



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Scuola di Dottorato in *Humanæ Litteræ*

Dipartimento di Scienze dell'antichità

Dottorato di ricerca in Filologia, Letteratura e Tradizione
Classica
XXII ciclo

*PLATONE E PLUTARCO: INTRECCI TEMATICI TRA IL λόγος
ATLANTICO E IL MITO DI ISIDE E OSIRIDE*

(L- FIL- LET/02)

Tesi di Dottorato di Erica Nijhuis

Tutor: Dott. Andrea Capra

Coordinatore del Dottorato: Ch. mo Prof. Giuseppe Lozza

Anno Accademico 2010- 2011

οὐ γὰρ ὡς ἀγγεῖον ὁ νοῦς ἀποπληρώσεως ἀλλ'
ὑπεκκαύματος μόνον ὥσπερ ὕλη δέϊται, ὁρμὴν
ἐμποιοῦντος εὐρετικὴν καὶ ὄρεξιν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν.

La mente non ha bisogno, come un vaso, di essere
riempita, ma piuttosto, come legna, di una scintilla che
l'accenda infondendovi lo slancio per la ricerca e
l'amore per la verità.

Plutarco, *De recta ratione audiendi* 18, 48 CD

Ringraziamenti

L e parole dell'esergo rappresentano un ricordo, un appunto lasciato dalla mia insegnante di Ginnasio in calce al mio primo tema, come sua conclusione ideale ma soprattutto come augurio ed esortazione a ricercare quel sapere vivo e dinamico che solo è in grado di nutrire veramente l'animo umano. È dunque a tali parole che ho voluto affidare il compito di condensare non solo il senso del mio lavoro, ma anche di incarnare quello che, a mio avviso, costituisce lo spirito profondo dell'opera plutarcea, ispirandomi al quale ho inteso scrivere queste pagine, che dedico con immenso affetto e sincera gratitudine a coloro che mi hanno sempre, generosamente, sostenuta ed incoraggiata. Che mi hanno spronata, lodata e anche rimproverata. Che hanno creduto in me quando non vi riuscivo io stessa. Che ogni giorno mi insegnano la potente bellezza che può scaturire unicamente dalla condivisione autentica delle cose che amiamo. A tutti voi, grazie.

E. N.

Sommario

Ringraziamenti	p. I
Sommario	p. II
Introduzione	p. III
Una nota. <i>Sulle traduzioni</i>	p. XII
Capitolo primo. <i>I testi</i>	p. 1
Capitolo secondo. <i>I luoghi</i>	p. 61
Capitolo terzo. <i>Le verità</i>	p. 150
Capitolo quarto. <i>Le divinità</i>	p. 197
Capitolo quinto. <i>Il mare</i>	p. 254
Conclusioni. <i>O, meglio, riflessioni</i>	p. 318
Appendice. <i>Al capitolo quinto</i>	p. 327
Bibliografia. <i>Dei testi antichi e moderni</i>	p. 332

Introduzione

Dal tempo in cui, grazie alla decifrazione della scrittura geroglifica, la scienza egittologica è stata in grado di fruire direttamente del ricco patrimonio artistico e letterario dell'antico Egitto, il *De Iside et Osiride* – opera matura di Plutarco di Cheronea, redatto approssimativamente intorno al 120 d. C.¹ – dopo essere stato per secoli, in virtù del suo indubbio valore documentario, una fonte privilegiata per gli studi concernenti l'antica civiltà dei faraoni, in particolar modo per la conoscenza della religione e degli aspetti caratteristici del culto, ha visto venir meno il suo ruolo di testimonianza primaria, per calamitare invece l'attenzione sulla funzione esegetica che, nelle intenzioni di Plutarco, doveva costituire il cuore pulsante del trattato, colpendo d'altro canto il lettore per la poliedricità dei propri contenuti, per gli innumerevoli risvolti interpretativi, per la moltitudine delle voci che,

¹ Cfr. *infra*, cap. I, p. 2.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

levandosi ciascuna a dipingere un particolare di un mondo tanto antico quanto affascinante, si compongono infine in una armonia esotica e raffinata, evanescente e concreta al tempo stesso, come il profumo penetrante del sacro *Kyphi*, che gli egiziani, “mescolato e vario com’è nelle sue qualità, bruciano sugli altari sul far della notte”.²

Fulcro narrativo dell’opera è l’antico mito di Iside e Osiride, che Plutarco riporta attingendo ad una tradizione di venerabile antichità³: cardini del trattato, da una parte, la ferma volontà del Cheronese di fornire una corretta esegesi della vicenda della coppia divina onde prevenire il pericolo

² Cfr. *De Iside et Osiride* 80, 384 C: la descrizione del sacro miscuglio del *Kyphi* – dotato di proprietà rilassanti e lenitive (cfr. *Ibidem* 80, 383 F), impiegato come balsamo e unguento (cfr. *Ibidem* 80, 384 B) o appunto come essenza da bruciare sugli altari – costituisce la parte finale del *De Iside et Osiride*, che su questa notazione estrosamente si chiude. Il *Kyphi* era ottenuto mescolando ben sedici diversi ingredienti (cfr. *Ibidem* 80, 383 E); la complicata ricetta veniva preparata da esperti profumieri, seguendo precise indicazioni, riportate nei libri sacri (cfr. *Ibidem*).

³ Cfr. *infra*, cap. I, pp. 1- 2, nota 1.

Introduzione

dell'insorgere di interpretazioni devianti, colpevoli di far precipitare chi le segue nell'abisso dell'empietà e della superstizione⁴; dall'altra, la scelta di uno schema di pensiero cui far riferimento per poter attuare tale ambizioso proposito, scelta che si concreta, per Plutarco, nell'assunzione del "mito verisimile"⁵ narrato da Platone nel *Timeo* come strumento fondamentale attraverso il quale cogliere la verità contenuta nel mito isiaco.

Il *Timeo*, d'altronde, è testo che esercita una profonda suggestione su Plutarco⁶, il quale dedicò al dialogo platonico

⁴ Cfr. *infra*, cap. I, pp. 10 e segg.

⁵ Cfr. *Timeo* 29 d. Attraverso il mito verisimile narrato da Timeo di Locri, che postula l'esistenza del Demiurgo, artefice divino preposto a foggare l'universo fisico imitando, nei limiti delle possibilità concesse dalla materia base di cui è costituito il mondo, la perfezione del mondo delle idee, Platone tenta di illustrare la relazione che appunto, secondo il filosofo, sussiste tra queste due realtà.

⁶ Il *Timeo* è il dialogo platonico che più incontrò il favore del medio platonismo, di cui Plutarco è un significativo esponente. Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e Pensiero, 1978 (1987), vol. IV, p. 316.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

quella che forse rappresenta la sua più impegnativa ed ambiziosa dissertazione filosofica, ossia il *De Anima* *procreatione in Timaeo*, in cui il Cheronese affronta la difficile questione relativa alla creazione dell'anima del mondo.⁷

Il *Timeo*, tuttavia, oltre a costituire un cardine dell'impianto teoretico platonico in quanto luogo in cui il filosofo, attraverso il mito narrato appunto da Timeo, affronta il nodo tematico del rapporto esistente tra il mondo delle idee e l'universo fisico, tra il modello e la natura nell'infinita varietà delle sue manifestazioni, è altresì il dialogo in cui l'autore introduce, per bocca di Crizia, il celeberrimo racconto – concepito da Platone quale rappresentazione concreta del funzionamento dei meccanismi dello stato ideale descritto da Socrate nella *Repubblica*⁸ – del mito di Atlantide⁹ che, interrotto

⁷ Cfr. *infra*, cap. I, p. 21- 22. In *Timeo* 33 c- 34 a Platone introduce la nozione di un'anima del mondo, ossia un'anima intelligente, plasmata dal Demiurgo secondo precise proporzioni numeriche.

⁸ Cfr. *infra*, cap. I, pp. 29- 30 e *Timeo* 19 b- c.

Introduzione

per lasciar spazio al discorso di Timeo, viene ripreso più distesamente nel *Crizia*.

Ora, considerando *Timeo* e *Crizia* se non due sezioni distinte di un'unica opera per lo meno due dialoghi strettamente collegati tra loro¹⁰ e tenendo conto dell'interesse mostrato da Plutarco nei riguardi del mito di Atlantide, ad esempio, nel *De facie quae in orbae lunae apparet*¹¹, è legittimo

⁹ Platone parla del mito di Atlantide come di un λόγος (cfr. *infra*, cap. III, p. 171, nota 36). Sul valore di questo termine in relazione al racconto atlantico cfr. *infra*, cap. III, pp. 150 e segg.

¹⁰ Cfr. *infra*, cap. I, p. 23, nota 40.

¹¹ Nella sezione conclusiva del dialogo *De facie quae in orbe lunae apparet*, in cui i vari interlocutori riportano diverse ipotesi in merito alla natura delle macchie lunari, Plutarco introduce per bocca di uno dei presenti, Silla, un mito costituito da due sezioni fondamentali, la seconda delle quali, più ampia, ha carattere escatologico e si incentra sulla funzione e sul ruolo della luna nell'economia del cosmo. La prima parte, invece, rappresenta un sorta di "cornice narrativa" del mito in questione, nella quale Silla narra di come un giorno egli avesse incontrato uno straniero il quale gli aveva raccontato di essere partito da un continente situato presso la sponda opposta dell'Atlantico per approdare sulle cosiddette "isole di Crono", collocate a occidente della Gran Bretagna, dove era rimasto per tre decadi. In seguito, ripreso il mare, l'uomo era giunto a

chiedersi quale influenza il λόγος atlantico, complemento “umano” al discorso “divino” di Timeo¹², abbia potuto

Cartagine e lì aveva incontrato appunto Silla (cfr. *De facie quae in orbe lunae apparet* 26, 941 A- 942 C). W. Hamilton ha sottolineato come le caratteristiche e le indicazioni geografiche presenti nel mito di Silla rivelino notevoli paralleli con le informazioni geografiche relative ad Atlantide che Platone fornisce in *Timeo* 24 e- 25 a (cfr. W. Hamilton, *The myth in Plutarch's 'De facie'*, in *Classical Quarterly* XXVIII [1934], pp. 24-30, in particolare pp. 24- 26).

¹² Sulla complementarità dei due discorsi, di Timeo e di Crizia, cfr. *Timeo* 27 a- b: “ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μὲν, [...] πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν· ἐμὲ δὲ μετὰ τοῦτον, ὡς παρὰ μὲν τούτου δεδεγμένον ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας, παρὰ σοῦ δὲ πεπαιδευμένους διαφερόντως αὐτῶν τινας, [...] ποιῆσαι πολίτας τῆς πόλεως τῆσδε...” “Ci è parso bene che Timeo [...] parlasse per primo, avendo iniziato dalla genesi del cosmo, e che concludesse il suo intervento con la natura dell’uomo e che io poi, presi in consegna gli uomini creati dalle sue parole e alcuni di essi da te [scil. Socrate] superbamente educati, li rendessi cittadini del tuo stato...”. In *Crizia* 107 a- 108 b, Crizia sottolinea la difficoltà che incontra chi, come lui, si accinge a pronunciare un discorso intorno alle cose umane, in quanto esse, essendo sotto gli occhi di tutti, vengono sempre sottoposte ad attento esame, laddove chi, come Timeo, si esprime in merito agli dèi, dà l’impressione di parlarne in modo esauriente in ragione

Introduzione

eventualmente esercitare sulla lettura plutarchea del mito isiaco.

Questo lavoro, stabilendo una connessione tra il λόγος atlantico e il mito tramandato nel *De Iside et Osiride* – quest'ultimo inteso non solo nella sua componente strettamente narrativa, ma come un *unicum* multiforme e variegato, nel quale il fluire lineare del racconto si intreccia con la dimensione descrittiva, costruita per associazioni di idee e analogie, dei costumi, delle credenze e dei rituali che, provenendo dal medesimo mondo, venerabile e arcaico, in cui il mito affonda le proprie radici, nel mito stesso trovano la loro ragion d'essere – posta in luce attraverso l'esame di alcuni passi tratti dal commento di Proclo al *Timeo* di Platone¹³, nonché di un brano della *Bibliotheca historica* di Diodoro Siculo¹⁴, che suggeriscono appunto l'esistenza di un legame tra i due racconti, si pone

dell'inesperienza e della totale ignoranza che gli ascoltatori hanno delle cose divine.

¹³ Cfr. *infra*, cap. I, pp. 37 e segg.

¹⁴ Cfr. *infra*, cap. I, pp. 51 e segg.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

innanzi tutto l'obiettivo di individuarne e analizzarne i temi comuni. Pertanto, al termine di una sezione a carattere introduttivo, nella quale saranno presentati i testi in questione – ossia *Timeo*, *Crizia* e *De Iside et Osiride* – nonché messe in luce le ragioni che ci hanno indotto ad indagare i rapporti che appaiono sussistere tra il mito platonico e quello narrato da Plutarco, verrà indicata la natura dei singoli argomenti comuni, all'esame di ciascuno dei quali è stato dedicato un capitolo specifico. In particolare, lo studio delle diverse tematiche verrà svolto a partire da un'analisi dell'argomento in oggetto considerato dapprima in relazione al discorso atlantico così come è riportato nella coppia dialogica *Timeo- Crizia*; in seguito, dopo aver vagliato il medesimo tema alla luce del racconto mitico riportato dal Cheronese, cercheremo di rilevare eventuali influenze che la conoscenza del λόγος atlantico ha esercitato sulla visione plutarchea del mito di Iside e Osiride, evidenziando come talvolta la relazione che intercorre tra le

Introduzione

due narrazioni possa costituire una ragione plausibile di alcune posizioni “anomale”, sostenute da Plutarco nel *De Iside* e non in altri luoghi della sua opera¹⁵.

¹⁵ Cfr. in particolare i capp. IV e V e l'appendice al cap. V.

Una nota

SULLE TRADUZIONI

Tutte le traduzioni di questo lavoro sono a mia cura, eccezion fatta per quella dei versi dell'*Agamennone* riportati nel Capitolo secondo alle pp. 140- 142 e 144, per i quali è stata seguita la versione, da me particolarmente amata, di R. Cantarella, tratta dal testo: Eschilo, *Agamennone Coefore Eumenidi*, a c. di D. Del Corno, Milano, Mondadori, 1995.

Capitolo primo

I TESTI

Il *De Iside et Osiride*, opera in cui Plutarco narra e interpreta – attraverso un complesso percorso esegetico – il mito egiziano di Iside e Osiride¹, appartiene al periodo

¹ All'epoca in cui Plutarco scriveva il *De Iside et Osiride* (di seguito indicato con la sigla *DIO*), il mito di Iside e Osiride aveva già conosciuto numerose fasi di sviluppo e stratificazione (cfr. Plutarch's *De Iside et Osiride*, edited with an introduction, translation and commentary by J. Gwyn Griffiths, Cardiff, University of Wales Press, 1970, vol. I, pp. 33-45). Esso è antichissimo e risale ad almeno duemilacinquecento anni prima della nascita del Cheronese. La versione che Plutarco ne fornisce si basa su testi che possono essere riferiti a circa seicento anni addietro rispetto al tempo in cui l'autore opera; del resto egli stesso, talvolta, riporta alcune varianti di parti della vicenda (cfr. G. Pinch, *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 41). La narrazione del mito occupa i capitoli 12-19 del *DIO* (355 E- 358 E): dopo una breve "Teogonia", in cui Plutarco dà un breve ragguaglio sulla nascita delle principali divinità

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

maturato della produzione dell'autore: riferimenti testuali e stilistici portano a collocarlo negli anni di poco precedenti il 120 d. C.² Sebbene sia vero che il *DIO* racchiude – pur dissimulate dalla perizia narrativa di Plutarco – molte

egizie, si racconta del regno di Osiride e della sua opera civilizzatrice. Questa fu fermata da Tifone il quale, avendo in odio il fratello, macchinava contro di lui il tradimento. Osiride, attirato con l'inganno e rinchiuso vivo in un sarcofago, era stato gettato in mare dai suoi nemici. Fu Iside, dopo molte peregrinazioni, a ritrovare la bara dello sposo, che fu però recuperata da Tifone, il quale smembrò il corpo del fratello in quattordici parti, disperdendolo. Iside si mosse nuovamente alla ricerca delle membra sparse, costruendo un sepolcro ogni volta che trovava un pezzo del cadavere. Nel frattempo Horos, figlio della coppia divina, istruito dall'Aldilà dal padre, preparava la vendetta contro lo zio, il quale alla fine, dopo lunghe lotte contro il nipote, fu costretto alla resa. Tradotto in catene al cospetto di Iside, Tifone venne lasciato libero dalla dea, nonostante la disapprovazione di Horos.

² Cfr. Griffiths, cit., vol. I, pp. 16- 18.

Capitolo primo. I testi

contraddizioni e ripetizioni³, esso tuttavia costituisce un lavoro di notevole interesse, sia per il suo valore documentario sia, appunto, per la particolare analisi che Plutarco svolge del mito di Iside e Osiride, dalla quale questo racconto emerge purificato “dalle favole più infamanti”⁴ e collocato in una luce di razionalità, in quanto “riflesso di una verità superiore”.⁵ Il *DIO* ha dunque a lungo costituito un’opera di riferimento per la sua ricchezza di informazioni concernenti la religione dell’antico Egitto: fino al momento della decifrazione dei geroglifici e del

³ “...parecchie interpretazioni diverse, anzi escludentisi tra loro, sono soltanto accostate una all’altra senza alcun legame o sono soltanto accostate una all’altra senza alcun legame o adattamento, anzi sono in parte inserite disordinatamente l’una nell’altra, e il tentativo di armonizzarle si può dire fallito...”. Cfr. K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, A. Druckenmüller, 1949, tr. it. di M. R. Zancan Rinaldini, *Plutarco*, a c. di B. Zucchelli, Brescia, Paideia 1965, p. 249.

⁴ Cfr. *DIO* 20, 358 E : “τῶν δυσφημοτάτων ἐξαιρεθέντων.”

⁵ Cfr. *Ibidem*: “οὕτως ὁ μῦθος ἐνταῦθα λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστίν.”

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

conseguente sviluppo di una scienza egittologica le conoscenze in merito furono assai spesso derivate dallo scritto plutarco.

Quello che Plutarco racconta, infatti, è l'Egitto dei Faraoni, non l'Egitto greco-romano, talvolta rievocato nelle *Vite*, con il quale l'autore era venuto in contatto nel corso dei suoi viaggi.⁶ Per la composizione del *DIO* egli attinge a un

⁶ Plutarco fu ad Alessandria d'Egitto: in *Quaestiones convivales* V. 5, 678 C si racconta infatti che suo nonno era presente ad un banchetto in suo onore organizzato appunto in occasione del suo rientro da Alessandria. Non è tuttavia nota la data intorno alla quale si svolse tale soggiorno: Sandbach, basandosi su un passo del dialogo *De Facie quae in orbe lunae apparet* 19, 931 DE, in cui Plutarco fa descrivere a uno degli interlocutori, Lucio, un'eclissi solare totale, ipotizza che il Cheronese sia stato ad Alessandria nell'83 d.C., anno in cui si verificò un'eclissi di sole con caratteristiche compatibili con quelle enunciate da Lucio, della quale Plutarco potrebbe essere stato spettatore diretto. Cfr. F. H. Sandbach, *The Date of the Eclypse in Plutarch's "De Facie"*, in *Classical Quarterly* XXIII, 1 (1929), pp. 15-16.

Capitolo primo. I testi

ampio e variegato patrimonio di fonti e letture erudite⁷, grazie alle quali è in grado di ricreare un mondo ormai perduto, forse un po' libresco, ma tale da costituire uno sfondo adeguato a questo trattato che coinvolge un culto antichissimo e solenne, quello di Iside, il quale soltanto in Grecia, all'epoca di Plutarco, era noto e praticato da ben trecento anni.⁸ Se l'impegno

⁷ Plutarco, oltre ai ricordi personali, attinge a parecchi autori, tra cui Erodoto (*Storie*, II), Diodoro Siculo (*Bibliotheca historica*), Strabone (*Geografia*) ed Eliano (*Varia Storia*). Per una trattazione dettagliata e completa cfr. Griffiths, cit., vol. I, pp. 75-100.

⁸ Il culto di Iside era presente in Grecia da prima del 330 a. C., come testimoniato da un'iscrizione del Pireo (*IG II. 2 337*), risalente al 333/332 a. C., come testimonia l'indicazione dell'arcontato di Nicocrate, nella quale alcuni mercanti di Cizio chiedono l'autorizzazione a fondare un santuario di Afrodite alle medesime condizioni alle quali gli Egizi avevano fondato un santuario dedicato a Iside (cfr. R. R. Simms, *Isis in Classical Athens* in *The Classical Journal* 84, 1988- 1989, pp. 216-221). Presso Delo venivano venerate divinità egizie, così come nella città natale di Plutarco stesso. A Cheronea sono state infatti ritrovate alcune iscrizioni di Serapide, Iside e Anubis. Per un elenco dei culti di Iside in Grecia, cfr. W.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

documentario – che risponde all’esigenza di creare un’ambientazione peculiare – unitamente alla cura per lo stile e la forma, prova l’importanza che il *DIO* riveste per l’autore, l’interesse di Plutarco non è rivolto tanto alla tematica erudita. Il suo sforzo si dispiega invece sul terreno dell’esegesi del mito, considerata non alla stregua di un puro esercizio intellettuale, bensì quale strumento prezioso, funzionale al raggiungimento della massima conoscenza cui, secondo Plutarco, l’uomo possa aspirare, ossia quella del vero intorno agli dèi. Nella comunicazione pronunciata al Convegno plutarcheo tenutosi a Ravello nel 1995, C. Moreschini scrive:

La felicità della vita eterna del dio consiste nel possedere la conoscenza, sì da non rimanere privato di tutto ciò che avviene, perché, se si toglie il conoscere la realtà delle cose e il pensare, l’immortalità non è più

H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1884- 1924, vol. II, pp. 379-92.

