).

Il poeta, invasato dal dio, cade in stato di alienazione mentale²¹, il che permette alla sua anima di liberarsi dal corpo e di volare per i giardini delle Muse. La poesia del poeta entusiasta si fonda, quindi, su un'ispirazione e su una forza divina che è così potente che influisca sull'anima dello scrittore, si manifesti anche nell'anima del rapsodo e coinvolga emotivamente pure il pubblico, formando in questo modo una catena di dipendenza dalla divinità. Per quanto riguarda la poesia divinamente ispirata il poeta non la crea in base alla sua *techne*, perché la sua attività, come quella del rapsodo e del vaticinatore, non appartiene a quelle basate su coscienza, ma dipende da un tipo di mania, di invasamento. Per rendere la dottrina dell'*enthousiasmos* poetico più comprensibile, Platone fa richiamo al furore bacchico, indicando l'analogia che lega lo stato d'anima delle donne invasate di frenesia estatica ad opera di Dioniso a quello del poeta ispirato dalle Muse. Tutte e due le specie di mania divina implicano appunto una forma di invasamento in cui l'alienazione mentale dei soggetti dell'ispirazione, è evidente. Il ruolo di poeta viene ridotto simbolicamente all'ape che raccoglie nei giardini delle Muse i fiori di poesia. In questa costatazione si sente un tono ironico²², anche se F. M. Giuliano²³ facendo riferimento all'aggettivo *ἱερόν* usato dal filosofo nei confronti del poeta ispirato, giunge alla conclusione che "Platone parla e pensa della sacralità della sua figura e dell'origine divina della poesia con profonda fede e rispetto" e per appoggiare la sua tesi con delle prove, prende in esame i passi dei dialoghi platonici in cui viene usato l'aggettivo *ἱερός*. Sebbene gli argomenti di F. M. Giuliano sembrino abbastanza persuasivi, si deve, però, inserire la visiva descrizione platonica del poeta nell'atto di creazione ispirata nel contesto del dialogo. Ione nonostante gli argomenti ragionevoli citati da Socrate non ha intenzione di dare ragione al suo interlocutore e di ammettere che l'attività del rapsodo e del poeta stesso non si basa su conoscenza, ma si svolge per divina ispirazione. Platone adegua sempre il discorso e il modo di ragionamento al livello mentale e alla formazione dei personaggi dei suoi dialoghi. Proprio per far comprendere al rapsodo l'argomentazione di Socrate, il filosofo mette in bocca al suo maestro la descrizione del poeta ispirato dalle Muse e in questo modo gli argomenti logici presentati prima da Socrate vengono tradotti in linguaggio e immagini che dovrebbero essere più comprensibili e persuasivi

²¹ F. M. Giuliano (op. cit., p. 173) viene alla conclusione che negli *Acarnesi* di Aristofane (v. 398 – 400) troviamo un'immagine del poeta nell'atto di creazione in cui si vede la somiglianza con la concezione platonica del poeta entusiasta che compone fuori di sé, in stato di alienazione mentale. Alla domanda se Euripide è a casa Cefisofonte risponde che è dentro (*ἔνδον*) e allo stesso tempo non è dentro (*οὐκ ἔνδον*). Per chiarire la sua risposta aggiunge la spiegazione seguente:

ὁ νοῦς μὲν ἔξω ξυλλέγων ἐπύλλια
οὐκ ἔνδον, αὐτὸς δ' ἔνδον ἀναβάδην ποιεῖ
τραγωδίαν (*Ach.* v. 398 – 400).

²² Cf. G. F. Else, *Plato and Aristotle on Poetry*, edited with Introduction and Notes by P. Burian, Chapel Hill–London 1986, p. 8.