Capitolo primo. I testi

vita ma puro e semplice scorrere del tempo. Il desiderio di conoscere il vero sulla realtà degli dèi equivale alla aspirazione a dio, la quale in un certo senso possiede l'ottenimento e l'apprendimento (*mathesis*) delle realtà sacre. In questa aspirazione alla conoscenza consiste, sostanzialmente, la santità.⁹

La profonda pietà religiosa di Plutarco, testimoniata anche dalla sua costante dedizione al culto delfico di cui fu a lungo ministro¹⁰, lo sprona a perseguire questa *óσιότης*, questa santità. *óσιος* è il sacerdote, l'iniziato, colui che è consapevole dei confini che designano ciò che è *ίερός*, ossia ciò che pertiene al divino.¹¹

⁹ Cfr. C. Moreschini, *Religione e filosofia in Plutarco*, in AA. VV., *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco. Ravello, 29- 31 maggio 1995*, a c. di I. Gallo, Napoli, M. D'Auria Editore, 1996, p. 32.

¹⁰ Plutarco fu sacerdote a Delfi dal 95 d. C.

¹¹ Cfr. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart- Berlin- Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1977, tr. it. di P.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Così la ricerca del vero intorno agli dèi è “ἔργον ὀσιώτερον – opera più santa – di qualsiasi purezza e servizio nel tempio”¹²; raggiungere tale verità significa accostarsi alle cose sacre (ἱερά) della dea “con ragione e ὀσίως”, santamente¹³, assumendo dunque un atteggiamento critico, soprattutto rispetto al patrimonio mitico tradizionale:

[occorre] credere che nessuno di questi [miti] sia avvenuto e sia stato fatto così come si narra. [...] Se tu, udito e accolto il mito dalla bocca degli esegeti secondo santità [ὀσίως] e filosoficamente, compiendo e conservando le norme delle cose sacre [τῶν ἱερῶν], ritenendo che nulla, né sacrificio né azione, è più gradito agli dèi del possedere una vera opinione su di loro,

Pavanini, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano, Jaca Book, 1984 (2003), pp. 487 segg.

¹² Cfr. *DIO* 2, 351 E- 352 A: “ἀγνείας τε πάσης καὶ νεωκορίας ἔργον ὀσιώτερον.”

¹³ Cfr. *DIO* 2, 352 A: “μετὰ λόγου καὶ ὀσίως.”

Capitolo primo. I testi

allora sfuggirai alla superstizione, che non è male minore dell'ateismo.¹⁴

Commenta W. Burkert:

...la distanza critica nei confronti della pratica culturale è di gran lunga inferiore alla critica da lui esercitata nei riguardi del mito. L'antropomorfismo omerico è considerato inaccettabile; si devono rigettare più che mai soluzioni 'superstiziose' che da esso possono derivare.¹⁵

¹⁴ Cfr. *DIO* 11, 355 B e 355 D: “μηδὲν οἶεσθαι τούτων λέγεσθαι γεγονός οὕτω καὶ πεπραγμένον· [...] οὕτω δὴ τὰ περὶ θεῶν ἀκούσασα καὶ δεχομένη παρὰ τῶν ἐξηγουμένων τὸν μῦθον ὁσίως καὶ φιλοσόφως καὶ δρῶσα μὲν ἀεὶ καὶ διαφυλάττουσα τῶν ἱερῶν τὰ νενομισμένα, τοῦ δ' ἀληθῆ δόξαν ἔχειν περὶ θεῶν μηδὲν οἰομένη μᾶλλον αὐτοῖς μήτε θύσειν μήτε ποιήσειν αὐτοῖς κεχαρισμένον, οὐδὲν ἔλαττον ἀποφεύξει κακὸν ἀθεότητος δεισιδαιμονίαν.”

¹⁵ Cfr. W. Burkert, “*Mein Gott*”? *Persönliche Frömmigkeit und unverfügbare Götter*, in H. Cancik, H. Lichtenberger, P. Schäfer, *Geschichte - Tradition - Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Bd. II:*

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

È vero che questo tipo di atteggiamento religioso in Plutarco è anche frutto del radicamento, nella cultura ellenica, di una corrente di pensiero che mette in discussione la validità del mito così come esso è narrato¹⁶ in quanto possibile origine di

Griechische und Römische Religion, Tübingen, Mohr, 1996, pp. 3-14, tr. it. di L. Gemelli Marciano, *Religiosità personale e teologia filosofica*, in AA. VV., *Plutarco e la religione*, cit., pp. 16- 17.

¹⁶ Plutarco si pone in linea con un atteggiamento critico nei confronti del patrimonio mitico tradizionale, inaugurato già nel VI secolo a. C. dal poeta Senofane, che denuncia come nelle opere di Omero e Esiodo, che i più prediligono, gli dèi commettano azioni turpi e immorali. (Cfr. W. Burkert, *La religione greca...*, cit., pp. 451 e 545- 546). Anche Pindaro, autore assai caro a Plutarco e suo conterraneo: "Egli aveva un particolare attaccamento nei confronti di Esiodo e Pindaro: erano entrambi beoti e Plutarco nutriva un profondo sentimento patriottico. Scrisse anche una vita di Pindaro, ora perduta." (Cfr. D. A. Russell, *Plutarch*, London, Duckworth, 1972, p. 47), prende le distanze da certe tradizioni infamanti riguardo agli dèi. Nell'*Olimpica I* (vv. 45- 53), ad esempio, egli confuta la vergognosa credenza secondo la quale Tantalo avrebbe imbandito agli dèi

fraintendimenti in materia di divinità. Tuttavia il vigore con il quale egli si scaglia contro una conoscenza superficiale ed errata di tali argomenti, che per questo reca in sé i germi dell'empietà, dell'ateismo e, ancor peggio, della superstizione, rivela un sincero coinvolgimento personale da parte di Plutarco¹⁷, che culmina nell'impegno che nel *DIO* il Cheronese profonde allo scopo di fornire una corretta interpretazione del mito da lui riportato e indicare quindi la via per la conquista di una vera religiosità.

le carni del figlio Pelope. Contro la cultura tradizionale si muove l'attacco di Socrate e Platone: tale modello infatti "offriva una comoda giustificazione per le azioni umane: passioni come la lussuria, l'ira e l'avidità sono comuni anche agli dèi di Omero, e perciò apparivano agli occhi dei greci aspetti leciti e naturali della natura umana." (Cfr. F. Trabattoni, *Platone*, Roma, Carocci, 1998, p. 46).

¹⁷ La profonda avversione di Plutarco nei confronti della superstizione si manifesta già nella produzione giovanile: con accenti duramente polemici egli si esprime nel *De superstitione* (cfr. ad esempio 1, 164 F; 5- 6, 167 DF e 10, 169 F- 170 A).

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

L'intento di Plutarco si delinea così con decisione già nel preludio del *DIO* (1- 3, 351 C- 352 C): dopo aver esaltato la conoscenza della divinità quale somma aspirazione umana¹⁸, l'autore introduce la protagonista del mito, Iside, simbolo di questa suprema sapienza, e il suo diretto antagonista, Tifone "nemico della dea, gonfio per ignoranza e inganno"¹⁹, enunciando immediatamente il proprio intento programmatico, ossia la ricerca della verità celata nei miti e nei riti degli dèi²⁰,

¹⁸ Cfr. *DIO* 1, 351 C: "μάλιστα δὲ τῆς περὶ αὐτῶν ἐπιστήμης ὅσον ἐφικτόν ἐστιν ἀνθρώποις μετιόντες εὐχόμεθα τυγχάνειν παρ' αὐτῶν ἐκείνων· ὡς οὐθὲν ἀνθρώπῳ λαβεῖν μεῖζον, οὐ χαρίσασθαι θεῶ σεμνότερον ἀληθείας." "Seguendo soprattutto quanto sulla conoscenza intorno agli dèi è raggiungibile per l'uomo, preghiamo loro di ottenerla: perché nulla l'uomo può ottenere di più grande, e nulla di più venerando può donare il dio."

¹⁹ Cfr. *DIO* 2, 351 F: "πολέμιος ὢν τῇ θεῷ καὶ δι' ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην τετυφωμένος."

²⁰ Cfr. *DIO* 3, 352 C: "ἀλλ' Ἰσιακός ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους...λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς

nonché i criteri con i quali tale intento deve essere perseguito, ossia facendo proprio “il discorso sacro sugli dèi puro da ogni superstizione ed eccesso”²¹, “con la ragione e con l’aiuto della filosofia”.²² Su questa scia interpretativa, Plutarco descrive le caratteristiche del sacerdozio egizio²³, in una digressione al termine della quale egli, in procinto di narrare il mito di Iside e Osiride, riprende le affermazioni fatte nel prologo sulla necessità di collocare miti e riti in una luce di razionalità.²⁴

ἐν αὐτοῖς ἀληθείας.” “Ma è veramente seguace di Iside colui che con la ragione e con l’aiuto della filosofia cerca la verità su questi dèi, a proposito tanto delle storie che si raccontano su di loro [τὰ δεικνύμενα, cfr. la ἱστορίας ἀπόδειξις di Erodoto *Storie* I.1] quanto delle pratiche rituali che li riguardano.”

²¹ Cfr. *DIO* 3, 352 B: “τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας.”

²² Cfr. *DIO* 3, 352 C: “λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν.”

²³ Cfr. *DIO* 4- 8, 352 E- 354 B.

²⁴ Cfr. *DIO* 8-11, 354 B- 355 D.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Alla narrazione del mito²⁵ fa seguito la fase “esegetica” dello scritto, assai ampia e articolata. L’autore dapprima indica un’interpretazione evemeristica, secondo la quale gli dèi del mito sarebbero uomini divinizzati²⁶: una lettura che egli reputa

²⁵ Cfr. *supra*, p. 1, nota 1.

²⁶ Evemero di Messene, vissuto tra il IV e il III secolo a. C., fu autore di uno *Scritto Sacro*, con il quale ottenne grande fortuna, a causa dell’audacia delle idee che in esso proclamava. Egli narrava di aver visitato la ricchissima isola di *Panchaia*, situata nell’Oceano Indiano e abitata da una popolazione pia e giusta. Diceva poi di aver visto là una stele d’oro, sulla quale erano incise le imprese di Urano, di Crono e di Zeus, che erano stati i primi re di quella terra. Secondo Evemero, infatti, tutti gli dèi non erano altro che uomini divinizzati in ragione dei meriti da loro acquisiti nei confronti dell’umanità. (Cfr. *The Oxford Classical Dictionary*, edited by N. G. L. Hammond and H. H. Scullard Oxford, Oxford University Press, 1970², tr. it. AA. VV., *Dizionario di antichità classiche di Oxford*, a c. di M. Carpitella, Roma, Edizioni Paoline, 1981, pp. 901- 902, s.v. “Evemero”. È interessante notare come alcuni particolari della storia di Evemero ricordino elementi del racconto atlantico, ad esempio quello della ricchezza e della fertilità di *Panchaia* (cfr. *Crizia* 114 e e segg.) e della

Capitolo primo. I testi

non solo errata, ma anche empia e sacrilega.²⁷ Plutarco propone dunque la propria spiegazione, che ha i suoi presupposti nella teoria che da una parte definisce i protagonisti del mito come grandi demoni²⁸ e come rappresentazioni delle forze della

rettitudine dei suoi cittadini (cfr. *Crizia* 120 e- 121 a), ma soprattutto quello della stele d'oro, che ricorda da vicino la stele di oricalco di *Crizia* 119 d, sulla quale i primi re dell'isola avevano fatto incidere le norme tramandate dalla tradizione.

²⁷ Cfr. *DIO* 22- 24, 359 D- 360 D.

²⁸ Cfr. *DIO* 25- 31, 360 D- 363 D. La definizione di δαίμων di *Simposio* 202 d 13- 203 a 6, secondo la quale "tutto ciò che è demonico sta in mezzo fra dio e mortale", "era in certo senso una novità al tempo di Platone, ma nel secondo secolo dopo Cristo era l'espressione di un truismo" e "praticamente chiunque, pagano, ebreo, cristiano o gnostico che fosse, credeva nell'esistenza di questi esseri e nella loro funzione di mediatori..." [Cfr. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, tr. it. di G. Lanata, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze, La Nuova Italia, 1970 (1997), pp. 37-38]. Tuttavia "l'interpretazione demonologica del mito, che coinvolge i capitoli 25- 31, solleva la questione se la religione egiziana contenga dei

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

natura²⁹, dall'altra individua nel contrasto tra Osiride e Tifone l'opposizione tra mondo solare e lunare.³⁰ Partendo da tali premesse, Plutarco entra nel vivo del processo esegetico, che se in certo qual modo riecheggia suggestivamente la dottrina di Zoroastro³¹, trova il suo fulcro interpretativo nella filosofia di Platone, e soprattutto nel *Timeo*³²: il mito deve essere infatti inteso quale allegoria dell'eterna lotta tra Bene (incarnato dalla coppia Iside- Osiride) e Male (Tifone), necessaria alla creazione

presupposti che giustifichino una tale spiegazione. [...] Nel pensiero egizio, in ogni modo, Tifone, Iside e Osiride sono collocati tra le divinità maggiori: Plutarco si serve dunque di una classificazione derivata esclusivamente da idee di matrice greca." (Cfr. Griffiths, cit., vol. II, p. 383)

²⁹ Cfr. *DIO* 32-40, 363 D- 367 C: Iside è identificata con la terra, Osiride con il Nilo e l'elemento umido in generale, Seth/ Tifone con l'elemento secco e con il mare.

³⁰ Cfr. *DIO* 41- 44, 367 C- 368 F.

³¹ Cfr. *DIO* 45- 48, 369 A- 371 A.

³² Cfr. *DIO* 49- 64, 371 A- 377 A.

e alla conservazione dell'universo tutto, "come antitesi fra la razionalità, l'ordine e la misura da un lato, e dall'altro la passionalità, l'eccesso, la violenza".³³

L'autore si richiama in particolare a *Timeo* 35 a, in cui quale Platone "quasi nascondendo e velando il suo pensiero chiama i due principi antagonistici 'Identità' e 'Alterità'".³⁴ A questa citazione egli accosta subito, a sostegno della sue affermazioni e con intento ulteriormente chiarificatore, un passo tratto dalle *Leggi*:

...ma nelle *Leggi*, allorché era già molto avanti negli anni, si espresse non più per enigmi e per simboli, ma concretamente, con termini precisi, affermando che il mondo non è mosso in virtù di una sola anima ma, probabilmente, ad opera di più anime e, in tutti i casi,

³³ Cfr. Plutarco, *Iside e Osiride*, a c. di D. Del Corno, Milano, Adelphi, 1985, pp. 47- 48.

³⁴ Cfr. *DIO* 48, 370 F.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

non meno di due: una delle quali è quella che produce il bene, e l'altra, antagonista della prima, è artefice di tutto ciò che è contrario.³⁵

³⁵ Cfr. *Leggi* 896 d.

Capitolo primo. I testi

Il *Timeo* viene peraltro più volte citato nel corso del trattato³⁶, quasi Plutarco voglia fornire al lettore dei segnali che – in uno scritto i cui contenuti si presentano così densi e intrecciati tra loro da poter talvolta generare il rischio di una qualche confusione – siano una guida sicura per il lettore e lo “familiarizzino” con quello che non solo è il testo di riferimento

³⁶ Cfr. *Timeo* 35 a in *DIO* 48, 370 F; *Ibidem* 49 e, 51 a in *DIO* 53, 372 E; *Ibidem*. 50 cd in *DIO* 56, 373 E; *Ibidem*. 52 d, 53 a in *DIO* 56, 374 B; *Ibidem* 45 d in *DIO* 80, 384 A, in chiusura. I riferimenti a Platone sono rappresentati per la maggior parte dal *Timeo*, in armonia con la tendenza generale, nell’opera plutarchea, che vede il *Timeo* al primo posto quanto a frequenza delle citazioni tratte dai dialoghi platonici (140 riferimenti, che rimandano a 89 diversi passi: cfr. F. Ferrari, *Platone in Plutarco*, in AA. VV., *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarcheo. Pavia, 13- 15 giugno 2002*, a c. di I. Gallo, Napoli, M. D’Auria, 2004). Seguono *Leggi* 684 d in *DIO* 23, 359 F; *Ibidem* 710 a in *DIO* 24, 360 C ; *Ibidem* 717 a in *DIO* 26, 361 A; *Ibidem* 896d in *DIO* 48, 370 F (affiancato alla citazione di *Timeo* 35 a); *Repubblica* 375 e in *DIO* 11, 355 B; *Ibidem*. 546 bc in *DIO* 56, 373 F; *Simposio* 202 e in *DIO* 26, 361 C; *Ibidem*. 210 a in *DIO* 77, 382 D; *Cratilo* 397 d, 401 c- 415 e in *DIO* 60, 375 D; infine *Lettera VII* 344 b in *DIO* 77, 382 D.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

per l'esegesi plutarchea del mito di Iside e Osiride, ma anche una delle opere di Platone alle quali il Cheronese appare più legato: prova ne è il particolare impegno con cui egli si cimenta nell'analisi di alcuni passi di questo dialogo platonico. Scrive D. A. Russell:

Certa filosofia, come Plutarco la conosceva, rappresentava una questione per dotti ed eruditi, e riguardava soprattutto l'interpretazione dei testi. [...] I filosofi di epoca classica, al pari dei poeti, non intendevano sempre letteralmente ciò che dicevano. Trovandosi ad avere a che fare con tutto questo, Plutarco ancora una volta mostra quella raffinatezza verbale nell'argomentare, quella fede nell'εἰκός e quella certezza riguardo ai principi morali che si palesano in altri campi della sua produzione. Nel caso di Platone, così come in quello di Esiodo o Erodoto, l'approccio erudito di Plutarco crea talvolta sconcerto per la sua aridità e la sua apparente futilità[...]. Ben solenne è tuttavia il tono

Capitolo primo. I testi

dei più importanti lavori plutarchei in materia di esegesi platonica; essi mantengono una seria attinenza rispetto alle convinzioni più radicate del Cheronese. In questo senso lo scritto più ragguardevole che ci sia pervenuto è costituito dalla lunga dissertazione (*De Animae Procreatione in Timaeo* 1012 A) sul passo platonico di *Timeo* 35 a, in cui viene narrata la creazione dell' "anima del mondo".³⁷

Infatti, come osserva F. Ferrari,

Il trattato *De Animae Procreatione in Timaeo* di Plutarco rappresenta uno dei primi esempi a noi noti di quell'attività esegetica operata sui testi della tradizione che di lì a qualche secolo diventerà la maniera più diffusa di praticare la filosofia [...]. All'esegesi di questa

³⁷ Cfr. D. A. Russell, cit., pp. 64- 65.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

pagina Plutarco consacra uno dei suoi scritti più tecnici e impegnativi dal punto di vista filosofico.³⁸

Considerando l'importanza che il *Timeo* riveste tra le letture plutarchee, in particolare per quanto concerne la parte in cui Platone affronta il complesso argomento della generazione ad opera del Demiurgo e della struttura dell'anima, non si può tuttavia non riflettere sull'influenza che può aver avuto su Plutarco un altro nodo tematico introdotto dal filosofo ateniese nella prima parte del dialogo: la narrazione della storia di Atlantide.³⁹

³⁸ Cfr. F. Ferrari, *Platone, Tim. 35 a 1-6 in Plutarco, An. Procr. 1012 b-c: citazione ed esegesi*, in *RhM* 1999, 142 (3-4), pp. 326- 339.

³⁹ Cfr. P. Grimal, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, tr. it. di P. A. Borgheggiani, *Enciclopedia della Mitologia*, a c. di C. Cordié, Milano, Garzanti, 1990, s.v. Atlantide, p. 81.

Capitolo primo. I testi

La vicenda, trattata nel *Timeo* e nel *Crizia*⁴⁰, ebbe amplissima eco nell'antichità, come testimonia il dibattito, da

⁴⁰ Molto si è discusso sul legame che intercorre tra le due opere: i successori di Platone sostenitori della teoria divisionista basavano la loro ipotesi sul fatto che "le due parti avevano valore molto diverso. Il monologo di *Timeo* doveva sembrar loro un monumento unico al pensiero e alla sapienza platonica, un potente compendio delle sue dottrine più sacre [...] Che risultato poteva produrre l'inutile fatica di raccontare una seconda volta la storia di Atlantide se non togliere maestà a quel *magnum opus* che è il *Timeo*? Sarebbe stato un vero e proprio *anticlimax*...". (Cfr. W. Welliver, *Character, plot and thought in Plato's Timaeus- Critias*, Leiden, Brill, 1977, pp. 59- 60). Tuttavia la tendenza generale è quella di considerare i due dialoghi in stretta connessione tra loro. Secondo A. Rivaud, nonostante alcune differenze che intercorrono tra *Timeo* e *Crizia* nella descrizione di Atlantide, "è impossibile separare il *Timeo* dal *Crizia*, che ne è la continuazione. Non solo lo stile del *Crizia* è il più affine a quello del *Timeo* [...] ma il *Timeo* annuncia espressamente il *Crizia*, in cui il tema generale corrisponde perfettamente a quello indicato nel *Timeo*". "Le analogie" continua Rivaud "sono sorprendenti fin nel dettaglio". Cfr. Platon, *Timée; Critias. Texte établi et traduit par Albert Rivaud*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, pp. 231- 232.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

subito assai vivace e animato, sorto attorno alla questione dell'esistenza del celebre regno situato al di là delle Colonne d'Ercole. Se Aristotele, al quale – sulla scorta di due passi di Strabone – viene comunemente attribuita l'affermazione secondo cui “colui che ha inventato Atlantide è anche colui che l'ha fatta scomparire”⁴¹, sembra considerare Atlantide un prodotto della fantasia di Platone⁴², altri dotti, come il filosofo

⁴¹ Cfr. Strabone, *Geografia* II. 3, 6: “καὶ τοῦτο οἶεται βέλτιον εἶναι λέγειν ἢ διότι ὁ πλάσας αὐτὴν ἠφάνισεν, ὡς ὁ ποιητὴς τὸ τῶν Ἀχαιῶν τεῖχος”, “e ritiene sia meglio dire questo piuttosto che colui che l'ha creata la fece sparire, come il poeta [*scil.* Omero] con il muro degli Achei”; *Ibidem* XIII. 1,36. “...ἢ οὐδ' ἐγένετο, ὁ δὲ πλάσας ποιητὴς ἠφάνισεν, ὡς Ἀριστοτέλης φησίν.”, “...o nemmeno è esistita, il poeta che l'ha creata la fece sparire, come dice Aristotele”.

⁴² P. Vidal- Naquet, a riprova della sostanziale inconsistenza che Aristotele attribuiva all'esistenza di Atlantide, insiste sul fatto che nel momento in cui lo Stagirita potrebbe parlare di Atlantide, in particolare in *De Caelo* II. 14, p. 298 a 9- 15, quando tratta il problema se il mare al di là delle Colonne d'Ercole sia un tutt'uno con il mare che bagna l'India, egli

Capitolo primo. I testi

Crantore di Soli, allievo di Senocrate, che reputa la narrazione platonica “puramente e semplicemente storia”⁴³, pensano che essa riporti fatti realmente accaduti o almeno, come Posidonio, preferiscono assumere posizioni più possibiliste.⁴⁴ A ogni buon conto, il mito di Atlantide non trova riscontri in altre fonti

non fa menzione del continente perduto. Cfr. P. Vidal- Naquet *L’Atlantide. Petite histoire d’un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, tr. it. di R. Di Donato, *Atlantide. Breve storia di un mito*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 25- 26.

⁴³ Cfr. Proclo, *In Platonis Timaeum commentaria* I. 76, 1- 2: “ ἱστορίαν εἶναι ψιλήν.”

⁴⁴ Cfr. Strabone, *Geografia* II. 3, 6 = Posidonio, *FGrHist* 87 F 28 = fr. 13 Theiler = fr. 49 Eldestein- Kidd, ll. 297- 303; cfr. anche H. G. Nesselrath, *Where the Lord of the Sea Grants Passage to Sailors through the Deep- Blue Mere No More: the Greeks and the Western Seas*, pp. 161- 171, in *Greece & Rome* 52. 2 (2005), pp. 153- 171. Per una panoramica generale della questione intorno all’esistenza di Atlantide cfr. Platon, *Timée; Critias - Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson; avec la collaboration de Michel Patillon pour la traduction*, Paris, GF- Flammarion, 1995, pp. 313- 325.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

anteriori al *Timeo* e al *Crizia*; sebbene Erodoto, nelle sue *Storie*, parli infatti di un popolo degli Atlantidi, le caratteristiche di tale popolazione e la sua collocazione geografica non possono essere messe in alcun rapporto con la descrizione riportata nei due dialoghi⁴⁵: tralasciando quindi per ora di indagare in che senso l'Ἀτλαντικὸς λόγος – così come lo conosciamo – sia ἀληθινός⁴⁶, si è propensi ad aderire alla tesi secondo la quale esso, pur contenendo elementi e suggestioni di diversa epoca e provenienza⁴⁷, sia opera squisitamente platonica.⁴⁸

⁴⁵ Cfr. Erodoto, *Storie*, IV. 184- 185.

⁴⁶ Cfr. *Timeo* 26 e; cfr. *infra*, cap. III, p.158- 189

⁴⁷ Per le suggestioni e le fonti di Platone cfr. Platon, *Timée; Critias* (ed. L. Brisson), cit., pp. 313- 325 e Platon, *Timée; Critias* (ed. A. Rivaud), cit., pp. 246- 253.

⁴⁸ Cfr. A.E. Taylor, *Plato: the man and his work*, London, Methuen, 1960, tr. it. di M. Corsi, *Platone: l'uomo e l'opera*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 680.

Capitolo primo. I testi

Plutarco conosceva il mito di Atlantide, attraverso il *Timeo* ovviamente, ma anche attraverso il *Crizia*. Nella *Vita di Solone* egli allude infatti a questo dialogo, rammaricandosi della sua incompiutezza.⁴⁹ Plutarco sembra essere peraltro in possesso di notizie piuttosto dettagliate riguardanti la tradizione del racconto atlantico: egli, a differenza di Platone,

riferisce i nomi dei due sacerdoti egizi (Psenofi di Eliopoli e Sonchi di Sais) dai quali Solone avrebbe

⁴⁹ Cfr. Plutarco, *Vita di Solone* 32, 1-2. È interessante notare come in questo contesto Plutarco si esprima in termini “architettonici”, che richiamano alla mente le descrizioni degli abbellimenti apportati da Poseidone e dai re di Atlantide alla loro isola. “ὁ Πλάτων [...] ἐξεργάσασθαι καὶ διακοσμήσαι φιλοτιμούμενος τὴν Ἀτλαντικὴν ὑπόθεσιν, πρόθυρα μὲν μεγάλα καὶ περιβόλους καὶ ἀνὰ τῆ ἀρχῇ περιέθηκεν.” “Platone per orgoglio volle compiere e abbellire il progetto di Atlantide, e costruì in principio grandi portici e recinti e cortili...” (cfr. Plutarco, *Vita di Solone* 32, 1). In particolare per indicare quest’opera di abbellimento egli adopera, come Platone, il verbo διακοσμέω. (Cfr. *Crizia* 113 e, 115 c).

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

appreso la storia dell'Atlantide. Per Platone il sacerdote interlocutore di Solone sarebbe stato uno solo, e di questo non indica il nome; ciò significa che il biografo disponeva di una fonte molto più informata.⁵⁰

Che tale fonte non sia da identificare nel filosofo stesso sarebbe confermato dal fatto che Plutarco contesta a Platone l'affermazione secondo cui Solone non avrebbe tradotto in poesia il λόγος di Atlantide per mancanza di tempo (in *Timeo* 21 c), sostenendo invece che il legislatore interruppe il progetto perché spaventato dall'età e dalla mole del lavoro.⁵¹ Ma al di là della curiosità sorta intorno alla sua genesi e alimentata dalla sua enorme fortuna – tanto grande da stimolare continue dispute e ispirare una vastissima produzione collaterale

⁵⁰ Cfr. Plutarco, *Vita di Solone*, a c. di M. Manfredini e L. Piccirilli, Milano, Lorenzo Valla, 1977 (1998), p. XVIII.

⁵¹ Cfr. Plutarco, *Vita di Solone*, cit., pp. XVIII- XIX.

dall'antichità fino ai giorni nostri⁵² – il mito di Atlantide può aver suscitato l'interesse di Plutarco anche per un diverso ordine di motivi.

All'inizio del *Timeo*, Socrate, rievocando il discorso intorno allo Stato ideale da lui stesso pronunciato il giorno innanzi, esprime ai suoi interlocutori – ossia Crizia, Ermocrate e Timeo di Locri⁵³ – il desiderio di vedere in azione quanto egli ha raccontato:

⁵² Già lo storico Teopompo scrisse una parodia ispirata al mito di Atlantide: cfr. H. G. Nesselrath, *Theopomps Meropis und Platon: Nachahmung und Parodie*, in *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 1 (1998), pp. 1-8. Per una rassegna della produzione legata al mito di Atlantide, cfr. P. Vidal-Naquet, *L'Atlantide*, cit. pp. 24 e segg.

⁵³ Il Crizia del dialogo platonico è da identificarsi probabilmente con lo zio di Platone, capo dei Trenta Tiranni dopo la sconfitta di Atene nella guerra del Peloponneso, autore di tragedie ed elegie ma anche di opere di teoria politica; tuttavia non mancano ipotesi diverse sull'identità storica da riferire a questo personaggio. Cfr. Platon *Timée; Critias* (ed. L. Brisson), cit., pp. 328- 335. Ermocrate fu generale e uomo politico di Siracusa,

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Ἀκούοιτ' ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἦν
διήλθομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονθῶς τυγχάνω.
προσέοικεν δὲ δὴ τινί μοι τοιῶδε τὸ πάθος, οἷον εἴ τις ζῶα
καλά που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ
ζῶντα ἀληθινῶς ἠσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο
θεάσασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καὶ τι τῶν τοῖς σώμασιν
δοκούντων προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα·

Allora vi prego di ascoltare anche il resto riguardo allo stato
che ho descritto, quale sia cioè la mia impressione: a me pare
simile alla sensazione di chi, avendo contemplato esseri
viventi belli, dipinti oppure veri ma immobili, desidera vederli
muoversi e gareggiare in modo conforme alla natura dei loro
corpi.”⁵⁴

artefice della sconfitta della spedizione ateniese in Sicilia del 415- 413 a.
C., mentre nulla si sa di Timeo di Locri tranne quanto dice di lui Platone.

⁵⁴ Cfr. *Timeo* 19 b- c.

Capitolo primo. I testi

Esortato da Ermocrate⁵⁵, Crizia prende la parola promettendo di esporre la vicenda di Atlantide e dell'antica Atene, che Dropide, il suo bisnonno, aveva udito dall'amico Solone⁵⁶, il quale l'aveva a sua volta appresa da un sacerdote della dea Neith, al tempo del suo viaggio in Egitto⁵⁷. La storia, delineata per sommi capi nel *Timeo*, prosegue nel *Crizia*. Lo rileva, fra gli altri, F. Adorno, che scrive:

Nel *Timeo*, Timeo ha raccontato, con un mito, come è che si costituisce questo mondo visibile, nel suo ordine e nei suoi limiti, a immagine dell'ordine intelligibile e uno. Crizia – nel *Crizia* – come era già stato preannunciato nel *Timeo* (27a-b), dovrebbe, riprendendo la narrazione di Solone [...], far vedere, dopo aver descritto Atene preistorica e ideale [...] ed un presunto preistorico regno di Atlante, come è che i due Stati sono entrati in guerra,

⁵⁵ Cfr. *Timeo* 20 d.

⁵⁶ Cfr. *Ibidem* 20 e.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem* 21e.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

e come, di fatto, è l'Atene di oggi; ma dovrebbe quindi mostrare quale avrebbe da essere per riemergere e adeguarsi non tanto al 'primo modello' divino, ma all'ordine, alla misura, alle leggi del mondo quale si è costituito, qual è nella sua 'esistenza', secondo il 'mito verosimile' di Timeo.⁵⁸

Il racconto di Crizia nasce dunque dalla volontà di fornire un esempio del funzionamento del mondo secondo il modello prospettato da Timeo, dall'esigenza di vedere trasposto il μῦθος⁵⁹ in quello che nel gioco della finzione platonica è la

⁵⁸ Cfr. F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Bari, Laterza, 1978 (2008), pp. 210-211.

⁵⁹ Cfr. *Timeo* 29b-d: "ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρῆ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει

realtà storica dell' Ἀτλαντικός λόγος⁶⁰, un'operazione che Platone metterà in atto più compiutamente nel progetto illustrato nelle *Leggi*: se il mito platonico è una "consapevole produzione di immagini e di storie", uno "strumento letterario

τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν." "Se spesso, o Socrate, riguardo a molte cose, agli dèi e alla genesi dell'universo, non saremo in grado di fare discorsi coerenti e perfetti in modo completo ed esauriente, non meravigliarti. Ma se comunque te ne presentiamo di verosimili, occorre accontentarsi, rammentando che io che parlo e voi che giudicate abbiamo una natura umana, cosicché riguardo a ciò conviene accettare un mito verosimile e non indagare oltre." Cfr. anche *Leggi* 821 a: "ΑΘ. Τὸν μέγιστον θεὸν καὶ ὅλον τὸν κόσμον φαμὲν οὔτε ζητεῖν δεῖν οὔτε πολυπραγμανεῖν τὰς αἰτίας ἐρευνῶντας – οὐ γὰρ οὐδ' ὄσιον εἶναι – τὸ δὲ ἔοικεν πᾶν τούτου τούναντίον γιγνόμενον ὀρθῶς ἂν γίγνεσθαι." "ATENIESE: diciamo che non bisogna né indagare la massima divinità e l'universo tutto né affaccendarsi a investigarne le cause – perché sarebbe empio. Pare invece che se accadesse il contrario tutto andrebbe per il verso giusto.".

⁶⁰ Quando si riferisce al racconto di Crizia, Platone ne parla sempre come di un λόγος.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

[...] utile a rappresentare, sia pure in modo necessariamente approssimato, cose che la ragione non può esporre”⁶¹, il racconto di Crizia è una esemplificazione dei suoi contenuti, calati in una realtà concreta e particolare.

Plutarco, diversamente da Platone, intende alla lettera il mito di Timeo: egli colloca la creazione del mondo nell’ambito del tempo storico, discostandosi dall’opinione di chi considera tale mito un’analisi simbolica di un ordine la cui esistenza pertiene al dominio dell’eterno.⁶² Nell’originale interpretazione plutarchea, il mito del *Timeo* non svolge più tale funzione, ma si presenta come un fatto reale, adombrato dai casi di Iside e Osiride⁶³, cui si adatta maggiormente il nome di λόγος, di cui il

⁶¹ Cfr. F. Trabattoni, *Platone*, Roma, Carocci, 1998, p. 41.

⁶² Cfr. D. A. Russell, *Plutarch*, cit., p. 65.

⁶³ Così in *DIO* 9, 354 BC Plutarco si esprime sulla filosofia degli Egizi: “...μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας ἐπικεκρυμμένης τὰ πολλὰ μύθοις καὶ λόγοις ἀμυδρὰς ἐμφάσεις τῆς ἀληθείας καὶ διαφάσεις ἔχουσιν”, “... partecipa

mito del *DIO* è ἔμφασις⁶⁴. La vicenda di Iside e Osiride, così come il racconto di Atlantide, non è dunque, secondo il Cheronese, opera della fantasia, come una pura creazione poetica o una favola. Essa è rappresentazione mitica fondata sulla storia della creazione del mondo⁶⁵, mentre Ἰ' Ἀτλαντικός

della filosofia che è per lo più nascosta in miti e discorsi nei quali la verità si cela in un gioco indistinto di riflessi e trasparenze.”

⁶⁴ Cfr. *DIO* 20, 359 A: “οὕτως ὁ μῦθος ἐνταῦθα λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστίν.”

⁶⁵ Cfr. *DIO* 20, 358 F: “ὅτι δ’ οὐκ ἔοικε ταῦτα κομιδῇ μυθεύμασιν ἀραιοῖς καὶ διακένοις πλάσμασιν, οἷα ποιηταὶ καὶ λογογράφοι καθάπερ οἱ ἀράχνη γεινῶντες ἀφ’ ἐαυτῶν [ἀπ]ἀρχὰς ἀνυποθέτους ὑφαίνουσι καὶ ἀποτείνουσιν, ἀλλ’ ἔχει τινὰς ἀπορίας καὶ παθῶν διηγήσεις, γινώσκεις αὐτή.” “Tu stessa riconosci che queste cose non assomigliano affatto a favole inconsistenti e a vuote invenzioni di poeti e scrittori, che come ragni tessono e tendono le loro deboli primizie, ma al contrario recano in sé spunti di discussione e racconti di esperienze vissute.” In particolare il termine διηγήσεις sottolinea l’oggettività della narrazione; con lo stesso vocabolo è infatti comunemente indicata l’esposizione dei fatti in un processo.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

λόγος è rappresentazione in chiave storica del mito verisimile del *Timeo*.

In altre parole, da un lato Platone intende mostrare, calandolo in una precisa realtà, ossia Atlantide, il funzionamento del modello mitico illustrato nel *Timeo*; dall'altro Plutarco, fondandosi sul presupposto che il mito di *Timeo* ricada nell'ambito della storia, si adopera per ribadire come tale realtà storica stia alla base della vicenda di Iside e Osiride, la quale pertanto dovrà essere oggetto di una lettura attenta e sorvegliata, che non dia adito ad una interpretazione pericolosamente superficiale, se non addirittura empia, dei fatti narrati.

Sta di fatto che sia il racconto atlantico sia il mito di Iside e Osiride, così diversi tra loro per genesi e contenuti, trovano una comune ragion d'essere nel sistema delineato dal *Timeo*, in rapporto al quale essi assumono una funzione speculare e opposta. In quest'ottica le due vicende, sebbene apparentemente estranee l'una all'altra, autorizzano, in virtù

del loro peculiare legame con il *Timeo*, la possibilità di un confronto, da cui emergono affinità tematiche, alcune delle quali individuabili già presso gli autori antichi. Nel proprio commento a *Timeo* 20 d⁶⁶, Proclo riporta alcune opinioni sull'esistenza e sul significato della storia di Atlantide: dopo aver citato la posizione di Crantore, sostenitore della reale esistenza dell'isola, e quella di chi invece la reputa un prodotto dell'immaginazione di Platone, egli lascia spazio a diverse interpretazioni in chiave allegorica. A questo proposito è interessante notare come queste ultime racchiudano – riferiti all'Ἀτλαντικὸς λόγος – motivi esegetici che richiamano da vicino l'interpretazione plutarchea della storia riportata nel *DIO*.

⁶⁶ “Ἄκουε δὴ, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἑπτὰ σοφώτατος Σόλων ποτὲ ἔφη.” “Ascolta dunque, o Socrate, un discorso curioso, ma del tutto vero, come lo fece una volta Solone, il più saggio dei Sette.” Cfr. Proclo, *In Platonis Timaeum Commentaria* I. 76 segg.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

In particolare, alcuni ritengono che il λόγος di Atlantide sia immagine degli opposti che convivono nell'universo, secondo quanto aveva già affermato Eraclito nel celebre frammento 53 D.⁶⁷ e che altri più specificamente colgono nell'opposizione tra stelle fisse e pianeti.⁶⁸ Vi è chi, come

⁶⁷ Cfr. Proclo, *In Platonis Timaeum Commentaria* I. 77: "οἱ δὲ γεγονέναι μὲν ταῦτα τοῦτον τὸν τρόπον οὐκ ἀπογινώσκουσι, παραλαμβάνεσθαι δὲ νῦν ὡς εἰκόνας τῶν ἐν τῷ παντὶ προουσῶν ἐναντιώσεων· πόλεμον γὰρ εἶναι τὸν πάντων πατέρα καὶ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον." "Coloro che negano che le cose stiano in questo modo ritengono che ora [Atene e l'Atlantide] debbano essere considerate immagini delle opposizioni preesistenti nell'universo, come dice Eraclito: 'Polemos è il padre di tutte le cose.' "

⁶⁸ Questa è l'opinione di Amelio, che Proclo non sembra condividere, se lo chiama ironicamente γενναῖος, "valoroso": "ὡς τῶν μὲν Ἀθηναίων ἀνάλογον τοῖς ἀπλανέσι λαμβανομένων, τῶν δὲ Ἀτλαντίνων τοῖς πλάνησι." "Gli Ateniesi sono considerati analogia delle stelle fisse, gli Atlanti dei pianeti."

Origene⁶⁹, propende per una lettura in chiave demonologica. Il discorso atlantico è figura della lotta tra demoni buoni e cattivi:

οἱ δὲ εἰς δαιμόνων τινῶν ἐναντίωσιν, ὡς τῶν μὲν ἀμεινόνων, τῶν δὲ χειρόνων, καὶ τῶν μὲν πλήθει, τῶν δὲ δυνάμει κρειπτόνων, καὶ τῶν μὲν κρατούντων, τῶν δὲ κρατουμένων, ὥσπερ Ὀριγένης ὑπέλαβεν.

Altri riportano la cosa all'opposizione tra demoni, gli uni migliori, gli altri peggiori, e gli uni più forti per

⁶⁹ Verosimilmente si tratta di Origene il Pagano, contemporaneo e omonimo del più noto filosofo cristiano Origene di Alessandria. Nel suo commento Proclo cita infatti solo filosofi pagani; sebbene il problema, come ricorda P. Vidal-Naquet (*L'Atlantide...*, cit., p. 37) non sia risolto, appare strano che l'Origene in questione sia l'unico cristiano di cui si riporta l'opinione – opinione peraltro basata su una concezione demonologica più vicina a quella della filosofia medio platonica che a quella dell'Origene cristiano.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

numero, gli altri per potenza, gli uni vincitori, gli altri vinti, come sostiene Origene.⁷⁰

Secondo Numenio⁷¹, invece, questa lotta coinvolge le anime seguaci di Atena e di Poseidone:

οἱ δὲ εἰς ψυχῶν διάστασιν καλλιόνων καὶ τῆς Ἀθηνᾶς
τροφίμων καὶ γενεσιουργῶν ἄλλων, αἱ καὶ τῷ τῆς
γενέσεως ἐφόρῳ θεῷ προσήκουσι.

Altri fanno riferimento alla disputa tra le anime più nobili e alunne di Atena e altre legate alla generazione, che sono in rapporto con il dio che presiede a tale γένεσις.⁷²

⁷⁰ Cfr. Proclo, *In Platonis Timaeum Commentaria*. I. 76-77.