²³ F. M. Giuliano, op. cit., p. 156.

per Ione, perché hanno una lunga tradizione letteraria e costituiscono un motivo conosciuto in ampi strati della società greca²⁴. Con l'immagine del poeta presentato come un'ape Socrate lo colloca nell'ordine gnoseologico adeguato al livello di conoscenza rappresentato dal poeta entusiasta che nell'atto di creazione viene sottoposto alla trasmissione di sapere da parte della divinità. F. M. Giuliano²⁵ dopo aver analizzato dettagliatamente i brani dei dialoghi platonici che trattano della relazione tra il poeta ispirato e la verità contenuta nella sua poesia, giunge alla conclusione che il poeta entusiasta è in grado di esprimere la verità grazie all'intervento divino. Benché l'analisi dello studioso italiano sia persuasiva e le conclusioni finali siano ben documentate, si deve sottolineare che Platone stesso, nel *Fedro*, costata senza alcun dubbio che il poeta non è capace di descrivere il mondo delle idee: τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνήσει κατ' ἀξίαν (*Phaedr.* 247c 3 – 4). E' un luogo che si estende sopra il cielo, dove si trovano gli esseri veri, conoscibili attraverso la contemplazione intellettuale riservata ai filosofi. Per precisare il tipo di conoscenza che hanno i poeti conviene citare un passo del *Menone* in cui Platone richiama il motivo di ispirazione divina in connessione con i politici. Il filosofo introduce qui il concetto di retta opinione che riguarda la superficie delle cose e non porta mai alla conoscenza della loro natura vera e propria, perciò è instabile e infondata. La retta opinione, in quanto inconsapevole, non può essere l'oggetto di apprendimento e di insegnamento, ma è una specie di dono divino. Platone, quindi, non lascia dubbi sul fatto che, per quanto riguarda la conoscenza, il politico si trova sullo stesso piano del poeta e dell'indovino: tutti e tre non sanno spiegare quel che dicono:

Socrate – Non per sapienza, dunque, né essendo sapienti, governavano le Città uomini come Temistocle, e gli altri che Anito poco fa nominava; e per questo, anche, non erano in grado di rendere altri virtuosi come loro, perché tali essi non erano per scienza.

Menone – Sembra, Socrate, che sia così come dici.

Socrate – Dunque, se non per scienza, non resta che per retta opinione: servandosi di questa gli uomini politici reggono la Città, non essendo per nulla diversi, quanto a conoscenza, rispetto ai vati e agli indovini. Infatti, anche costoro dicono molte verità, per ispirazione, ma non sanno quello che dicono. (*Men.* 99b – c)²⁶.

Platone, dunque, nega ai poeti il possesso della conoscenza scientifica relativa alla vasta esperienza umana e divina di cui trattano. Platone, in verità, nel *Lisia* scrive che οὔτοι (sc. ποιηταί) γὰρ ἡμῖν ὥσπερ πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες (213e), ma alla luce della critica della poetica visione di amicizia come relazione tra due persone simili, si deve constatare che la frase citata sopra

²⁴Per quanto riguarda Platone e la tradizione dell'ispirazione poetica cf. F. M. Giuliano, op. cit., pp. 158 – 191.

²⁵Ibidem, pp. 143 – 158.

²⁶Il passo italiano del *Menone* viene citato da: Platone, *Ione*, op. cit., p. 38.