⁷¹ Cfr. Proclo, *Ibidem* I. 77.

⁷² *Scil.* Poseidone: il dio era venerato come Γενέσιος in un santuario presso Lerna (cfr. Pausania, *Periegesi della Grecia* II. 38, 4) e come Γενέθλιος a Sparta. (Cfr. *Ibidem* III. 15, 10).

Vi è poi anche chi accosta queste ultime due interpretazioni, distinguendo dapprima il ruolo attivo dei demoni nei confronti delle anime:

οἱ δὲ καὶ μίξαντες τὴν Ὠριγένους, ὥσπερ οἴονται, καὶ Νουμηνίου δόξαν ψυχῶν πρὸς δαίμονας ἐναντίωσιν εἶπον, τῶν μὲν δαιμόνων καταγωγῶν ὄντων, τῶν δὲ ψυχῶν ἀναγομένων·

Altri, avendo combinato le due interpretazioni di Origene e Numenio, affermano l'opposizione delle anime ai demoni, in cui i demoni esercitano una forza di attrazione, cui le anime reagiscono, essendone attratte.⁷³

⁷³ La traduzione è problematica: Festugière intende che i demoni tendono a portare le anime verso il basso, mentre le anime si oppongono andando verso l'alto, rendendo l'uso dei proverbi κατά "in basso" e ἀνά nel senso di "in alto", e dando un valore medio alla forma ἀναγομένων (Cfr. Proclus, *Commentaire sur le Timée. Traduction et notes par A. J. Festugière*,

individuando in seguito tre diverse tipologie di demoni.

παρὰ οἷς ὁ δαίμων τριχῶς· καὶ γὰρ εἶναί φασι τὸ μὲν
θείων δαιμόνων γένος, τὸ δὲ κατὰ σχέσιν, ὃ μερικαὶ
συμπληροῦσι ψυχὰι δαιμονίας τυχοῦσαι λήξεως, τὸ δὲ
πονηρὸν ἄλλο καὶ λυμαντικὸν τῶν ψυχῶν. τοὺς οὖν
ἐσχάτους δαίμονας τὸν πόλεμον τοῦτον συγκροτεῖν
καὶ τὰς ψυχὰς ἐν τῇ εἰς τὴν γένεσιν καθόδῳ.

Inoltre il demone si presenta in tre modi: c'è la specie
dei demoni divini, la specie dei demoni 'per stato
variabile', costituita da quelle che sono parzialmente

Paris, Vrin, 1966, tomo I, p. 112). Taylor invece spiega la questione in termini di ruolo attivo dei demoni e ruolo passivo delle anime. (T. Taylor, *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato*, London, Chthonios Book, 1988, vol. I, p. 64), prendendo in considerazione solo il *κατά*, per cui i demoni conducono in basso le anime che ne subiscono l'azione. Si potrebbe interpretare il testo attribuendo ai demoni una forza di attrazione alla quale le anime reagiscono.

Capitolo primo. I testi

anime e che hanno in sorte una porzione demonica, e un'altra specie di demoni malvagia e dannosa per le anime. Sono questi ultimi demoni a fare la guerra alle anime, durante la loro discesa nella generazione.⁷⁴

Le interpretazioni del λόγος atlantico riportate da Proclo e quelle messe in connessione da Plutarco con il suo μῦθος egizio sembrano dunque avere in comune, oltre al tema astronomico (che anche Plutarco propone, sia pure in termini diversi, in *DIO* 41- 44, 367 C- 369 A), gli elementi, peraltro caratteristici nella riflessione sviluppata dal medio platonismo⁷⁵, dell'opposizione tra forze demoniche buone e

⁷⁴ Cfr. Proclo, *In Platonis Timaeum Commentaria* I. 77.

⁷⁵ "Merita [...] di essere rilevata la coloritura 'dualistica', di carattere accentuatamente religioso [...] che la cosmologia e in generale la visione del mondo assumono in alcuni Medioplatonici. [...]" Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e Pensiero, 1978 (1987), vol. IV, p. 351.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

malvagie⁷⁶, della diversa gradazione di bontà e malvagità propria dei demoni⁷⁷, del loro potere di attrazione⁷⁸ e della classificazione delle potenze demoniche: Osiride infatti è un demone assunto al grado di divinità⁷⁹, è il Λόγος⁸⁰, cui Iside,

⁷⁶ Cfr. *DIO* 25, 360 E e 45, 369 BD: anche Plutarco a questo proposito cita Eraclito, riportando sia il frammento 53 D. (*DIO* 48, 370 D), come Proclo, sia il fr. 22 B 51 D.- K. (cfr. *DIO* 45, 369 B: “ ‘παλίντονος’ γὰρ ‘ἀρμονίη κόσμου, ὄκωσπερ λύρης καὶ τόξου’ καθ’ Ἡράκλειτον.” “L’armonia dell’universo è a doppia curvatura, come quella – secondo Eraclito – dell’arco e della lira.”).

⁷⁷ Cfr. *DIO* 25, 360 E: “γίνονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας.” “Come negli uomini anche nei demoni ci sono differenze nel grado di virtù e malvagità.” Cfr. anche *DIO* 26, 361 AC e 27, 361 DE.

⁷⁸ Cfr. *DIO* 48, 370 F: “οὐ μιᾷ ψυχῇ φησι κινεῖσθαι τὸν κόσμον, ἀλλὰ πλείοσιν ἴσως δυεῖν δὲ πάντως οὐκ ἐλάττωσιν.” “Non da una sola anima è mosso l’universo, ma da più anime e in ogni modo non meno di due.”

⁷⁹ Cfr. *DIO* 27, 361 E: “αὐτὴ δὲ καὶ Ὅσιρις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι’ ἀρετὴν εἰς θεοὺς μεταβαλόντες [...] ἅμα καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων οὐκ ἀπὸ τρόπου μεμιγμένας τιμὰς ἔχουσι.” “Iside e Osiride da demoni buoni

simbolo di una materia che ha in sé una parte divina⁸¹, anela e si congiunge, riempiendo la terra di cose belle⁸², come fanno pure le anime degli uomini demonici, ossia

si mutarono in dèi in grazia della loro virtù [...] e non a torto hanno onori misti, insieme di dèi e di demoni.”

⁸⁰ Cfr. *DIO* 54, 373 B: “λόγος αὐτὸς καθ’ ἑαυτὸν ἀμιγῆς καὶ ἀπαθής.” “Il Λόγος in se stesso, puro e libero dalle passioni.”

⁸¹ Cfr. *DIO* 27, 361 DE e 48, 370 F- 371 A: “ἀπολείπει δὲ καὶ τρίτην τινὰ μεταξὺ φύσιν οὐκ ἄψυχον οὐδ’ ἄλογον οὐδ’ ἀκίνητον ἐ αὐτῆς, ὥσπερ ἔνοιον νομίζουσιν ἀλλ’ ἀνακειμένην ἀμφοῖν ἐκεῖναις, ἐφιεμένην δὲ τῆς ἀμείνονος ἀεὶ καὶ ποθοῦσαν καὶ διώκουσαν.” “Lascia una terza natura intermedia [tra quella buona e quella malvagia], non priva di anima né di ragione, né di moto proprio, come alcuni credono, ma dipendente da entrambe: essa aspira all’anima migliore e la desidera e la segue.”

⁸² Cfr. *DIO* 78, 383 A : “οὗ τὴν Ἴσιν ὁ παλαιὸς ἀποφαίνει λόγος ἐρῶσαν ἀεὶ καὶ διώκουσαν καὶ συνοῦσαν ἀναπιμπλάναι τὰ ἐνταῦθα πάντων καλῶν καὶ ἀγαθῶν, ὅσα γενέσεως μετέσχηκε.” “Iside ama [il dio] – come mostra l’antico racconto – e sempre lo segue, e unendosi a lui riempie la terra di tutte le cose belle e buone che partecipano della generazione.”

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

coloro che hanno oltrepassato con la ragione le conoscenze dell'opinione, miste e mutevoli, e si slanciano verso quel sapere primo, semplice, immateriale; toccata la sua verità, ritengono giustamente di possedere, come termine perfetto, la filosofia.⁸³

A costoro sulla terra non è dato di partecipare del divino se non, appunto, attraverso la filosofia⁸⁴, della quale Iside è

⁸³ Cfr. *DIO* 77, 382 DE: “οἱ τὰ δοξαστὰ καὶ μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῦτα παραμειψάμενοι τῷ λόγῳ πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἀπλοῦν καὶ ἄυλον ἐξάλλονται καὶ θιγόντες ἀληθῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν φιλοσοφίας νομίζουσι.”

⁸⁴ Cfr. *DIO* 78, 382 F: “οὐκ ἔστι μετουσία τοῦ θεοῦ πλὴν ὅσον ὄνειρατος ἀμαυροῦ θιγεῖν νοήσει διὰ φιλοσοφίας.” “Non esiste possibilità di entrare in comunione col dio, a parte toccare col pensiero una visione oscura mediante la filosofia.”

custode⁸⁵: essi si ricongiungeranno al dio solo dopo la morte⁸⁶.

Tifone è invece è causa di tutto ciò che sia cattivo o dannoso.⁸⁷

⁸⁵ Cfr. *DIO* 2, 351 EF: “διὸ θειότητος ὄρεξις ἐστὶν ἢ τῆς ἀληθείας μάλιστα δὲ τῆς περὶ θεῶν ἔφεσις [...] ἀγνείας τε πάσης καὶ νεωκορίας ἔργον ὀσιώτερον, οὐχ ἥκιστα δὲ τῇ θεῷ ταύτῃ κεχαρισμένον, ἦν σὺ θεραπεύεις ἐξαιρέτως σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν, ὡς τοῦνομά γε φράζειν ἔοικε παντὸς μᾶλλον αὐτῇ τὸ εἰδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην προσήκουσαν.”

“Perciò è aspirazione al divino è soprattutto aspirazione alla verità sugli dèi [...], un’opera più santa di ogni purezza e di ogni consacrazione al servizio nel tempio, e per nulla meno gradita alla dea straordinariamente sapiente e amante di sapienza che tu veneri, cui – come sembra dire il suo nome – più di tutto convengono il sapere e la conoscenza.”

⁸⁶ Cfr. *DIO* 78, 382 F: “ὅταν δ’ ἀπολυθεῖσαι ματαστῶσιν εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀγνόν, οὗτος αὐταῖς ἡγεμὼν ἐστὶ καὶ βασιλεὺς ὁ θεός.” “Quando, liberate [dal corpo] passano allo stato immateriale, invisibile, puro e scevro da passioni, allora questo dio è loro guida e sovrano.”

⁸⁷ Cfr. *DIO* 50, 371 E: “πάντα καὶ ζῶα καὶ φυτὰ καὶ πάθη τὰ φαῦλα καὶ βλαβερὰ Τυφῶνος ἔργα καὶ μέρη καὶ κινήματα.” “Tutto quel che è malvagio e dannoso – animali, piante, sentimenti – [è] opera e dominio e iniziativa di Tifone.”

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Ma non è tutto. Il passo che più colpisce per la chiarezza con la quale vengono in esso rapportati l'Ἀτλαντικὸς λόγος e il μῦθος egizio è quello in cui Proclo scrive:

καὶ ἅπερ οἱ παλαιοί, φασί, θεολόγοι εἰς Ὅσιριν καὶ
Τυφῶνα ἀνήγαγον ἢ εἰς Διόνυσον καὶ Τιτᾶνας, ταῦτα ὁ
Πλάτων εἰς Ἀθηναίους καὶ Ἀτλαντίνους ἀναπέμπει δι'
εὐσέβειαν.

E le cose che gli antichi teologi riferivano a Osiride e a Tifone o a Dioniso e ai Titani, queste Platone le riferisce agli Ateniesi e agli Atlanti per rispetto religioso.⁸⁸

Tale affermazione pone esplicitamente in luce un legame tra il racconto atlantico e quello egizio, equiparato, qui come anche

⁸⁸ Cfr. Proclo, *In Platonis Timaeum Commentaria* I. 77.

nel *DIO*, alla vicenda di Dioniso e dei Titani⁸⁹. Chiaramente non

⁸⁹ Se Proclo parla di παλαιοὶ θεολόγοι, questo collegamento tra il μῦθος di Osiride e quello di Dioniso e dei Titani risale piuttosto indietro nel tempo. Festugière (cit., tomo I, p.112, n. 4) cita un passo del filosofo Ferecide di Siro – vissuto nel VI secolo a. C. – riportato da Origene di Alessandria (*Contro Celso* VI 42, cfr. Ferecide, fr. 4 D.): “Φερεκῦδην δὲ πολλῶι ἀρχαιότερον γενόμενον Ἡρακλείτου μυθοποιεῖν στρατεῖαν στρατεῖαι παραταττομένην καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Κρόνον ἀποδιδόναι, τῆς ἑτέρας δ’ Ὀφιονέα, προκλήσεις τε καὶ ἀμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖν, συνθήκας τε αὐτοῖς γίνεσθαι, ἴν’ ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγηνὸν ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δ’ ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν. τούτου δὲ τοῦ βουλήματός φησιν ἔχεσθαι καὶ τὰ περὶ τοὺς Τιτᾶνας καὶ Γίγαντας μυστήρια θεομαχεῖν ἀπαγγελλομένους, καὶ τὰ παρ’ Αἰγυπτίοις περὶ Τυφῶνος καὶ Ὠρου καὶ Ὀσίριδος.” “Ferecide, che è molto più antico di Eraclito, racconta di una spedizione militare schierata contro un’altra, e spiega che a capo dell’una era Crono, dell’altra Ofione [Ofione regnava sui Titani con Eurinome prima di Crono e Rea, che li detronizzarono e li precipitarono nell’Oceano (cfr. Apollonio Rodio, *Argonautica* I. 503- 506) o, secondo altri, nel Tartaro (cfr. Licofrone, *Alexandra* 1197)]. Egli narra le loro sfide e loro lotte, e i loro accordi, secondo i quali i vinti sarebbero caduti

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

è detto che sia stato Platone stesso a istituire tale collegamento. Secondo Proclo, infatti, Platone traspone i fatti di Osiride nel racconto atlantico δι' εὐσέβειαν, per rispetto religioso: questa, tuttavia, può rappresentare tanto l'idea originaria di Platone quanto un'interpretazione successiva, in ogni caso coerente con il pensiero platonico in merito alla tradizione mitologica.⁹⁰

nell'Oceano, mentre i vincitori che li avessero cacciati avrebbero posseduto il cielo. E dice che a questo disegno si attengono le dottrine segrete sui Titani e i Giganti che – si racconta – lottarono contro gli dei, e anche le dottrine segrete che ci sono presso gli Egizi su Tifone, Horos e Osiride.” Festugière (cit., tomo I, p. 112), in proposito, rimanda a *DIO* 54, 373 AC, in cui Plutarco parla dell'opposizione di Tifone nei confronti di Horos. Il parallelo con il mito di Dioniso e dei Titani si trova in *DIO* 35, 364 E- 365 B, mentre Osiride è identificato con Dionsio già in *DIO* 13, 356 B; peraltro tale identificazione pare di matrice più greca che egizia, cfr. Griffiths, cit., vol. II, note a *DIO* 13 e 35, pp. 309 e 129- 430.

⁹⁰ Festugière commenta: “δι' εὐσέβειαν, cioè per non attribuire agli dèi i crimini che queste storie raccontano”, cit., vol I, p. 113, n. 1. Cfr. anche *supra*, p. 10, nota 16. Profonda è la critica mossa da Platone nei confronti

Tuttavia è possibile che questo nesso fosse noto a Plutarco e che egli ne possa aver colto la suggestione anche attraverso la lettura di altri autori.

Nella *Bibliotheca historica* di Diodoro Siculo – che Plutarco utilizza ampiamente nel *DIO* – è riportato, a proposito di Atlantide, un racconto nel quale non solo compaiono i Titani, ma in cui è anche possibile evidenziare la presenza di alcuni elementi che mostrano una sorprendente corrispondenza con quelli del μῦθος del *DIO*⁹¹:

ὕστερον δὲ βουλομένην διαδόχους τῆς βασιλείας ἀπολιπεῖν υἱούς, Ὑπερίονι συνοικῆσαι τῶν ἀδελφῶν ἐνί, πρὸς ὃν οἰκειότατα διέκειτο. γενομένων δ' αὐτῇ δύο τέκνων, Ἥλιου καὶ Σελήνης, καὶ θαυματομένων ἐπί τε τῷ κάλλει καὶ τῇ σωφροσύνῃ, φασὶ τοὺς

del patrimonio mitico tradizionale (cfr., ad esempio, *Repubblica* 389 e- 392 a).

⁹¹ Cfr. Diodoro Siculo, *Bibliotheca historica*, III. 57, 3-5.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

ἀδελφούς ταύτη μὲν ἐπ' εὐτεκνία φθονοῦντας, τὸν δ' Ὑπερίονα φοβηθέντας μήποτε τὴν βασιλείαν εἰς αὐτὸν περισπάσῃ, πρᾶξιν ἐπιτελέσασθαι παντελῶς ἀνόσιον· συνωμοσίαν γὰρ ποιησαμένους τὸν μὲν Ὑπερίονα κατασφάξαι, τὸν δ' Ἥλιον ὄντα παῖδα τὴν ἡλικίαν ἐμβαλόντας εἰς τὸν Ἡριδανὸν ποταμὸν ἀποπνίξαι· καταφανοῦς δὲ γενομένης τῆς ἀτυχίας, τὴν μὲν Σελήνην φιλάδελφον οὔσαν καθ' ὑπερβολὴν ἀπὸ τοῦ τέγους ἑαυτὴν ῥίψαι, τὴν δὲ μητέρα ζητοῦσαν τὸ σῶμα παρὰ τὸν ποταμὸν σύγκοπον γενέσθαι, καὶ κατενεχθεῖσαν εἰς ὕπνον ἰδεῖν ὄψιν, καθ' ἣν ἔδοξεν ἐπιστάντα τὸν Ἥλιον παρακαλεῖν αὐτὴν μὴ θρηνεῖν τὸν τῶν τέκνων θάνατον· τοὺς μὲν γὰρ Τιτᾶνας τεύξεσθαι τῆς προσηκούσης τιμωρίας, ἑαυτὸν δὲ καὶ τὴν ἀδελφὴν εἰς ἀθανάτους φύσεις μετασχηματισθήσεσθαι θείᾳ τινὶ προνοίᾳ· ὀνομασθήσεσθαι γὰρ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἥλιον μὲν τὸ πρότερον ἐν οὐρανῷ πῦρ ἱερόν καλούμενον, σελήνην δὲ τὴν μήνην προσαγορευομένην.

Capitolo primo. I testi

In seguito [Basileia⁹²], volendo lasciare come successori dei figli, si unì in matrimonio a Iperione, uno dei suoi fratelli, con il quale era in rapporti di grandissima intimità. Essendole nati due figli di straordinaria bellezza e intelligenza, Helios e Selene, narrano che i suoi fratelli [i Titani⁹³], invidiosi per questa sua fortuna e temendo che Iperione prendesse per sé il potere, perpetrarono un turpe misfatto: ordita una congiura, trucidarono Iperione. Quanto a Helios, che era bambino, lo affogarono, gettandolo nel fiume Eridano. Quando il delitto divenne manifesto, Selene, che amava sommamente il fratello, si buttò da un tetto. La madre, mentre cercava il corpo lungo il fiume, svenne e, colta dal sonno, ebbe una visione, nella quale le sembrò che

⁹² Figlia di Urano, re degli Atlanti, “che abitano le regioni che si trovano presso l’Oceano e posseggono una terra felice”, cfr. *Bibliotheca historica* III. 56, 2.

⁹³ Cfr. Diodoro Siculo, *Bibliotheca historica* III. 56, 1-2.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Helios le stesse accanto e la esortasse a non piangere la morte dei figli, perché i Titani avrebbero pagato il giusto fio, mentre lui stesso e la sorella avrebbero assunto una natura immortale, per opera di una qualche provvidenza divina. Infatti il primo fuoco che nel cielo è detto “sacro” sarebbe stato chiamato ἥλιος, ossia sole, e σελήνη la luna.

In primo luogo va osservato che in entrambi i miti è presente l'elemento di un amore incondizionato tra fratello e sorella⁹⁴, che non è né il risultato dell'evoluzione di un sentimento né è generato da un incontro con l'altro, ma rappresenta un legame

⁹⁴ Quello di Iside e Osiride è un caso di unione tra sorella e fratello propriamente detti, sia che si segua la versione che li vede entrambi figli di Crono e Rea, sia quella che ritiene Iside figlia di Rea e Hermes e Osiride di Rea e Helios, entrambe riportate da Plutarco (cfr. DIO 12, 355 E- 356 A). Infatti nella tradizione egizia tutte e due le unioni sono considerate matrimoni tra fratello e sorella veri e propri. Cfr. Griffiths, cit., vol. II, p. 308, nota a DIO 12.

Capitolo primo. I testi

che esiste dal principio ed che è loro connaturato: Selene “è amante del fratello”, come Osiride e Iside si amano *fin dall’inizio*, anzi, si dice che “si amassero e che anche *prima* di nascere si unissero nell’oscurità del ventre materno”.⁹⁵ In particolare la forza di queste due unioni è tale che esse resistono al potere distruttore della morte: Iside, infatti, si

⁹⁵ Cfr. Diodoro, III. 57, 5: “τὴν μὲν Σελήνην φιλάδελφον οὔσαν καθ’ ὑπερβολὴν” e DIO 12: “Ἴσιν δὲ καὶ Ὅσιριν ἐρῶντας ἀλλήλων καὶ πρὶν ἢ γενέσθαι κατὰ γαστρὸς ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι.” Cfr. anche DIO 54, 373 C. Quella tra Osiride e Iside e tra Helios e Selene è un’unione tra fratello e sorella contrassegnata dalla bellezza degli amori degli eroi e delle eroine del mito: a differenza di altri celebri casi di matrimoni tra fratello e sorella, come quello di Zeus e Era, di Crono e Rea o, nella mitologia egizia, tra Nut e Geb (Rea e Crono in Plutarco, cfr. DIO 12, 355 E), essa è caratterizzata da un rapporto sereno tra i componenti della coppia. Anche l’adulterio commesso da Osiride con Nephtys, da cui nascerà Anubis, è frutto di un errore inconsapevole; d’altro canto la reazione di Iside è priva di gelosia: essa si fa infatti carico del fanciullo e lo alleva, rendendolo a sé fedele. (Cfr. DIO 14, 356 F).

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

unisce al defunto Osiride, concependo Harpocrates⁹⁶, mentre Selene si toglie la vita, per poi però godere col fratello della ricompensa preparata per loro dalla provvidenza divina. C'è poi il motivo del complotto ordito ai danni di Osiride da una parte e di Helios e di suo padre dall'altra. In entrambi i casi sia Tifone sia i Titani agiscono per φθόνος , ossia per invidia⁹⁷, e preparano una συνωμοσία, una congiura⁹⁸, che in un primo

⁹⁶ Cfr. *DIO* 19, 358 E: “τὴν δ’ Ἴσιν ἐξ Ὀσίριδος μετὰ τὴν τελευτὴν συγγενομένου τεκεῖν ἡλιτόμηνον καὶ ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις τὸν Ἄρποκράτην.” “Da Osiride, congiuntosi a lei dopo la morte, Iside partorì – prematuro e debole nelle membra inferiori – Harpocrates.”

⁹⁷ Cfr. Diodoro III. 57, 4: “φθονοῦντας”, “invidiosi” e *DIO* 27, 361 D: “δεινὰ μὲν ὑπὸ φθόνου καὶ δυσμενείας εἰργάσατο.” “Compì azioni terribili per invidia e malevolenza.”

⁹⁸ Cfr. Diodoro III. 57, 5: “συνωμοσίαν γὰρ ποιησαμένους”, “ordita una congiura” e *DIO* 13, 356 BC: “δόλον μηχανᾶσθαι συνωμότας ἄνδρας ἑβδομήκοντα καὶ δύο πεποιημένον καὶ συνεργὸν ἔχοντα βασίλισσαν ἐξ Αἰθιοπίας παροῦσαν.” “[Tifone] macchinò un tranello, con la complicità di settantadue congiurati e della regina dell’Etiopia.”

momento sembra regalare loro la vittoria: tuttavia essi pagheranno per la propria malvagità.⁹⁹ Non manca neppure il tema della ricerca del corpo di Osiride e di quello di Helios – gettati entrambi in un fiume¹⁰⁰ – che viene intrapresa in seguito alla rivelazione del delitto.¹⁰¹ Ultimo, ma non da meno,

⁹⁹ Cfr. Diodoro *Bibliotheca historica*, III. 57, 5: “τοὺς μὲν γὰρ Τιτᾶνας τεύξεσθαι τῆς προσηκούσης τιμωρίας.” “I Titani avrebbero pagato il giusto fio.” e *DIO* 27, 361D: “εἶτα δίκην ἔδωκεν· ἡ δὲ τιμωρὸς Ὀσίριδος ἀδελφὴ καὶ γυνὴ.” “Poi [Tifone] pagò il fio; vendicatrice fu la sorella e sposa di Osiride.”

¹⁰⁰ Cfr. Diodoro *Bibliotheca historica*, III. 57, 5: “τὸν δ’ Ἥλιον ὄντα παῖδα τὴν ἡλικίαν ἐμβάλοντας εἰς τὸν Ἡριδανὸν ποταμὸν ἀποπνίξαι.” “Helios, che era bambino, lo affogarono, gettandolo nel fiume Eridano” e *DIO* 13, 356C: “ἐπὶ τὸν ποταμὸν ἐξενεγκεῖν καὶ μεθεῖναι διὰ τοῦ Τανιτικοῦ στόματος εἰς τὴν θάλασσαν.” “Portarono [Osiride] al fiume e lì lo gettarono in direzione del mare attraverso la bocca Tanitica.”

¹⁰¹ Cfr. Diodoro, *ibid.*: “καταφανοῦς δὲ γενομένης τῆς ἀτυχίας...” “Quando il delitto divenne manifesto...” e *DIO* 14, 356 D: “Πρώτων δὲ τῶν τὸν περὶ Χέμμιν οἰκούντων τόπον Πανῶν καὶ Σατύρων τὸ πάθος αἰσθομένων καὶ λόγον ἐμβάλοντων περὶ τοῦ γεγονότος...”, “Per primi i

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

l'elemento della ricompensa dei protagonisti, che si concreta nel mutamento (cfr. μετασχηματισθήσεσθαι, μεταβαλόντες) della loro natura e nell'ottenimento del privilegio di un'esistenza divina.¹⁰²

Abbiamo visto come il racconto che Plutarco fa nel *DIO* s'intrecci quindi non solo con il mito del *Timeo* (che ne costituisce la base esegetica fondamentale) ma anche con il

Pani e i Satiri che vivevano intorno al Chemmis si accorsero del delitto e ne diffusero notizia..."

¹⁰² Cfr. Diodoro, *ibid.*: "ἐαυτὸν δὲ καὶ τὴν ἀδελφὴν εἰς ἀθανάτους φύσεις μετασχηματισθήσεσθαι." "Lui stesso e la sorella avrebbero assunto una natura immortale." e *DIO* 27, 361 E: "αὐτὴ δὲ καὶ Ὅσιρις ἐκ δαιμόνων ἀγαθῶν δι' ἀρετὴν εἰς θεοὺς μεταβαλόντες, ὡς ὕστερον Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος, ἅμα καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων οὐκ ἀπὸ τρόπου μεμιγμένους τιμὰς ἔχουσι, πανταχοῦ μὲν, ἐν δὲ τοῖς ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν δυνάμενοι μέγιστον." "Iside e Osiride da demoni buoni si mutarono in dèi in grazia della loro virtù, come in seguito Eracle e Dioniso, e non a torto hanno onori misti, insieme di dèi e di demoni, e sono assai potenti sulla terra e sotto terra."

discorso atlantico, il quale, oltre a essere intimamente connesso al *Timeo*, trova richiamo nelle vicende di Iside e Osiride, come si ricava da una parte dalla testimonianza di Proclo, che attribuisce tale legame già a Platone, e dall'altra dal confronto con le informazioni su Atlantide registrate da Diodoro. Una eco suggestiva, che può aver influenzato il Cheronese nel raccontare la sua versione del μῦθος egizio, inducendolo a dare rilevanza ad alcuni suoi aspetti piuttosto che ad altri.

Stabilite queste particolari corrispondenze tra le due opere, ci proponiamo dunque di mostrare, in questo lavoro, come Plutarco elabori il mito di Iside e Osiride avendo presente il racconto atlantico di *Timeo* e *Crizia*, e di indagare in tal senso alcune tematiche che costituiscono punti comuni alla narrazione platonica e a quella plutarchea: innanzi tutto la funzione del luogo d'origine delle due storie, ossia l'Egitto. In secondo luogo il problema del loro rapporto con la verità: in che senso il μῦθος del *DIO* e la vicenda di Atlantide sono *veri*? Dopo aver analizzato il ruolo della divinità femminile, Iside/ Atena, e la

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

sua rilevanza nello sviluppo dei fatti narrati, cercheremo infine di far luce sul significato di un tema originale e connotato da una forte presenza, che emerge tanto nel discorso atlantico quanto nel *DIO* e che si manifesta in entrambi i racconti come fattore di segno tendenzialmente negativo: quello del mare.

Capitolo secondo

I LUOGHI

Si può dire che nell'immaginario ellenico l'idea di un Egitto quale terra di antichissime tradizioni, custode di una sapienza arcana e misteriosa, nasce adulta. Già nell'*Odissea*, nel raccontare a Telemaco – giunto presso la reggia di Sparta in cerca di notizie del padre Odisseo – le peripezie vissute durante il suo ritorno da Ilio, Menelao si sofferma sulla propria avventura egizia, narrando l'incontro avuto con Proteo, il vecchio dio del mare, geloso detentore della conoscenza del futuro, la cui dimora si trova appunto presso l'isola di Faro.¹

Menelao accenna solo brevemente agli altri luoghi da lui toccati durante le proprie peregrinazioni: sebbene esotici e lontani – e perciò in grado di suscitare interesse – essi appaiono tuttavia

¹ Cfr. *Od.* IV, 332 e segg.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

semplici tappe di un itinerario nel quale una è la meta realmente significativa, cui è riservata una particolare attenzione. Anche il momento dell'arrivo in Egitto, d'altra parte, viene tratteggiato in modo assai conciso; a differenza di quanto accade in altre occasioni – quando, ad esempio, Odisseo racconta dell'approccio ad una qualche terra straniera – qui Omero sorvola quasi completamente sull'aspetto geografico- descrittivo, cui spesso egli invece indulge, al punto da dedicargli sezioni talvolta così ampie da abbandonare la semplice notazione geografica per addentrarsi nella resa del particolare tipica dell'ἔκφρασις.² Il *focus* è spostato sul punto di vista della peripezia cognitiva di Menelao: l'attenzione dell'ascoltatore viene calamitata dall'episodio-chiave dell'incontro con Proteo, dal tentativo dell'eroe di far propria una

² Cfr., ad esempio, la particolareggiata descrizione che Omero fornisce del paese dei Feaci e della reggia di Alcino in *Od.* VII, 80- 135.

conoscenza che è tanto infallibile³ quanto sfuggente, che il γέρον ἄλιος, il vecchio del mare, tenta di occultare senza posa mediante le molteplici trasformazioni del proprio corpo.

Da un lato la scarna essenzialità con cui Omero definisce l'ambientazione geografica sottolinea dunque, per contrasto, l'importanza degli avvenimenti narrati successivamente: ma essa getta soprattutto luce sul legame di familiarità che sussisteva, da

³ Proteo è definito “νημερτής” , “infallibile” per ben cinque volte in pochi versi (cfr. *Od.* IV, 349, 384, 401 e 542; inoltre cfr. anche *Ibidem* XVII, 140). In Omero il termine ricorre il più delle volte associato alla parola e al pensiero della divinità (di Zeus: cfr. *Il.* I, 514; di Elena: cfr. *Ibidem* 204; di Ermes: cfr. *Od.* I, 86 e *Ibidem* V, 30; di Calipso: cfr. *Ibidem.*, 300; di Circe: *Ibidem* XII, 112) o alla conoscenza profetica di Tiresia (*Od.* XI, 96 e 137) e delle anime dei defunti (*Ibidem* 148). Riferito a personaggi mortali esso da una parte esprime la necessità ardente di esser messi a parte di una verità inequivocabile, sottolineando l'emotività del momento (Ettore rivolto alle ancelle sulla sposa e il figlio: cfr. *Il.* VI, 376; Telemaco a Nestore sulla sorte del padre: cfr. *Od.* III, 101; Antinoo a Noemone su Telemaco: cfr. *Ibidem* IV, 642; Penelope a Euriclea su Odisseo: cfr. *Ibidem* XXIII, 35), dall'altra caratterizza le parole di uomini dotati di particolare saggezza (Menelao, reso edotto da Proteo: cfr. *Od.* III, 327 e *Ibidem* IV, 331; Odisseo: cfr. *Ibidem* XVII, 561).

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

vecchia data, tra la terra d'Egitto e il pubblico greco e che anche per tale ragione rende superflua la presenza di ulteriori particolari descrittivi.⁴ D'altra parte nell'episodio dell'incontro tra Menelao e Proteo è condensata l'essenza di quella che è la percezione greca dell'Egitto: nell'estrema vecchiezza del dio è incarnata la nozione dell'antichità di questa terra⁵, antichità che fa di essa il ricettacolo di ogni sapere. Ma dal racconto della strenua ricerca di Menelao emerge come ad essere radicata nell'uomo greco sia anche la

⁴ Le frequentazioni greche dell'Egitto erano molto antiche e risalivano già all'epoca micenea.

⁵ L'opinione prevalente nell'ambito culturale greco individuava in quello egizio il popolo più antico del mondo allora conosciuto, come, ad esempio, documentano sia Platone (cfr. *Timeo* 21 e e segg. e *Leggi* 656 d- 657 a), sia Aristotele (cfr. *Politica* 1329 b). Anche Erodoto è sensibile a questo argomento: egli infatti lo affronta immediatamente, nei primi paragrafi del λόγος egizio (cfr. *Storie* II, 2- 4). In questa sede lo storico assegna il primato dell'antichità ai Frigi, ma in seguito (cfr. *Ibidem* VII, 73) sembra considerare quest'ultimo un popolo più recente. Sempre nel secondo libro delle *Storie* egli sostiene che "gli Egizi [...] esistano da sempre, da quando esiste il genere umano." Cfr. *Storie* II, 15: "...Αἰγυπτίους δοκέω [...] αἰεὶ τε εἶναι ἐξ οὗ ἀνθρώπων γένος ἐγένετο."

Capitolo secondo. I luoghi

coscienza della necessità, per l'uomo d'eccezione, eroe o sapiente, di accedere a tale patrimonio di conoscenze⁶; coscienza cui si lega la consapevolezza della difficoltà di accedere ad una sapienza che, come simboleggia la natura sfuggente e metamorfica di Proteo, è, secondo quanto afferma Plutarco nella sezione iniziale del *DIO*,

per lo più celata in miti e in discorsi [...] come senza dubbio essi stessi [*scil.* gli Egizi] sottolineano, collocando opportunamente davanti ai templi le sfingi, in quanto la loro teologia si basa su una sapienza enigmatica.⁷

⁶ Tale urgenza è fortemente avvertita anche da chi, come Erodoto o il suo predecessore Ecateo di Mileto, rivolge il suo interesse all'Egitto allo scopo di documentarne gli aspetti più propriamente geografici ed etnografici: "entrambi [*scil.* Ecateo ed Erodoto] avevano sentito la necessità di recarsi in quel paese non solo per poterne descrivere l'aspetto fisico, ma anche per interrogare i sapienti sacerdoti egiziani." (Cfr. F. Cordano, *La geografia degli antichi*, Roma- Bari, Laterza, 1992, p. 57).

⁷ *DIO* 9, 354C.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Commenta Dario Del Corno:

La seduzione dell'Egitto attrarrà poi tanti altri Greci, e sarebbe lungo ricordare i nomi e i casi di tutti: bastano tre grandissimi, Pitagora, Erodoto e Platone. Gli obiettivi potevano essere diversi: raccontare il paese, la gente, le usanze, oppure studiare i sensi reconditi di una sapienza che si intuiva tanto più profonda quanto più arcana. Ma comune a tutti era la convinzione che la grande terra d'oltremare serbava, e avrebbe potuto dischiudere, una via di conoscenza eterna, e insieme nuova per la Grecia chiamata a divenire la luce dell'umano progresso in scienza e coscienza.⁸

L'esperienza-modello di Menelao mostra altresì quanto questo processo di acquisizione di sapienza sia subordinato a un intervento di mediazione, necessario per gettar luce su

⁸ Cfr. Plutarco, *Iside e Osiride*, a c. di D. Del Corno, cit., p. 12.

Capitolo secondo. I luoghi

ciò che altrimenti resterebbe avvolto nell'oscurità: e così la figlia di Proteo, la ninfa Eidotea⁹, offre all'eroe la chiave per accedere alla tanto sospirata e salvifica conoscenza.¹⁰

Dopo Menelao, molti illustri rappresentanti della greicità – poeti e filosofi, eroi del mito e personaggi storici – visitarono la terra dei faraoni in differenti circostanze e modalità.¹¹ Tuttavia l'atteggiamento

⁹ Eidotea, altrimenti nota come Teonoe, come i suoi due nomi sembrano suggerire, è divinità profetica. Cfr. Euripide, *Elena* 1 e segg.: “Πρωτεύς [...] / τίκτει δὲ τέκνα δισσὰ τοῖσδ’ ἐν δώμασιν, / Θεοκλύμενον [...] εὐγενῆ τε παρθένον / Εἰδώ, τὸ μητρὸς ἀγλαΐσμ’, ὅτ’ ἦν βρέφος· / ἐπεὶ δ’ ἐς ἤβην ἤλθεν ὠραίαν γάμων, / καλοῦσιν αὐτὴν Θεονόην· τὰ θεῖα γὰρ / τὰ τ’ ὄντα καὶ μέλλοντα πάντ’ ἠπίστατο, / προγόνου λαβοῦσα Νηρέως τιμὰς πάρα.” “Proteo [...] generò due figli in queste case, Teoclimeno [...] e una nobile fanciulla, orgoglio di sua madre, detta Eidotea da piccola. Una volta cresciuta e giunta in età da marito, la chiamarono Teonoe: essa infatti conosceva tutto, e il presente e il futuro, perché possedeva un sapere divino, dono del padre Nereo.”

¹⁰ Cfr. *Od.* IV. 363 e segg.

¹¹ Cfr. la raccolta di viaggi stilata da T. Hopfner, *Orient und griechische Philosophie in Beihefte zum alten Orient*, 4, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1925; per

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

greco nei confronti del mondo egizio rimane il medesimo. La nozione dell'antichità del patrimonio sapienziale egizio ingenera nell'uomo greco un senso di rispetto verso questa cultura, una sorta di ossequio che gli suggerisce la necessità di appropriarsene, come Menelao, attraverso la parola della divinità stessa, mediante all'osservanza di un preciso rituale o, come Solone, con l'aiuto dei sacerdoti o ancora, come sostiene Plutarco, grazie all'ausilio della filosofia.¹²

D'altra parte il sentimento di venerazione, così profondamente radicato, innesca un altro meccanismo: nozioni squisitamente elleniche si trovano infatti a essere immesse nel solco della tradizione egizia. Viene così soddisfatto il comune assunto secondo il quale i prodotti di una cultura più recente sono

una panoramica storica dei contatti tra i Greci e l'Egitto cfr. A. B. Lloyd, *Herodotus, Book II: Introduction*, Leiden, Brill, 1975, pp. 1 e segg.

¹² Cfr. *DIO* 3, 352 C: "...è degno seguace di Iside solo colui che, avendo avuto parte in modo legittimo dei miti e dei riti riguardanti queste divinità [*i.e.* Iside e Osiride], ricerca mediante l'ausilio della filosofia la verità in essi contenuta."

Capitolo secondo. I luoghi

necessariamente frutto di una più antica sapienza: in tale ottica, i viaggi dei Greci in terra d'Egitto costituiscono l'occasione in cui tale importazione immaginaria di civiltà trova spazio concreto e in cui, in certo qual modo, il pensiero ellenico paga il suo debito di riconoscenza alla cultura egizia, sicché è alle volte essa stessa a beneficiare della creatività intellettuale greca.¹³ Viceversa, è anche vero che questo genere di attribuzione si rivela uno strumento prezioso per nobilitare e conferire valore e credibilità a tutto ciò che ricade nel raggio di influenza di una sapienza universalmente riconosciuta e documentata sin dai tempi più remoti.

Anche Platone e Plutarco non ignorano le potenzialità che derivano da un accorto impiego di siffatto espediente. Entrambi, inoltre, sembrano aver avuto l'occasione di entrare in contatto con il mondo egizio; tuttavia se la notizia di un soggiorno egiziano del

¹³ Cfr. A. B. Lloyd, *Herodotus, Book II: Introduction*, cit., pp. 49 e segg.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Cheronese è storicamente accertata¹⁴, lo stesso non si può affermare nel caso di Platone, per il cui viaggio in terra d'Egitto abbiamo unicamente testimonianze piuttosto tarde. La notizia più antica proviene da un passo di Diogene Laerzio nel quale appunto si racconta che il filosofo si recò in quei luoghi dopo aver fatto tappa in Italia meridionale e forse a Cirene.¹⁵ Non ci addentreremo

¹⁴ Per quanto concerne la presenza di Plutarco in Egitto cfr. *supra*, Introduzione, p. 2, nota 6.

¹⁵ Secondo Diogene Laerzio (cfr. *Vitae philosophorum* III 6- 7), che si rifà alla testimonianza di Ermodoro di Siracusa (membro dell'Accademia, che conobbe Platone), Platone si sarebbe recato in Egitto dopo la morte di Socrate, dunque dopo il 399 a. C., nell'ambito di una serie di pergrinazioni che lo portarono prima in Italia meridionale , poi probabilmente a Cirene e in seguito, appunto, in Egitto. Lì il filosofo sarebbe stato accompagnato, sempre secondo Diogene, da Euripide, il che è impossibile, in quanto il tragico era morto nel 406 a. C., ossia ben prima del presunto soggiorno in Egitto. Inoltre, mentre del viaggio in Italia è Platone stesso a far menzione nella *Lettera VII* (cfr. 388 a- c), la notizia del soggiorno egiziano sembra comparire solo in Diogene, che segue Ermodoro. Se il racconto di Diogene non sembra essere del tutto attendibile, il viaggio in Egitto rende in ogni modo testimonianza di una

Capitolo secondo. I luoghi

ora nella questione dell'attendibilità o meno di tali informazioni: quand'anche si sollevassero dubbi sull'effettiva storicità del presunto viaggio di Platone, rimane innegabile il fatto che egli, in più di una occasione, mostra di possedere con la cultura egizia una consuetudine tale da permettergli di farvi riferimento con disinvoltura in punti chiave di alcuni suoi scritti.