è ironica. Il Socrate platonico accenna qui a un'opinione diffusa nella società greca di quel tempo secondo la quale le opere letterarie costituiscono la fonte di scienza come se fossero un tipo di biblioteca oppure un trattato di etica, politica, religione ecc.²⁷. Socrate mettendo in dubbio l'opinione dell'amicizia rappresentata dai poeti dimostra ai suoi giovani ascoltatori che non si dovrebbe trattare il contenuto della poesia come la verità indiscutibile. Al contrario, Socrate cerca di convincere i suoi interlocutori che non si possono accettare ciecamente le visioni poetiche, ma bisogna metterle in discussione perché i poeti danno apparenza di essere conoscitori delle cose di cui trattano, nonostante che non ne sappiano nulla. La convinzione della mancanza di una scienza salda nel poeta è una tesi che viene ripresa e dimostrata in modo più approfondito, fra l'altro, nell'*Apologia di Socrate*²⁸. I poeti interrogati da Socrate sul significato di quello che hanno scritto, non sono in grado di rispondere meglio di chiunque altro (*Apol.* 22b). Come Platone afferma nell'*Apologia*, il contenuto delle opere letterarie non è un frutto di conoscenza del poeta, perché gli scrittori compongono le loro opere migliori “per un qualche talento naturale (φύσει τινι) e trascinati dall'entusiasmo (ἐνθουσιάζοντες), come gli indovini e vaticinatori: i quali dicono appunto molte belle cose, senza saperne nulla” (*Apol.* 22b – c)²⁹. In questo passo viene suggerita, in riferimento ai poeti ispirati dalle Muse, la correlazione tra l'*enthousiasmos* e la *physis*. Il filosofo, però, si limita soltanto a questa supposizione non sviluppando il suo concetto, perciò non sappiamo in che cosa consista un rapporto tra la natura del poeta e il suo stato di ispirazione³⁰. Dalla constatazione di Platone possiamo solo dedurre che la *physis* del poeta è un elemento complementare all'ispirazione poetica. La fonte dell'attività letteraria è, dunque, da una parte l'ispirazione che deriva da una forza esterna, e dall'altra una naturale predisposizione che è intrinseca alla natura umana. E' probabile che la *physis* del poeta possa manifestarsi, in qualche misura, nella sua poesia nel modo che ogni poeta si specializzi in un genere letterario in cui ottiene i migliori risultati, come scrive il filosofo nello *Ione* (534c): τοῦτο μόνον οἷός τε ἕκαστος ποιεῖν καλῶς ἐφ' ὃ ἡ Μοῦσα αὐτὸν ὄρμησεν, ὁ μὲν διθυράμβους, ὁ δὲ ἐγκώμια, ὁ δὲ ὑποχρήματα, ὁ δ' ἔπη, ὁ δ' ἰάμβους· τὰ δ' ἄλλα φαῦλος αὐτῶν ἕκαστός ἐστιν. Nonostante che Platone non abbia accennato, nel passo citato, alla natura del poeta in rapporto alla sua poesia, però, prendendo in considerazione il fatto che non tutti godono del favore delle Muse, ma esistono le persone prescelte all'ispirazione divina³¹, si può supporre che le Muse, scegliendo il futuro poeta

²⁷ Per comprende dal punto di vista storico – culturale il ruolo della poesia nell'antica società greca cf. E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass. 1963.

²⁸ Cf. anche Pl., *Leg.* 682a.

²⁹ Il testo italiano dell'*Apologia di Socrate* è citato da: Platone, *Apologia di Socrate. Critone*, a cura di M.M. Sassi, Milano 2008.

³⁰ Cf. F. M. Giuliano, op. cit., pp. 148 – 150.

³¹ Cf. Esiodo, *Teogonia*, v. 96 – 97 e Pindaro, *Pitica V*, v. 63.

e il genere letterario in cui si specializzerà, prendano in considerazione, in un certo senso, le predisposizioni naturali dell'individuo. Si deve mettere in rilievo che il ruolo della *physis* come fattore predisponente all'*enthousiasmos* non viene espressa da Platone ma solo suggerita.