Già nel *Fedro* (274 c) si possono rinvenire tracce di questo particolare tipo di rapporto: celebre è infatti è la sezione del dialogo nella quale Socrate, in procinto di introdurre il fondamentale nodo tematico del confronto tra oralità e scrittura, dà inizio al suo ragionamento narrando a Fedro il mito dell'invenzione della scrittura ad opera del dio Theuth. Nella *Repubblica* stessa è dato riscontrare affinità tra la struttura sociale propria del nuovo sistema politico auspicato da Platone e quella

tradizione che stabilisce un solido legame culturale tra l'Egitto e i sapienti greci. Cfr. F. Trabattoni, *Platone*, cit. pp.17-19

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

delle caste egiziane.¹⁶ Non mancano altri accenni platonici al mondo egizio, talvolta anche in senso non esclusivamente positivo¹⁷, a dimostrazione del fatto che la ricezione e l'impiego di

¹⁶ Nell'affermazione di Isocrate “καὶ πρὸς τὴν σύνταξιν, δι’ ἧς τὴν τε βασιλείαν καὶ τὴν ἄλλην πολιτείαν διαφυλάττουσιν, οὕτω καλῶς ἔχοντας ὥστε καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων λέγειν ἐπιχειροῦντας καὶ μάλιστα εὐδοκιμοῦντας τὴν ἐν Αἰγύπτῳ προαιρεῖσθαι πολιτείαν ἐπαινεῖν, καὶ Λακεδαιμονίους μέρος τι τῶν ἐκεῖθεν μιμουμένους ἄριστα διοικεῖν τὴν αὐτῶν πόλιν”, “[gli Egizi] anche per quel che concerne il sistema con cui preservano sia la regalità sia il resto delle istituzioni politiche riscuotono tanto favore che i filosofi che si occupano di questi argomenti, e godono di grande stima, prediligono la costituzione egizi: gli Spartani, d’altro canto, poiché in parte la imitano, governano ottimamente la loro città” (cfr. *Busiride* 17) è naturale intravedere un’allusione alla *Repubblica* platonica, anche per il successivo accenno alla costituzione di Sparta, di cui Platone aveva un’alta opinione. Tuttavia tale collegamento non può essere istituito con piena sicurezza, non essendo possibile datare con precisione la composizione delle due opere: il *Busiride* fu infatti redatto approssimativamente tra il 390 e il 385 a. C. (cfr. *Busiris* in *Isocrates, Volume III, with an English translation* by L. Van Hook, Cambridge-MA, Harvard University Press and London, W. Heinemann, 1986, p. 101), la *Repubblica* tra il 390 e il 360 a. C.

¹⁷ Ad esempio, in *Repubblica* 435 e- 436 a Platone critica la bramosia degli Egizi: “γελοῖον γὰρ ἂν εἴη εἶ τις οἰηθείη τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν

spunti provenienti da questo universo culturale non avvengono, nel caso di Platone, nel segno di un acritico assorbimento di una

ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέναι, οἱ δὴ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν, οἷον οἱ κατὰ τὴν Θράκην τε καὶ Σκυθικὴν καὶ σχεδόν τι κατὰ τὸν ἄνω τόπον, [...] ἢ τὸ φιλοχρήματον τὸ περὶ τοὺς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἤκιστα.” “Sarebbe ridicolo credere che la passionalità non sia generata nelle città dai privati cittadini, i quali ne hanno in sé la causa, come nel caso di Traci, Sciti e dei popoli del nord in genere; [...] o l’amore per il denaro, nel caso di Fenici ed Egizi in particolare, si potrebbe dire.” Il termine φιλοχρήματον potrebbe essere qui usato nel senso di ἐπιθυμητικόν: cfr. *Repubblica* 580 e, *Fedone* 68 c, 82 c e *Leggi* 747 c, in cui egli afferma che per qualche motivo l’educazione basata sulla matematica ha sviluppato nei Fenici e negli Egizi più la furbizia che la saggezza. Un altro esempio è in *Leggi* 953 e: “τούτοις δὴ τοῖς νόμοις ὑποδέχεσθαί τε χρὴ πάντας ξένους τε καὶ ξένας ἐξ ἄλλης χώρας καὶ τοὺς αὐτῶν ἐκπέμπειν, τιμῶντας ξένιον Δία, μὴ βρώμασι καὶ θύμασι τὰς ξενηλασίας ποιουμένους¹, καθάπερ ποιοῦσιν νῦν θρέμματα Νείλου, μηδὲ κηρύγμασιν ἀγροίσις.” “Bisogna che secondo queste leggi accolgano tutti gli ospiti, uomini e donne, provenienti da una terra straniera e facciano uscire i propri cittadini, onorando Zeus Ξένιος, non allontanando gli ospiti per via di abitudini alimentari e usi sacrificali, come fanno ora i figli del Nilo, né con proclami incivili.” Forse l’impiego dell’avverbio νῦν, “ora”, può far pensare che Platone si riferisca a usi introdotti in epoca recente, mostrando così di essere aggiornato sugli sviluppi dei costumi egizi.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

concezione stereotipata. Essi sono bensì il portato di una elaborazione personale e consapevole, basata sulla coscienza del fatto che il richiamo all'antico Egitto esercitava sull'uomo greco un fascino intenso e particolare.

Nella sezione iniziale del *Timeo*, inoltre, il filosofo ricorda per bocca di Crizia come Solone avesse appreso dell'esistenza e delle vicende dell'Atene antediluviale e di Atlantide da un sacerdote egizio (di cui nel *Crizia* viene fatta menzione assai brevemente, quando Platone parla delle "cose dette allora dai sacerdoti e poi da Solone"¹⁸) durante il suo soggiorno in Egitto, soggiorno che ebbe grande eco nell'antichità e del quale esistono numerose testimonianze. D'altra parte Platone poteva vantare una discendenza dal γένος di Solone: come egli rammenta sia nel *Timeo* (20 e) sia nel *Carmide* (157 e- 158 a), Dropide, parente e

¹⁸ "τά ποτε ῥηθέντα ὑπὸ τῶν ἱερέων καὶ δεῦρο ὑπὸ Σόλωνος", cfr. *Crizia* 108 d.

intimo di Solone, fu il padre di Crizia il Vecchio e nonno di Crizia il Giovane, suo zio da parte di madre. Tali vincoli di parentela fanno sì che il filosofo si inserisca di diritto in una tradizione sia familiare sia sapienziale di contatti con l'Egitto, in quanto Solone rappresentava non solo un illustre antenato, il cui viaggio in Egitto era celebre nell'antichità¹⁹, ma anche la figura del sapiente

¹⁹ La tradizione vuole che Solone – dopo aver introdotto ad Atene importanti riforme al fine di attenuare i conflitti sociali e prevenire i pericoli della στάσις e della tirannide – volendo evitare di esser costretto ad abrogare le leggi appena promulgate, si sia allontanato da Atene per circa un decennio, nel corso del quale compì alcuni viaggi, tra i quali quello in Egitto, come racconta ad esempio Plutarco, *Vita di Solone* 25, 4- 5 e 26. Studiosi come A. B. Lloyd sono scettici circa la storicità di questo viaggio e argomentano la propria opinione facendo riferimento alla tendenza, sviluppatasi in ambiente greco, di impreziosire il *curriculum* di importanti personalità con la notizia di un loro viaggio in Egitto. Oltre ad alcuni anacronismi presenti nella testimonianza più antica, ossia quella di Erodoto (*Storie* I. 30 e II. 177), essi fanno leva sul fatto che i dettagli riguardanti il viaggio di Solone compaiono solo nelle fonti più recenti. Vi sono tuttavia altrettante buone ragioni per dar credito alla tradizione: la testimonianza erodotea appartiene ad un'epoca relativamente di poco posteriore a quella soloniana e perciò più facilmente in grado di conservare un ricordo preciso degli eventi. Gli anacronismi sono

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

greco²⁰, dell'uomo d'eccezione ellenico che nella terra dei faraoni va alla ricerca di un sapere millenario, meticolosamente custodito nei templi da una antica tradizione sacerdotale.

È nel solco di questa tradizione che Platone prepara, nella sequenze iniziali del *Timeo*, il terreno su cui costruire il proprio racconto atlantico. Già nella *Repubblica*, come accennato prima, egli sembra almeno parzialmente ispirarsi al sistema sociale che vigeva nell'antico Egitto. Nel caso dell'Ἀτλαντικὸς λόγος il filosofo va oltre. Egli non trae semplicemente spunto da caratteri tipici della civiltà egizia per plasmare altre realtà – ossia quelle dell'Atene preistorica e del regno di Atlantide – e per conferire

inoltre molto frequenti in Erodoto, ma ciò non pregiudica necessariamente la validità delle sue informazioni. Si può aggiungere che, come fece in occasione della sua visita a Cipro, sulla quale non è stato sollevato pressoché alcun dubbio, Solone stesso compose un poema sull'Egitto, di cui abbiamo traccia in Plutarco, *Vita di Solone* 26.

²⁰ Solone viene concordemente annoverato dalle fonti antiche in quel gruppo di personalità, storiche e leggendarie, appartenenti alla Grecia arcaica, note alla tradizione con il nome di Sette Sapienti.

loro, in tal modo, attrattiva e dignità maggiori agli occhi del lettore, mettendo l'organizzazione socio-politica dell'Atene preistorica in esplicito rapporto con il sistema delle caste egiziane.²¹ Ma, nel fare ciò, Platone compie anche una complessa e raffinata operazione culturale e letteraria. Da un lato, infatti, quando riecheggia l'argomento dell'organizzazione della società a quella egizia, egli cita in primo luogo se stesso: il modello costituzionale che Socrate, nel preludeo del *Timeo*, vorrebbe vedere in azione e che in seguito viene paragonato chiaramente a quello egizio, non può non ricordare lo stato ideale descritto nella *Repubblica*. La presenza di questo modello, tuttavia, non è, come è stato spesso osservato²², funzionale all'introduzione dell'argomento politico nel *Timeo*. Essa, piuttosto, concorre alla definizione della possibilità di riutilizzare tale modello in un diverso contesto, mediante l'inserimento dello stesso nel filone

²¹ Cfr. *Timeo* 24 b.

²² Cfr. Platone, *Timeo*, a c. di G. Lozza, Milano, Mondadori, 1994, pp. XI-XII.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

non politico ma documentario rappresentato dalle *Storie* erodotee (cfr. II, 164- 168) e dal *Busiride* isocrateo (cfr. cap. 15 e segg.), che costituivano non solo i due scritti più noti (e forse più facilmente reperibili) in cui le caratteristiche della società egizia erano illustrate con ricchezza di particolari, ma anche l'esempio di due generi, quello storico erodoteo e quello encomiastico dell'orazione isocratea, che trovano entrambi riscontro nell'ambizioso progetto di Platone. Quello di Crizia è infatti il racconto di un avvenimento storico (*Timeo*, 23 a e segg.; 26 e), che svolge allo stesso tempo un compito celebrativo:

πρὸς δὲ Κριτίαν τὸν ἡμέτερον πάππον εἶπεν, ὡς ἀπεμνημόνευεν αὐτὸς πρὸς ἡμᾶς ὁ γέρον, ὅτι μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τῆσδ' εἶη παλαιὰ ἔργα τῆς πόλεως ὑπὸ χρόνου καὶ φθορᾶς ἀνθρώπων ἠφανισμένα, πάντων δὲ ἐν μέγιστον, οὗ νῦν ἐπιμνησθεῖσιν πρέπον ἂν ἡμῖν εἶη σοί τε ἀποδοῦναι χάριν καὶ

Capitolo secondo. I luoghi

τὴν θεὸν ἅμα ἐν τῇ πανηγύρει δικαίως τε καὶ ἀληθῶς οἰόνπερ
ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν.

A mio nonno Crizia [suo padre Dropide] disse – come poi il vecchio raccontò a noi – che grandi e mirabili imprese compiute anticamente da questa città erano state cancellate dal tempo e dalla scomparsa degli uomini. Di tutte queste una fu la più grande: e sarebbe forse giusto che noi che l’abbiamo ricordata la narrassimo, per ricambiare te [*scil.* Socrate] e per tessere davvero il giusto elogio della dea [Atena] nel giorno della sua festa pubblica, come se elevassimo un inno.²³

È interessante notare come il filosofo sottolinei il proprio intento oltre che attraverso l’evidenza fornita dalle affinità contenutistiche tra la sua versione e il quadro tracciato da queste due opere anche mediante specifiche riprese lessicali. La

²³ Cfr. *Timeo* 20 e- 21 a. A questo proposito, cfr. anche *Ibidem* 26 e.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

rappresentazione platonica di Atlantide, ad esempio, mutua diverse espressioni da quella dell’Egitto offerta da Isocrate, soprattutto per quanto concerne la descrizione del territorio. Essendo il *Busiride* databile tra il 390 e il 385 a. C.²⁴, ed essendo la redazione del *Crizia* collocabile nel ventennio che va dal 367 al 347 a. C.²⁵, non è del resto improbabile che Platone abbia avuto modo di conoscere il testo isocrateo, tenendolo poi presente nella redazione del *Crizia*. In particolare, è interessante notare la somiglianza tra la descrizione del Delta del Nilo (*Busiride* 13- 14 e 31) e quella del nucleo originario di Atlantide, creato da Poseidone. Qui Platone dice che il dio circonda il cuore dell’isola con cinte di mare e terra, rendendola inaccessibile all’uomo e ricca di ogni bene:

²⁴ Cfr. *supra*, p. 72, nota 16.

²⁵ Il *Crizia* viene solitamente collocato tra i cosiddetti “dialoghi della vecchiaia”, ossia composti all’epoca del secondo viaggio in Sicilia (387 a. C., anno della morte di Dionigi il Vecchio) e durante il periodo che segue il definitivo ritorno di Platone ad Atene (cfr. F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 28).

Capitolo secondo. I luoghi

ποιῶν εὐερκῆ περιρρήγνυσιν κύκλω, θαλάττης γῆς τε ἐναλλάξ
ἐλάττους μείζους τε περὶ ἀλλήλους ποιῶν τροχούς, [...] ὥστε
ἄβατον ἀνθρώποις εἶναι [...]. αὐτὸς δὲ τήν τε ἐν μέσῳ νῆσον
οἷα δὴ θεὸς εὐμαρῶς διεκόσμησεν, ὕδατα μὲν διττὰ ὑπὸ γῆς
ἄνω πηγαῖα κομίσας, [...] τροφήν δὲ παντοίαν καὶ ἰκανὴν ἐκ
τῆς γῆς ἀναδιδούς.

costruì intorno una fortificazione, alternando cinte di mare e due
di terra [...] in modo che fosse inaccessibile all'uomo. [...] Egli
stesso poi adornò la parte centrale dell'isola con facilità, come è
potere di un dio. Fece scaturire dal suolo due sorgenti [...] e dalla
terra fece produrre ogni genere di nutrimento, in abbondanza.²⁶

Allo stesso modo, il Nilo circonda il Delta come con mura
immortali, trasformandolo in un'isola felice. "...ἀθανάτῳ δὲ
τείχει τῷ Νείλῳ τετειχισμένην.", "...circondata dalle immortali

²⁶ Cfr. *Crizia*, 113 d- e.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

mura del Nilo", si legge in *Busiride* 12. Più avanti Isocrate continua:

Εἰς τοσαύτην δ' ὑπερβολὴν εὐδαιμονίας ἤκουσιν ὥστε τῇ μὲν ἀρετῇ καὶ τῇ φύσει τῆς χώρας καὶ τῷ πλήθει τῶν πεδίων ἡπειρον καρποῦνται, τῇ δὲ τῶν περιόντων διαθέσει καὶ τῇ τῶν ἐλλειπόντων κομιδῇ διὰ τὴν τοῦ ποταμοῦ δύναμιν νῆσον οἰκοῦσιν· κύκλω γὰρ αὐτὴν περιέχων καὶ πᾶσαν διαρρέων πολλὴν αὐτοῖς εὐπορίαν ἀμφοτέρων τούτων πεποίηκεν.

[Gli Egizi] hanno raggiunto una condizione di vita talmente felice che, per la qualità del suolo e la vastità dei campi raccolgono i frutti di un continente. Riguardo alla disposizione del *surplus* e all'importazione di ciò che manca, è come se essi, grazie alle possibilità offerte dal fiume, abitassero un'isola: il Nilo, infatti,

Capitolo secondo. I luoghi

circondando la terra e scorrendovi attraverso, ha prodotto mezzi abbondanti per entrambe le cose.²⁷

Sempre a questo proposito, si può sottolineare l'uso, sia da parte di Platone che da parte di Isocrate, del verbo περιρρήγνυμι per descrivere la funzione delle acque, un impiego forse mutuato dal passo nel quale Erodoto parla del Delta del Nilo.²⁸

D'altro lato, nello svolgere l'operazione culturale cui abbiamo accennato in precedenza, Platone si muove su una scala più ampia: egli non si limita infatti a reperire materiali sull'Egitto trasmessi da fonti greche. Come suggerisce in un suo articolo J. Gwyn Griffiths, la storia di Atlantide, pur non derivando *in toto* dal mondo egizio, racchiude parecchi temi che possono essere posti in relazione con questo retroterra. È il caso, ad esempio,

²⁷ Cfr. *Busiride* 14.

²⁸ Cfr. *Storie* II. 16. Cfr. inoltre *Busiride* 31: "...τόν τε Νεῖλον περὶ τὴν χώραν περιέρρηξεν.", "[Busiride] fece circondare la terra dal Nilo."

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

della descrizione idillica dell'opulenza di Atlantide, che trova una notevole corrispondenza con quella di un'altra "isola sacra" di cui abbiamo notizia in un testo risalente alla XII Dinastia, noto come *Il racconto del naufrago*. Griffiths pone inoltre l'accento sulla struttura governativa dell'isola di cui parla Crizia, per molti versi simile a quello vigente nell'Antico e nel Medio Regno, sull'importanza del sistema di irrigazione caratteristico di Atlantide, più simile a quello egizio che non a quello di matrice assiro- babilonese e, non da ultimo, sull'aspetto dell'origine divina dei re atlantici: le condizioni della loro procreazione (in un luogo sacro, all'interno del palazzo reale) riecheggiano infatti elementi della teologia del Nuovo Regno.²⁹

Ma quel che forse colpisce maggiormente è che Platone, consapevole del valore intrinseco e indiscutibile che possedeva la

²⁹ Cfr. J. Gwyn Griffiths, *Atlantis and Egypt*, in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 34, n. 1, 1st Qtr., Stuttgart, Franz Steiner, 1985, pp. 3-28.

Capitolo secondo. I luoghi

testimonianza fornita da un membro della casta sacerdotale egizia, fa esplicitamente del prestigio proprio di una cultura nobile e millenaria come quella dell'antico Egitto il garante inoppugnabile dell'effettiva esistenza della realtà da lui creata, servendosene come strumento in grado di consolidare il suo sforzo creativo .

Commenta a questo proposito Proclo:

ὅς δὴ καὶ σκώπτεσθαι μὲν φησιν αὐτὸν ὑπὸ τῶν τότε, ὡς οὐκ αὐτὸν ὄντα τῆς πολιτείας εὐρετήν, ἀλλὰ μεταγράψαντα τὰ Αἰγυπτίων· τὸν δὲ τοσοῦτον ποιήσασθαι <τὸν> τῶν σκωπόντων λόγον, ὥστε ἐπὶ Αἰγυπτίους ἀναπέμψαι τὴν περὶ Ἀθηναίων καὶ Ἀτλαντίνων ταύτην ἱστορίαν, ὡς τῶν Ἀθηναίων κατὰ αὐτὴν ζησάντων ποτὲ τὴν πολιτείαν· μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ προφήται φησι τῶν Αἰγυπτίων ἐν στήλαις ταῖς ἔτι σφζομέναις ταῦτα γεγράφθαι λέγοντες.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Crantore sostiene che Platone veniva deriso dai suoi contemporanei poiché, a loro avviso, non era il vero inventore del sistema politico da lui illustrato, ma l'aveva copiato dagli Egizi; e che egli teneva le parole dei suoi detrattori in una considerazione tale da chiamare in causa gli Egizi a proposito della storia degli Ateniesi e degli Atlantidi, facendo raccontare loro che gli Ateniesi avevano vissuto in passato secondo quel sistema politico. Lo testimoniano i profeti degli Egizi, ribadisce Platone [cfr. *Timeo*, 23 a], quando affermano che queste cose sono state iscritte sulle stele che sono conservate ancora oggi.³⁰

Abbiamo visto come, pur essendo il rapporto diretto di Platone con l'Egitto scarsamente confermato dalle testimonianze

³⁰ Cfr. Proclo, *In Platonis Timaeum Commentaria* I, 76. Festugière (cit., tomo I, p. 111, nota 2) sottolinea il fatto che Platone si serva dei sacerdoti egizi come garanti di quanto egli afferma integrando la propria traduzione dell'espressione "ὡς τῶν Ἀθηναίων κατὰ αὐτὴν ζησάντων ποτὲ τὴν πολιτείαν" con l'aggiunta dell'avverbio "davvero" (*réellement*).

Capitolo secondo. I luoghi

storiche, il filosofo tuttavia mostri una consuetudine crescente con la cultura di questo paese, accogliendola nella sua opera non quale elemento puramente esornativo, ma, al contrario, quale componente di rinforzo, funzionale ai propri intenti.

Rispetto a quanto si può affermare nel caso di Platone, l'esperienza concreta che Plutarco ebbe dell'Egitto è, come accennato in precedenza, storicamente accertata³¹. Sebbene il suo rapporto con quel mondo appaia – a un primo sguardo – assai mediato, costruito soprattutto sulla frequentazione di testi storici e letterari, “non si può escludere che in altri casi alla base delle sue informazioni stesse un più diretto rapporto, nei luoghi stessi dove viveva.”³²

³¹ Cfr. *supra*, cap. I, p. 4, nota 6.

³² Cfr. Plutarco, *Iside e Osiride*, cit., p. 50. La familiarità di Plutarco con l'Egitto può essere stata favorita, oltre che dall'esperienza di viaggio, dalla frequentazione del maestro Ammonio, di origini egiziane, nonché da contatti maturati in Grecia con la religione egizia, della cui presenza sono state trovate tracce anche a Cheronea.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Forse è anche per questo motivo che il Cheronese più volte attinge a questo universo, lontano nello spazio e nel tempo eppure altrettanto dotato di un potere in grado di estendere la sua influenza nella contemporaneità dell'autore stesso. L'antico Egitto si staglia infatti sullo sfondo di alcuni momenti topici all'interno della sterminata e variegata produzione plutarchea: non si tratta tanto dell'Egitto greco-romano, dunque, la cui presenza in Plutarco risponde all'esigenza di riprodurre il contesto storico e geografico di fatti narrati, ad esempio, nelle *Vite*³³, quanto di quello, più remoto e misterioso, che riporta al regno dei faraoni.

Un esempio dell'emergere di questa ambientazione suggestiva può essere ravvisato negli affascinanti episodi, riportati nel *De Defectu Oraculorum*, dell'annuncio della morte del dio Pan e successivamente del discorso del barbaro sulla riva del

³³ È il caso, ad esempio, delle *Vite* di Pompeo, Cesare e Antonio, nelle quali si trovano riferimenti di carattere storico, geografico ed etnografico relativi al periodo degli eventi narrati o ad esso vicini.

Capitolo secondo. I luoghi

Mar Rosso.³⁴ Questo scritto plutarco, concepito in forma dialogica e narrato in prima persona da Lampria, fratello del Cheronese, vede confrontarsi i diversi interlocutori sulle ragioni del mutismo e della scomparsa degli oracoli. I due racconti si inseriscono in un momento decisivo della conversazione, ossia quando Plutarco avanza, per bocca di uno dei personaggi, il teologo Cleombroto, la propria personale interpretazione, basata sulla trasposizione sul piano religioso della teoria platonica dei démoni, per cui le divinità oracolari sarebbero in realtà δαίμονες, e allo stesso tempo sulla credenza nella natura mortale di tali entità. Le argomentazioni filosofiche portate a sostegno dell'originale tesi plutarca vengono suffragate e valorizzate dall'autore con l'introduzione della testimonianza di eventi fuori dal comune, la cui straordinarietà, preparata da un'accurata ambientazione, non va a scapito della credibilità. Forse non è un

³⁴ Cfr. Plutarco, *De Defectu Oraculorum* 17, 419 B- D e *Ibidem* 21, 421 A- E.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

caso che in entrambi gli episodi ad essere chiamato in causa sia proprio l'Egitto, con la sua carica di mistero e le sue verità nascoste. La notizia della morte di Pan giunge all'improvviso, durante un tranquillo viaggio per mare:

οὗτος ἔφη ποτὲ πλέων εἰς Ἰταλίαν ἐπιβῆναι νεῶς ἐμπορικὰ χρήματα καὶ συχνοὺς ἐπιβάτας ἀγούσης· ἐσπέρας δ' ἤδη περὶ τὰς Ἐχινάδας νήσους ἀποσβῆναι τὸ πνεῦμα, [...]· ἐξαίφνης δὲ φωνὴν ἀπὸ τῆς νήσου τῶν Παξῶν ἀκουσθῆναι, Θαμοῦν τινος βοῆ καλοῦντος, ὥστε θαυμάζειν. ὁ δὲ Θαμοῦς Αἰγύπτιος ἦν κυβερνήτης οὐδὲ τῶν ἐμπλεόντων γνώριμος πολλοῖς ἀπ' ὀνόματος. δις μὲν οὖν κληθέντα σιωπῆσαι, τὸ δὲ τρίτον ὑπακοῦσαι τῷ καλοῦντι· κάκεῖνον ἐπιτείνοντα τὴν φωνὴν εἰπεῖν “ὅποταν γένη κατὰ τὸ Παλῶδες, ἀπάγγελον ὅτι Πὰν ὁ μέγας τέθνηκε.

Capitolo secondo. I luoghi

Costui [*scil.* Epiterse, concittadino di Filippo, che sta raccontando la storia] diceva che una volta navigò verso l'Italia a bordo di una nave che trasportava merci e un folto gruppo di passeggeri. La sera, già nei pressi delle isole Echinadi, il vento calò [...]. All'improvviso si udì una voce che proveniva dall'isola di Paxo, come di qualcuno che gridava il nome di Tamo, sicché tutti rimasero stupiti. Tamo era il pilota, un Egizio di cui sulla nave molti non conoscevano neppure di nome. Chiamato due volte, due volte restò in silenzio; la terza rispose a chi lo chiamava. E quello disse più forte: "Quando sarai nei pressi di Palode, annuncia che il grande Pan è morto."³⁵

È dunque proprio Tamo, proprio il pilota egizio, ad essere prescelto, tra tutti i passeggeri, per diffondere quella inquietante verità. Egli sembra quasi seguire le fasi un rituale sconosciuto; l'ambientazione è sacrale: c'è la calma piatta che precede il

³⁵ *De Defectu Oraculorum* 17, 419 B- C.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

verificarsi dell'evento eccezionale, la voce sovrumana che pare materializzarsi dal nulla, il silenzio religioso, carico di tensione, che Tamo scioglie dopo un'attesa che ha più il marchio di una prescrizione connessa a un occulto cerimoniale che il carattere dello stupore provato dal profano improvvisamente posto a confronto con una realtà soprannaturale.³⁶ E c'è anche Tamo stesso, sconosciuto e straniero, che porta con sé una novità sconvolgente in merito alla quale viene interrogato persino dalla massima autorità dello stato, l'imperatore Tiberio³⁷:

³⁶ Gli elementi della voce che si eleva misteriosamente nell'aria e dell'innaturale silenzio in cui tutto piomba subito dopo preludono al contatto con il soprannaturale e all'epifania divina. Cfr., ad esempio, Sofocle, *Edipo a Colono* 1622 e segg. e, in particolare, il suggestivo passo di Euripide, *Baccanti*, 1078 e segg.

³⁷ La figura del profeta straniero può alludere a un contesto divino: nelle *Baccanti* euripidee, il dio Dioniso in persona, per attuare i suoi progetti, sceglie di celarsi sotto le spoglie dello sconosciuto giunto a Tebe dalla Lidia per introdurre il suo culto. Cfr. *Baccanti* 54- 55 e 233- 247.

Capitolo secondo. I luoghi

οἷα δὲ πολλῶν ἀνθρώπων παρόντων ταχὺ τὸν λόγον ἐν Ῥώμῃ σκεδασθῆναι, καὶ τὸν Θαμοῦν γενέσθαι μετάπεμπτον ὑπὸ Τιβερίου Καίσαρος. οὕτω δὲ πιστεῦσαι τῷ λόγῳ τὸν Τιβέριον, ὥστε διαπυνθάνεσθαι καὶ ζητεῖν περὶ τοῦ Πανός·

Essendo presenti molte persone, la notizia si diffuse rapidamente a Roma, e Tamo fu mandato a chiamare da Tiberio Cesare, il quale prestò tanta fede al racconto da ordinare indagini e ricerche su Pan.³⁸

Come quelle di Tamo, così sono veritiere anche le parole del misterioso barbaro di cui parla Cleombroto, “bellissimo, immune da ogni malattia”³⁹ e che un giorno all’anno, ispirato alla virtù oracolare, “scende in riva al mare e profetizza”.⁴⁰ Anche qui, forse

³⁸ *De Defectu Oraculorum* 17, 419 D.

³⁹ *Ibidem* 21, 421 B: “κάλλιστος μὲν ἦν [...] νόσου τε πάσης ἀπαθῆς διετέλει.”

⁴⁰ *De defectu oraculorum* 21, 421 B: “εἷς δὲ μαντικὴν ἐνεπνεῖτο μίαν ἡμέραν ἔτους ἐκάστου καὶ προεθέσπιζε κατιῶν ἐπὶ θάλατταν.”

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

non casualmente, il richiamo è all’Egitto, questa volta nella forma del luogo. Il barbaro, infatti, “si lascia incontrare dagli uomini una sola volta, sulle sponde del Mar Rosso”⁴¹; e se poi lo straniero, come argomenta poco più avanti Lampria “non è affatto barbaro, ma greco”⁴² e la sua non è dottrina egizia o indiana, ma dei Dori di Sicilia⁴³, tuttavia il suo modo di comunicare è autenticamente egizio. “Lo ascoltavo, ed egli avvolgeva nel mito le sue teorie, con semplicità, come in un’iniziazione misterica, senza fornire

⁴¹ *Ibidem* 21, 421 A: “περὶ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν ἀνθρώποις ἀνὰ πᾶν ἔτος ἄπαξ ἐντυγχάνοντα.” La figura del sapiente profetico e solitario appare relazionata all’ambiente egiziano, come testimonia Luciano (*Philopseudes* 33-34) nel riportare il proprio incontro con un saggio di Menfi che, “dotato di una per sorprendente sapienza e conoscenza di ogni dottrina d’Egitto, diceva di essere stato istruito per ventitré anni dimorando negli impenetrabili ipogei ed esercitando l’arte magica di Iside.”

⁴² Cfr. *De defectu oraculorum* 23, 422 D: “οὐ βάρβαρος ἀλλ’ Ἑλλην γένος ἦν, πολλῆς Ἑλληνίδος μούσης ἀνάπλεως.”

⁴³ Cfr. *Ibidem* 23, 422 D: “ἐλέγχει δ’ αὐτὸν ὁ τῶν κόσμων ἀριθμὸς οὐκ ὦν Αἰγύπτιος οὐδ’ Ἰνδὸς ἀλλὰ Δωριεὺς ἀπὸ Σικελίας.”

dimostrazione o prova delle sue parole”, dice Cleombroto.⁴⁴ Come precisa Plutarco nel *DIO*, la filosofia dei sacerdoti egizi

è per lo più nascosta in miti e parole che solo velatamente accennano e alludono alla verità come, senza dubbio, essi [*scil.* gli Egizi] mostrano nel porre dinanzi ai templi le sfingi, perché la loro teologia è caratterizzata da una sapienza enigmatica.⁴⁵

È proprio questa peculiarità che rende il discorso θαυμαστός, ossia degno di ammirazione e considerazione, da parte di chi lo ode.⁴⁶ Lo stesso sentimento di venerazione, rammenta il Cheronese,

⁴⁴ Cfr. *De defectu oraculorum* 22, 422 C: “ταῦτ’ ἔφη “περὶ τούτων μυθολογοῦντος ἤκουον ἀτεχνῶς καθάπερ ἐν τελετῇ καὶ μῆσει, μηδεμίαν ἀπόδειξιν τοῦ λόγου μηδὲ πίστιν ἐπιφέροντος.”

⁴⁵ Cfr. *DIO* 9, 354 C: “τῆς φιλοσοφίας ἐπικεκρυμμένης τὰ πολλὰ μύθοις καὶ λόγοις ἀμυδρὰς ἐμφάσεις τῆς ἀληθείας καὶ διαφάσεις ἔχουσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ παραδηλοῦσιν αὐτοὶ πρὸ τῶν ἱερῶν τὰς σφίγγας ἐπιεικῶς ἰστάντες, ὡς αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἐχούσης.”

⁴⁶ Cfr. *De Defectu Oraculorum*, 22, 421 F: “Σιωπήσαντος δὲ τοῦ Κλεομβρότου πᾶσι μὲν ὁ λόγος ἐφάνη θαυμαστός...”

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

colse in particolar modo Pitagora tra i sapienti greci che avevano visitato l' Egitto. θαυμασθείς, "preso da ammirazione", in seguito all'incontro con i sacerdoti egizi, e θαυμάσας, "avendoli osservati con ammirazione", "imitò il loro sapere misterico, basato sul simbolo, e mischiò le sue dottrine con enigmi."⁴⁷

Così l'Egitto fa la sua comparsa anche nel *De Genio Socratis*, in relazione all'episodio della violazione della tomba di Alcmena presso Aliarto, ordinata dal re spartano Agesilao. Al momento dell'apertura del sepolcro, in luogo del corpo, erano stati trovati un sasso e alcuni altri oggetti, tra i quali una tavola di bronzo con un'iscrizione misteriosa, "che recava incise molte lettere, incredibile quanto antiche. [...] Il tipo dei caratteri era particolare

⁴⁷ Cfr. *DIO* 10, 354 F: "μάλιστα δ' οὗτος, ὡς ἔοικε, θαυμασθείς καὶ θαυμάσας τοὺς ἄνδρας ἀπεμιμήσατο τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μυστηριῶδες ἀναμίξας αἰνίγμασι τὰ δόγματα."

Capitolo secondo. I luoghi

e non greco, assai simile a quello egiziano.”⁴⁸ Volendo conoscere il contenuto dello scritto, Agesilao si era rivolto al faraone, che a sua volta aveva affidato il difficile compito della decifrazione al più sapiente tra i sacerdoti, il profeta Conufi.⁴⁹

Conufi, dopo essersi ritirato e aver letto per tre giorni caratteri di ogni tipo tratti da libri antichi [...] ci disse che l’iscrizione ordinava di tenere un agone dedicato alle Muse [...] e che il dio, aggiunse, con quella iscrizione consigliava e invitava i Greci a starsene tranquilli e in pace, gareggiando sempre in sapienza e cercando la giustizia con l’aiuto delle Muse e della ragione, avendo riposto le armi.⁵⁰

⁴⁸ Cfr. *De Genio Socratis* 5, 577 F: “ἐπάνω δὲ τοῦ μνήματος ἔκειτο πίναξ χαλκοῦς ἔχων γράμματα πολλὰ θαυμαστὸν ὡς παμπάλαια [...] ἰδιός τις ὁ τύπος καὶ βαρβαρικός τῶν χαρακτήρων ἐμφερέστατος Αἰγυπτίοις.”

⁴⁹ Cfr. *Ibidem* 7, 578 F.

⁵⁰ Cfr. *De genio Socratis* 7, 578 F- 579 A: “πρὸς ἑαυτὸν δὲ τρεῖς ἡμέρας ἀναλεξάμενος βιβλίων τῶν παλαιῶν παντοδαποὺς χαρακτήρας [...] πρὸς ἡμᾶς ἔφρασεν, ὡς Μούσαις ἀγῶνα συντελεῖσθαι κελεύει τὰ γράμματα,

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

La capacità di penetrazione della cultura egizia nel mondo greco si manifesta al punto da rivelare la necessità della sua presenza per illuminare quello che da un lato sembra costituire un semplice avvenimento di storia locale, ma che dall'altro assume rilievo in quanto strettamente connesso con uno dei temi-chiave nell'economia del dialogo, quello del sepolcro quale elemento di legittimazione del potere politico.⁵¹ Ma ciò che emerge con forza, al di là dei significati storici e politici, è che proprio alla decifrazione compiuta dal profeta Conufi è affidato il messaggio universale che Plutarco rivolge al suo pubblico: l'ideale di un'esistenza dedicata al culto del sapere, animata da una volontà di convivenza pacifica, come condizione fondamentale per la

[...] ὑψηγεῖσθαι μέντοι καὶ παραινεῖν τοῖς Ἕλλησι διὰ τῶν γραμμάτων τὸν θεὸν ἄγειν σχολὴν καὶ εἰρήνην διὰ φιλοσοφίας ἀγωνιζομένους ἀεὶ, Μούσαις καὶ λόγῳ διακρινομένους περὶ τῶν δικαίων τὰ ὄπλα καταθέντας."

⁵¹ G. L. Huxley, *Early Sparta*, London-Cambridge Mass., Faber and Faber, 1962, pp. 67-69.

Capitolo secondo. I luoghi

rivitalizzazione consapevole di quel patrimonio di valori e significati, che erano stati il marchio autentico della civiltà greca e “che nell’infinita varietà degli accidenti concorrono a formare l’idea perenne di ciò che è umano.”⁵²

La strada del rinnovamento auspicato da Plutarco e suggerita nelle antichissime lettere della stele di Alcmena, passa dunque per l’Egitto: l’esempio più significativo e totalizzante, in questo senso, è costituito appunto dal *De Iside*. Come spiega Dario Del Corno nella sua introduzione allo scritto plutarco, “l’equazione, o se si vuole, il sillogismo, fra antichità, sapienza ed Egitto rappresenta la trama su cui il *De Iside et Osiride* è stato tessuto, e che ne decifra la lettura”.⁵³ In un momento storico in cui i Greci, continua Del Corno, “andavano tastando nel dubbio nuovi

⁵² D. Del Corno, *Letteratura greca*, Milano, Principato, 1995, p. 529.

⁵³ Plutarco, *Iside e Osiride*, a c. di D. Del Corno, cit., p. 13.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

percorsi per uscire da una crisi che, dopo averli travolti politicamente, annientava le loro fedi e i loro valori”⁵⁴, Plutarco

scelse di rivolgersi non all’Egitto recentissimo della magia e della teurgia introdotte da altre culture, ma a quello immobile e chiuso in se stesso che era apparso ai suoi antichi. L’Egitto di Plutarco è come il Proteo di Menelao e di Omero: vecchissimo, e padrone di ogni sapere.⁵⁵

Come il dio di Eraclito, la sapienza egiziana “non dice né nasconde, ma accenna” [...] . Questa sapienza esige uno stile di conoscenza che è diverso dal discorso razionale. Il greco Plutarco [...] ...”tenta di fondere il vecchio e il nuovo, il greco e il non greco, istituendo un discorso razionale sull’irrazionale.⁵⁶

⁵⁴ *Ibidem*, cit., p. 12.

⁵⁵ *Ibidem*, cit., p. 13.

⁵⁶ Plutarco, *Iside e Osiride*, cit., pp. 14- 15.

Capitolo secondo. I luoghi

Così, conclude Del Corno, Plutarco

dedica alla storia di Osiride e Iside le pagine forse più belle del suo trattato. [...] Il *De Iside et Osiride* è la voce di una nostalgia, di una inconfessata irrequietezza del presente, che a ciò che è lontano nel tempo e nello spazio si volge per organizzare l'esistenza entro un quadro, dove sia ancora dato di rintracciare delle certezze.⁵⁷

Abbiamo finora osservato come in più occasioni sia Platone sia Plutarco inseriscano nelle loro opere elementi volti a ricreare uno scenario che richiami alla mente del lettore il paese dei faraoni. Che l'introduzione di una ambientazione egizia venga ispirata da un contatto reale con quel mondo o rappresenti invece un'operazione squisitamente letteraria, o forse – più correttamente – entrambe le cose, si assiste alla materializzazione – sullo sfondo

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 17 e segg.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

dei diversi racconti – di un orizzonte comune che ammanta parole e discorsi con quell'aura di misteriosa autorevolezza che il patrimonio di antico sapere e arcana sapienza propri della civiltà egizia sembrano naturalmente sprigionare. Calato in una realtà che affonda le sue radici in un passato tanto remoto quanto illustre, il lettore respira il fascino di un'atmosfera solenne. Trasportato in un mondo in cui il sacro è indissolubilmente legato alle manifestazioni della quotidianità⁵⁸, egli è indotto ad associare i contenuti del discorso ad immagini che ne esaltano dignità e spessore.

Abbiamo riscontrato che tale tendenza si esprime marcatamente sia nel racconto platonico dell'Ἀτλαντικός λόγος sia in quello plutarcheo del mito di Iside e Osiride. In entrambe

⁵⁸ Cfr. *DIO* 8, 353 E: "nei loro riti [*i. e.*: nei riti egizi] non si è insinuato nulla di irrazionale, o di favoloso, né dettato dalla superstizione, come alcuni credono. Certi hanno, al contrario, ragioni morali e pratiche, certi altri non sono dissociati da una natura storica o fisica."

Capitolo secondo. I luoghi

queste narrazioni l'elemento Egitto si manifesta secondo modalità diverse, che tuttavia rivelano affinità tematiche, nelle quali è appunto possibile intravedere lo stretto rapporto che intercorre tra le due vicende.

La presenza dell'Egitto permea il racconto atlantico sviluppandosi su due piani distinti ma comunicanti: da una parte si trova infatti l'Egitto storico, reale, una sorta di "cornice" nell'ambito della quale Solone apprende la vicenda di Atlantide. Dall'altra c'è il "modello Egitto", che conosce, nelle forme e nel tempo creati da Platone, un'esistenza altrettanto reale, proprio perché garantita dalla concretezza del "primo" Egitto, dalla credibilità della cui testimonianza esso trae alimento vitale. Ma al tempo stesso l'esistenza del modello contribuisce, di rimando, alla valorizzazione delle strutture dell'Egitto storico. Esemplificativa, in questo senso, l'affermazione del sacerdote in *Timeo* 24 a: "qui infatti troverai ora molti esempi delle leggi allora in vigore presso

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

di voi.”⁵⁹ Se infatti con tali parole egli individua nelle strutture del suo tempo la prova della consistenza del racconto atlantico, contemporaneamente ne compie un implicito elogio, soprattutto quando il pensiero corre al passo in cui lo stesso sacerdote aveva dichiarato che dall’Atene preistorica erano provenuti “le imprese più belle e i migliori ordinamenti di tutti quanti sotto il cielo noi abbiamo ricevuto notizia.”⁶⁰

Come è ovvio, la presenza dell’Egitto pervade prepotentemente il *DIO*: qui, però, essa si colloca secondo modalità assai diverse, estranee ad uno schema definito come è quello platonico.