Per dare la risposta alla domanda: che posto occupi l'immagine platonica del poeta entusiasta nella tradizione greca, occorre citare i risultati della ricerca ottenuti da F.M. Giuliano che ha preso in dettaglio esame le testimonianze letterarie e le riflessioni teoriche elaborate dai pensatori e le ha confrontate con il concetto platonico di ispirazione poetica³². Da questa analisi comparativa lo studioso italiano trae la conclusione che il motivo della divina ispirazione dei poeti, presente nella tradizione letteraria a partire da Omero, "si rivela estremamente unitario". Si può osservare lo sviluppo del fenomeno nel senso che vengano sempre approfonditi gli elementi psico-fisiologici del poeta nello stato di *enthousiasmos*. Platone ha introdotto nei suoi dialoghi tutti gli elementi costitutivi del *παλαῖος μῦθος* del poeta ispirato dalle Muse, tra i quali l'alienazione mentale del poeta nell'atto di *enthousiasmos* e la sua mancanza di conoscenza appartengono alle componenti più emblematiche.

1.4. IL FURORE EROTICO

La quarta forma di mania divina indicata da Platone nel *Fedro* è quella erotica oppure erotico – filosofica, per esprimersi in modo più preciso. E' un dono dato alla gente da Eros, grazie al quale gli uomini sono in grado di ricordarsi l'esistenza della loro anima prima di incarnazione, quando l'anima umana ha avuto la possibilità di contemplare il luogo sopraceleste, dove si trovano gli esseri veri che realmente sono. All'anima torna la memoria del mondo delle idee conosciuto nella vita preesistenziale, quando vedendo la bellezza degli oggetti fisici, si ricorda, per anamnesi, l'idea di vera bellezza. Platone richiama qui la metafora dell'anamnesi strettamente legata alla teoria delle idee. L'immagine dell'idea di bellezza conservata nell'anima costituisce un elemento immanente della natura umana. E' un ricordo degli esseri eterni visti dall'anima, quando procedeva al seguito degli dèi.

La mania amorosa è la migliore forma di tutte le divine ispirazioni, convince Socrate nel *Fedro* (245b – c), anche se chi dedica la sua vita alla ricerca di bellezza, rivolgendosi alle cose divine e ignorando, per questo motivo, le cose di cui si occupa la gente, può essere considerato, dalla maggioranza della società, privo di senno, mentre, in realtà, egli è pieno di dio. Vedendo la bellezza fisica l'anima si solleva alla bellezza eterna, invisibile agli occhi e comincia a recuperare le ali. Il flusso delle cellule di bellezza proveniente dall'amato, entra

³²F. M. Giuliano, op. cit., pp. 158 – 191.

attraverso gli occhi e penetra l'innamorato, provocando il senso di calore, il che fa all'anima spuntare di nuovo le ali una volta perdute. E dopo, il flusso di bello ritorna all'amato e fa rinascere, anche alla sua anima, le ali. Questo graduale processo dell'innamorarsi l'uno dell'altro, descritto da Platone in modo metaforico, ha i suoi sintomi fisiologici: l'innamorato sente brividi, paure, turbamenti il che ci ricorda la nota immagine poetica dell'innamorato creata da Saffo³³. Se l'amante e l'amato non permettono a vincere le parti inferiori delle loro anime, vivono in modo pieno di armonia e felicità. In questo tipo di vita la temperanza che rappresenta l'elemento razionale della natura umana, chiamato da G. Reale il *logos*³⁴, e la mania divina si uniscono perfettamente: la ragione dà la misura giusta alla mania d'amore portando gli innamorati a contemplare la bellezza in sé. E' un bene che l'anima umana non potrebbe raggiungere, se la temperanza e la mania agissero separatamente. Si deve sottolineare che poche sono le anime che sanno risalire dal livello delle cose sensibili agli esseri intellegibili. La conoscenza, dunque, consiste nel procedere gradualmente dalla molteplicità, percepita mediante i sensi all'unità contemplata soltanto dall'intelletto.

Il motivo del furore erotico, schiacciato nel *Fedro*, viene ripreso e ancora approfondito da Platone nel *Simposio*, nel noto discorso di Diotima, il quale Socrate racconta agli ospiti di Agatone. La ricerca di bellezza, menzionata nel *Fedro*, riguarda solo poche persone, tra le quali il posto di non poco rilievo occupano i diversi creatori. Per diventare famosi e per acquistare la gloria eterna, essi cercano le belle anime per dare ad esse le cose che "appunto all'anima conviene concepire e partorire: la saggezza e le altre virtù" (*Symp.* 209a)³⁵. L'iniziazione all'amore procede sempre più in alto: Eros comincia dalla bellezza che si vede in un corpo, passa a quella vista in molti e, dopo, in tutti i corpi per portare alla bellezza delle anime (*Symp.* 210s – b). La scala di Eros porta poi alla bellezza delle attività umane e a quella delle leggi e delle conoscenze per giungere, alla fine, alla visione del bello in sé (*Symp.* 210e – 211b), la contemplazione del quale costituisce lo scopo supremo delle anime. La prospettiva del vedere il bello, dunque, si fa sempre più larga e procede, come nel *Fedro*, dalla bellezza fisica conoscibile attraverso il senso di vista all'intellegibile idea di bellezza, in cui il bello si manifesta "in se stesso, per se stesso, con se stesso, come forma unica che sempre è" (*Symp.* 211b).

³³ Cf. Saffo, fr. 31 Lobel – Page.

³⁴ Cf. Platone, *Fedro*, op. cit., pp. L – LI. Per quanto riguarda la temperanza umana e l'ispirazione divina come elementi complementari nel concetto platonico di mania erotico – filosofica cf. anche F. M. Giuliano, op. cit., p. 214.

³⁵ Il testo italiano del *Simposio* viene citato da: Platone, *Simposio*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, Milano 2000.

2. LA MANIA UMANA

Oltre a quattro specie di mania divina, descritte da Platone nel *Fedro*, il filosofo accenna anche ai tipi di mania umana. E' degno di menzionare il furore che prende forma di danza o di malattia mentale. Nelle *Leggi* (672b) viene raccontato il mito etiologico delle origini di vino e di danza. Ateniese, uno dei protagonisti del dialogo platonico, racconta la leggenda, di una diffusa tradizione, secondo la quale Dioniso è stato privato di senno dalla sua matrigna Era e per vendetta ha dato in dono alla gente "la frenesia bacchica e tutte le danze folli" (τάς τε βακχείας καὶ πᾶσαν τὴν μανικὴν [...] χορείαν) e il vino (Leg. 672b)³⁶. Ateniese prende le distanze da questa leggenda perché le osservazioni quotidiane lo portano alla conclusione che tutti gli esseri viventi all'età infantile folleggiano, gridano e si drizzano in piedi improvvisamente (Leg. 672c). E' un'acuta osservazione per quanto riguarda la fase iniziale dello sviluppo psicofisico dell'uomo che da piccolo è particolarmente incline ai giochi all'aperto e ai gridi spontanei. Proprio dalla percezione del ritmo e dell'armonia che costituiscono gli elementi fissi della *physis* umana, hanno inizio, grazie alla generosità di Apollo, Muse e Dioniso, la ginnastica e la musica. I divini promotori, quindi, hanno approfittato le naturali predisposizioni umane per dare inizio ai diversi tipi di attività culturale. A parere di Ateniese, neanche il vino è stato inventato da Dioniso per vendicarsi sugli uomini (Leg. 672d), anzi, è un farmaco che garantisce all'uomo la salute del corpo e favorisce l'acquisizione del pudore da parte della sua anima (Leg. 672d). L'opinione espressa da Ateniese sembra paradossale, ma è una conclusione che si può trarre dal discorso precedente. Il motivo del vino come causa del pudore può essere compreso meglio, se viene inserito nel contesto della discussione sui cori la quale si è svolta prima. Ateniese ha accennato al coro di Dioniso che, nel progetto dello stato ideale, dovrebbe essere composto dagli anziani gentili e intelligenti (Leg. 665b sgg.). Gli anziani si vergognano di cantare stando in teatro davanti al pubblico, ma di fronte a poche persone famigliari con cui bevono del vino, sono pronti ad eseguire i canti che trattano delle imprese degli uomini gentili. Il coro degli anziani richiama, in questo modo, le regole del comportamento giusto e rende migliori le anime dei giovani ascoltatori incoraggiandoli a raggiungere l'*arete*. Il vino bevuto con moderazione contribuisce, in modo indiretto, a foggiare il carattere dei giovani e per questo motivo non dovrebbe essere un sinonimo di ubriachezza che toglie all'uomo le facoltà mentali.

Nei dialoghi platonici troviamo anche il concetto di mania come malattia mentale. Questo tipo di furore non proviene dall'ispirazione divina, ma è causato dall'imperfezione della natura umana, perché il germe di furore è intrinseco

³⁶Il testo italiano delle *Leggi* viene citato da: Platone, *Le leggi*, introduzione di F. Ferrari, traduzione di F. Ferrari e S. Poli, Milano 2007.

all'uomo. La mania mentale consiste nel perdere l'armonica proporzione tra le componenti dell'anima, quando la sua parte razionale non è superiore alle altre. Tra i fattori che possono provocare l'accesso di furore, Platone indica altre malattie, il desiderio di piacere e la naturale tendenza all'ira, rafforzata ancora dalla cattiva educazione (*Leg.* 934c – e). Il filosofo schizza visivamente il carattere dell'uomo irritabile che, ad un certo momento, comincia a gridare, maledire, offendere e deridere i suoi interlocutori, se non vogliono dargli ragione. L'autore cerca di convincere il lettore che particolarmente predisposta all'accesso di furore è la persona che facilmente arde d'ira. La sua visione della mania umana è, infatti, molto suggestiva e influisce sull'immaginazione dei lettori. A parere di Platone il furore è una malattia pericolosa non solo per il malato, ma anzitutto per la società, perché il pazzo può commettere i reati e turbare, in questo modo, l'ordine pubblico esponendo i cittadini ad un pericolo. Proprio per garantire ai cittadini la sicurezza, Platone propone la detenzione dei pazzi presso i loro domicili. Chi mostra alterazione nelle proprie facoltà mentali, senza riguardo alla sua posizione sociale, non dovrebbe avere il diritto di spostarsi liberamente per la città. I famigliari sono obbligati a trattenere il pazzo a casa, altrimenti pagheranno la multa.

Platone presenta nei suoi dialoghi la pluridimensionale immagine di mania, anche se non definisce questo fenomeno. Il filosofo distingue due specie principali di mania: una divina e una umana a seconda dei fattori che le provocano: l'ispirazione divina oppure l'imperfezione della natura umana. La mania divina in cui si manifesta la bontà e la saggezza degli dèi, procura alla gente benefici, mentre la mania umana la causa del quale è l'uomo stesso per la sua debolezza, non porta niente di buono. Nella concezione platonica la mania prende forma di: ispirazione poetica, profezia, amore, danza e malattia mentale. L'immagine dell'uomo fuori di senno, richiamata da Platone più di una volta, costituisce un motivo importante nella sua teoria della letteratura oppure svolge il ruolo del punto di riferimento o dell'esempio che illustra l'argomento principale del discorso come, ad esempio, nelle *Leggi*.

THE CONCEPT OF DIVINE AND HUMAN "MANIA" IN THE PLATONIC DIALOGUES

Summary

Plato in his dialogues presents a complex picture of madness although he does not give the definition of the phenomenon. The philosopher singles out two main kinds of madness: divine and human appropriately to the factors which create them – divine inspiration or imperfection of human nature. In Plato's concept "mania" takes form of poetic inspiration, love, a gift of prophecy, a dance and mental illness. The picture of a human being deprived his senses makes an important motive of his theoretical and literary deliberations. It is also a point of reference or an example illustrating the main line of deliberation as for instance in the "Laws".