⁵⁹ Cfr.: “πολλὰ γὰρ παραδείγματα τῶν τότε παρ’ ὑμῖν ὄντων ἐνθάδε νῦν ἀνευρήσεις.”

⁶⁰ Cfr. *Timeo* 23 d: “ἢ κάλλιστα ἔργα καὶ πολιτεῖαι γενέσθαι λέγονται κάλλιστα πασῶν ὁπόσων ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἡμεῖς ἀκοὴν παρεδεξάμεθα.”

Capitolo secondo. I luoghi

Alla raffinata sensibilità artistica di Plutarco è riuscito di inventare un tono, che in certo modo echeggia l'atmosfera nativa dell'ambiente e delle scritture da cui trae origine il suo argomento. [...] Si potrà dire, in generale, che tale effetto nasce dalla rinuncia alla linearità narrativa e logica, dal privilegio concesso a strutture analogiche e associative, dall'arbitrio con cui si sottintendono momenti cruciali del racconto [...], e si trascurano incongruenze e sovrapposizioni.⁶¹

Nonostante la diversa modalità con cui l'Egitto entra a far parte delle due narrazioni, non si possono non notare alcune comuni affinità tematiche, in parte funzionali agli argomenti trattati, in parte forse dovute ad una percezione tipicamente greca del mondo egizio, che induce gli autori a cogliere alcune suggestioni piuttosto che altre.

⁶¹ Cfr. Plutarco, *Iside e Osiride*, cit., pp. 27-28.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

Fra i tratti caratteristici dell'Egitto che si mostrano legati sia al λόγος atlantico sia al mito del *DIO*, vediamo emergere entro i primi quello che forse costituisce uno dei motivi che più hanno contribuito a modellare l'immagine greca dell'Egitto, ossia il motivo della fertilità di una terra nutrita da acque di origine divina. Già Erodoto, con un'espressione che sarebbe divenuta proverbiale nel corso dei secoli, definiva l'Egitto "dono del Nilo."⁶² Così il sogno dell'uomo greco, abituato a doversi confrontare con una terra dura e avara, si riflette nelle descrizioni idilliche dell'Atene primordiale e di Atlantide⁶³: nel *DIO* il tema stesso della fertilità è invocato da Plutarco, in un raffinato parallelo, per render ragione di una delle interpretazioni del mito di Iside e Osiride. Infatti, come le divinità della saga sono immagine delle forze della natura, in cui Iside è la terra, Osiride è

⁶² Cfr. Erodoto, *Storie* II.5,1: "δῶρον τοῦ ποταμοῦ".

⁶³ Cfr. anche *supra*, pp. 82- 83 e p. 83, nota 27.

Capitolo secondo. I luoghi

il Nilo e il principio umido datore di vita, mentre Seth incarna il mare e l'elemento secco che lo annientano⁶⁴, così il "mondo perfetto" di Atene e Atlantide, ferace e rigoglioso, è corrotto o inghiottito proprio da quel mare in cui nel mito del *DIO* è simbolicamente rappresentata l'essenza stessa del male. In questo sottile gioco di corrispondenze il Cheronese lascia intendere ancora una volta come la via dell'Egitto antico, percorsa con la consapevolezza intellettuale tipica della razionalità greca, sia in grado di condurre verso un'esistenza rinnovata e migliore. Se un tempo "l'Egitto era mare"⁶⁵ e Tifone-Seth sembrava trionfare sul fratello, è vero che Osiride, colui che aveva fatto mutare agli egiziani la loro vita povera e selvatica⁶⁶, sconfigge la morte grazie

⁶⁴ Cfr. *DIO* 32- 40, 363 D- 367 C.

⁶⁵ Cfr. *DIO* 40, 367 A: "θάλασσα γὰρ ἦν ἡ Αἴγυπτος."

⁶⁶ Cfr. *DIO* 13, 356 B.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

all'aiuto di Iside, nella cui figura si condensa appunto una miscela vincente di amore, sapienza e razionalità.⁶⁷

Un'altra peculiarità egizia risiede nella natura sacrale del potere. Il faraone è figlio di Râ, e suo primo sacerdote: allo stesso modo nell'Atene preistorica e ad Atlantide il governo è presieduto da uomini che sono in diretto contatto con la divinità. A loro, secondo Platone, è affidata la responsabilità di realizzare il progresso, la civilizzazione e il benessere del popolo. Sono infatti θεῖοι ἄνδρες, uomini divini⁶⁸, ad organizzare la felicissima

⁶⁷ Plutarco caratterizza fortemente Iside come divinità della sapienza sin dall'inizio del trattato (cfr. *DIO* 2, 351 F), al punto da fornire in seguito una paraetimologia del suo nome. Cfr. *DIO* 60 375 C: "διὸ τὸ μὲν Ἴσιν καλοῦσι παρὰ τὸ ἴεσθαι μετ' ἐπιστήμης." "Perciò essi chiamano Iside con un nome che deriva da 'slanciarsi' (ἴεσθαι), con sapienza."

⁶⁸ Secondo H. Herter (*Altes und Neues zu Platons Kritias*, in *Rheinisches Museum* 92, 1944, pp. 236- 65) gli θεῖοι ἄνδρες di cui parla Platone non devono essere considerati filosofi, ma uomini in contatto diretto con il dio. Su questa loro vicinanza al divino, e non su una conoscenza filosofico- teoretica, si basa l'antico ordine della società.

Capitolo secondo. I luoghi

costituzione ateniese.⁶⁹ E artefici della prosperità di Atlantide sono i figli di Poseidone, che, in armonia con la loro condizione divina, abitano il nucleo sacro dell'isola⁷⁰ e regnano secondo le norme imposte dal dio⁷¹ e la loro prima preoccupazione risiede nell'edificare templi sfruttando le copiose ricchezze che confluiscono al centro dell'isola.⁷² Già nei primi capitoli del *DIO*, Plutarco accoglie la suggestione platonica e in *DIO* 9 (354 B- C) afferma la necessità che il potere, in Egitto, sia appannaggio di un uomo sacro, un sacerdote, degno successore di Osiride, che per primo aveva sottratto gli egiziani al buio della barbarie.⁷³ L'attenzione che il Cheronese riserva alle regole igieniche e agli usi cui la casta sacerdotale si attiene è strettamente rapportata con il privilegio del potere concesso ai suoi membri. Il faraone è in

⁶⁹ Cfr. *Crizia* 110 c.

⁷⁰ Cfr. *Ibidem* 116 c.

⁷¹ Cfr. *Ibidem* 119 c.

⁷² Cfr. *Ibidem* 115 b.

⁷³ Cfr. *DIO* 13, 356 AB

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

grado di adempiere pienamente al suo compito in virtù della sua purezza e della sua moralità, alla cui base si collocano la conoscenza della filosofia e l'applicazione consapevole di precise norme comportamentali. Il tema dell'ὑγιεία, ossia delle pratiche salutari, è molto sentito da Plutarco, se egli lo riprende anche in seguito⁷⁴ nell'introdurre l'affascinante *excursus* - sul quale il *DIO* estrosamente si chiude - a proposito dell'abitudine egiziana di bruciare essenze allo scopo di purificare l'aria. Questo tema, oltre a rappresentare, come è noto, un argomento caro ai Greci, è altresì specchio dell'avvertimento, da parte di Plutarco, dell'importanza del nesso esistente tra salute di corpo e anima e facoltà di esercitare correttamente il potere. La decadenza di Atlantide è descritta da Platone nei termini di uno stato di alterazione della normale condizione fisica: gli Atlantidi pur essendo "ebberi per

⁷⁴ Cfr. *DIO* 79, 383 A- B.

Capitolo secondo. I luoghi

effetto del lusso" appaiono sobri ai più⁷⁵; l'avidità che ne corrompe gli animi è manifesta solo "a chi sa vedere"⁷⁶, come un morbo occulto è riconoscibile solo da parte del vero medico. Anche Atene, sebbene vittoriosa su Atlantide, è destinata a scomparire. Forse il germe della rovina, come sostiene, ad esempio, P. Friedländer, potrebbe essere insito nella città stessa. Benché sana nel suo essere originario, essa va incontro alla catastrofe. Basandosi sull'analogia con altre situazioni delineate da Platone (ossia il processo degenerativo delle costituzioni di cui il filosofo parla nell'VIII libro della *Repubblica*⁷⁷, nonché la sorte dell'anima destinata a reincarnarsi gradualmente in entità sempre inferiori, discussa in *Timeo* 27 a- b, o ancora la corruzione legata tempo presente, trattata nel *Menesseno*), Friedländer ritiene che neppure Atene riesca a sottrarsi all'inesorabile legge "dell'incessante

⁷⁵ Cfr. *Crizia* 121 a: "μεθύοντες ὑπὸ τρυφῆς."

⁷⁶ Cfr. *Ibidem* 121 b: "τῷ δυναμένῳ μὲν ὀρᾶν."

⁷⁷ Platone riaffermerà la teoria del ciclico degenerarsi degli stati anche in *Leggi* 676 a e segg.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

decadere dall'originaria perfezione" e che venga perciò coinvolta in un meccanismo di corruzione etico- politica simile a quello che determina la rovina di Atlantide.⁷⁸ Tuttavia, forse non è irragionevole pensare la questione da un differente punto di vista. Considerando la vicenda di Atene e Atlantide in termini relativi all'ambito religioso, si potrebbe dire che, nel momento in cui entra in contatto con Atlantide, Atene perda in un certo senso la propria "verginità", la propria ἀγνεία.⁷⁹ Il rapporto con ciò che è corrotto causa la contaminazione, che intacca l'integrità della città: quel resta della città, dice Platone, è appunto "come ossa di un corpo che è stato colpito da una malattia"⁸⁰. Il μίασμα deve essere

⁷⁸ Cfr. P. Friedländer, *Platon*, Berlin-New York, Walter De Gruyter, 3 vol., 1964 (vol. I, II) e 1975 (vol. III), tr. it. di A. le Moli, *Platone*, Milano, Bompiani, 2004, p. 229- 230.

⁷⁹ Il termine è usato nel suo significato "determinato e circoscritto dall'opposizione con il termine 'contaminazione', *mýsos, mýasma*." (Cfr. W. Burkert, *La religione greca*, cit., p. 183).

⁸⁰ Cfr. *Crizia* 111 b: "πρὸς τὰ τότε τὰ νῦν οἶον νοσήσαντος σώματος ὀστᾶ."

Capitolo secondo. I luoghi

tuttavia lavato: l'acqua purificatrice⁸¹ dei cataclismi elimina le tracce del contagio; Atlantide, fautrice del processo degenerativo, scompare per sempre, mentre ad Atene è concesso di sopravvivere, anche se essa recherà sempre il marchio del contagio. Ma alla vicenda della degenerazione delle "due città" fa da contrappunto il racconto di un'evoluzione in senso positivo: il riferimento di Platone è proprio all'Egitto⁸², dove quella condizione sana e semplice della vita umana, illuminata dalla vicinanza al divino e caratteristica dell'infanzia della civiltà⁸³ sembra sottrarsi alla legge generale della corruzione e dello scorrere del tempo. Lì, il perfetto funzionamento del corpo sociale e politico è pienamente in armonia con lo sviluppo intellettuale: "tu vedi" dice il sacerdote a

⁸¹ Cfr. W. Burkert, *La religione greca*, cit., p. 180: "il mezzo più comune di purificazione è l'acqua; anche nei riti di purificazione greci l'impiego dell'acqua è fondamentale."

⁸² Cfr. *Timeo* 24 b- c.

⁸³ Cfr. *Menesseno* 238 b (in particolare per il rapporto degli uomini primitivi con la divinità) e anche *Leggi* 678 a- 679 e.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

Solone “quanto qui la legge si sia subito, fin da principio, adoperata per la sua organizzazione [*scil.* dell’attività intellettuale], e abbia compiuto ogni genere di scoperta, dalle cose divine a quelle umane, fino ad apprendere l’arte della divinazione e l’arte medica, per la salute dell’uomo”.⁸⁴ È possibile che Plutarco ancora una volta abbia colto la suggestione platonica, e soffermandosi – sin dalle prime pagine del *DIO* – sul rapporto tra salute e buongoverno, tra corruzione e malattia, abbia inteso rafforzare il legame tra il “suo” Egitto e i temi cui accenna Platone. Nella descrizione dello stato di grazia in cui l’Egitto pare versare, il Cheronese vede forse una conferma della propria intuizione e della propria scelta di questa terra non solo in quanto modello del vivere puro e degno, o incarnazione di una speranza

⁸⁴ Cfr. *Timeo* 24 c: “ὄρᾱς που τὸν νόμον τῆδε ὄσῃν ἐπιμέλειαν ἐποιήσατο εὐθὺς κατ’ ἀρχὰς περὶ τε τὸν κόσμον, ἅπαντα μέχρι μαντικῆς καὶ ἰατρικῆς πρὸς ὑγίειαν ἐκ τούτων θεῶν ὄντων εἰς τὰ ἀνθρώπινα ἀνευρών, ὅσα τε ἄλλα τούτοις ἔπεται μαθήματα πάντα κτησάμενος.”

Capitolo secondo. I luoghi

di rinnovamento, ma anche come punto di partenza ideale di un percorso che porti a trasformare antichissimi miti – come quello di Iside e Osiride – in metafore della dottrina platonica.

Ma l'elemento- Egitto si configura anche per rispondere ad una esigenza che sottende ad una visione di più ampio respiro – sottolineata da Platone nel *Timeo* e nel *Crizia* – e che Plutarco, avendo presente l'opera del filosofo, richiama attraverso sottili allusioni, illuminando il sotterraneo ma profondo vincolo che unisce idealmente il suo scritto all'opera di Platone.

Oltre a essere scelto, come dicevamo in precedenza, per la sua carica di seduzione intellettuale e per la sua fama di eterna saggezza, in grado di rigenerare e rafforzare i contenuti cui fa da cornice, nonché per la sua affascinante dimensione simbolica, l'Egitto si caratterizza per una precisa qualità: esso è, a tutti gli effetti, il luogo della memoria. O meglio, di una memoria che si dispiega in una varietà di memorie, diverse tra loro eppure

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

strettamente connesse l'una all'altra. Conservata nei registri dei templi fin dai tempi antichi c'è infatti la memoria storica, il ricordo "di quanto accade" – scrive Platone con un'espressione di erodoteo sapore – "il resto di voi [*scil.* voi Greci] o qui [*scil.* in Egitto] o in qualche altro luogo, purché sia qualcosa di bello o di grande o comunque di particolare".⁸⁵ C'è poi la memoria del mito, che permea la vita stessa degli Egizi e che con essa si intreccia incessantemente, così come il racconto mitico di Iside e Osiride riportato da Plutarco si alterna – in un sapiente gioco di incastri – a quello dei costumi, delle credenze e dei rituali che contrassegnano e animano l'esistenza del popolo egizio fin nella più piccola manifestazione della quotidianità. Infine c'è quella memoria cui affidare le proprie parole, di cui nutrire la creatura

⁸⁵ Cfr. *Timeo* 23 b. Cfr. *l'incipit* del I libro delle *Storie* di Erodoto, in cui lo storico afferma di aver concepito la sua opera "affinché gli avvenimenti umani non si cancellassero col tempo, e le imprese grandi e meravigliose compiute sia dai Greci sia dai barbari non rimanessero prive di gloria."

nata da un pensiero ormai maturo; e l’Egitto è l’unico luogo in cui il ricordo pare godere di una concreta *chance* di conservarsi.

A questo proposito, è sorprendente il notevole numero di riferimenti testuali – provenienti sia dal *Timeo* sia dal *Crizia* e pertinenti alla storia della trasmissione del racconto atlantico – nei quali compaiono termini riconducibili all’area semantica relativa appunto alla μνήμη. La memoria di Atlantide è custodita in Egitto. Lì la sua vicenda fu narrata dai sacerdoti egizi a Solone e da questi a Dropide. Dropide a sua volta la raccontò al nonno di Crizia, “ὡς ἀπεμνημόνευεν αὖ πρὸς ἡμᾶς ὁ γέρον”, “come ci ricordava il vecchio”⁸⁶, soggiunge Crizia stesso. Delle imprese che furono compiute dall’antica Atene – continua Crizia – una è la più importante, ossia quella in cui la città fronteggiò Atlantide:

πάντων δὲ ἐν μέγιστον, οὗ νῦν ἐπιμνησθεῖσιν πρέπον ἂν ἡμῖν
εἶη σοί τε ἀποδοῦναι χάριν καὶ τὴν θεὸν [...] ἐγκωμιάζειν

⁸⁶ Cfr. *Timeo* 20 e- 21 a.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

Di tutte queste una fu la più grande: e sarebbe forse giusto che noi che l'abbiamo ricordata la narrassimo, per ricambiare te [*scil.* Socrate] e per tessere l'elogio della dea [Atena].⁸⁷

Concluso il suo racconto, egli torna a rivolgersi a Socrate e si sofferma appunto sull'aspetto della reminiscenza dei fatti in questione, riprendendo una tematica suggerita all'inizio del suo intervento, quasi a chiudere un cerchio narrativo:

λέγοντος δὲ δὴ χθὲς σοῦ περὶ πολιτείας τε καὶ τῶν ἀνδρῶν οὐς ἔλεγεσ, ἐθαύμαζον ἀναμιμνησκόμενος αὐτὰ ἃ νῦν λέγω [...] οὐ μὴν ἐβουλήθην παραχρηῖμα εἰπεῖν· διὰ χρόνου γὰρ οὐχ ἱκανῶς ἐμεμνήμην. [...] χθὲς τε εὐθύς ἐνθένδε ἀπιῶν πρὸς τούσδε ἀνέφερον αὐτὰ ἀναμιμνησκόμενος, ἀπελθὼν τε σχεδόν τι πάντα ἐπισκοπῶν τῆς νυκτὸς ἀνέλαβον. ὡς δὴ τοι, τὸ λεγόμενον, τὰ

⁸⁷ Cfr. *Timeo* 21 a.

Capitolo secondo. I luoghi

παίδων μαθήματα θαυμαστὸν ἔχει τι μνημεῖον. ἐγὼ γὰρ ἅ μὲν
χθὲς ἤκουσα, οὐκ ἂν οἶδ' εἰ δυναίμην ἅπαντα ἐν μνήμῃ πάλιν
λαβεῖν· ταῦτα δὲ ἅ πάμπολυν χρόνον διακήκοα, παντάπασι
θαυμάσαιμ' ἂν εἴ τί με αὐτῶν διαπέφευγεν.

quando ieri parlavi dello stato e degli uomini di cui dicevi, mi
meravigliavo perché mi ricordavo proprio delle cose che ora sto
raccontando [...]. Tuttavia non volli dirle subito; infatti a causa
del passare del tempo non le rammentavo molto bene [...]. Così
sempre ieri, venendo via da qui, le raccontavo a loro [*scil.* Timeo
e Ermocrate] a memoria. Poi, ripensandoci durante la notte, mi
vennero in mente quasi tutte, perché, come si dice, le cose che si
imparano da bambini lasciano una traccia sorprendente nella
memoria. Infatti quel che ho udito ieri non so se potrei
ricordarmelo tutto; ma quel che ho sentito molto tempo fa mi
meraviglierei se mi fosse sfuggito.⁸⁸

⁸⁸ Cfr. *Timeo* 25 e- 26 b.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

All'inizio del *Crizia*, Platone riprende subito questa traccia. Ermocrate infatti, considerando la difficoltà degli argomenti, così consiglia Crizia:

προϊέναι τε οὖν ἐπὶ τὸν λόγον ἀνδρείως χρή, καὶ τὸν Παίωνα τε
καὶ τὰς Μούσας ἐπικαλούμενον τοὺς παλαιοὺς πολίτας
ἀγαθοὺς ὄντας ἀναφαίνειν τε καὶ ὕμνεϊν.

Occorre procedere coraggiosamente nel discorso e, invocati Peana e le Muse, mostrare il valore dei cittadini, celebrandoli con un inno.⁸⁹

Questi, accogliendo benevolmente il suggerimento dell'amico, replica:

⁸⁹ Cfr. *Crizia* 108 c.

Capitolo secondo. I luoghi

παραμυθουμένω δ' οὖν καὶ παραθαρρύνοντί σοι πειστέον, καὶ πρὸς οἷς θεοῖς εἶπες τούς τε ἄλλους κλητέον καὶ δὴ καὶ τὰ μάλιστα Μνημοσύνην. σχεδὸν γὰρ τὰ μέγιστα ἡμῖν τῶν λόγων ἐν ταύτῃ τῇ θεῷ πάντ' ἐστίν· μνησθέντες γὰρ ἱκανῶς καὶ ἀπαγγείλαντες τὰ ποτε ῥηθέντα ὑπὸ τῶν ἱερέων καὶ δεῦρο ὑπὸ Σόλωνος κομισθέντα σχεδὸν οἶδ' ὅτι τῷδε τῷ θεάτρῳ δόξομεν τὰ προσήκοντα μετρίως ἀποτετελεκέναί.

Bisogna dare ascolto alle tue esortazioni e ai tuoi incoraggiamenti e oltre agli dèi che hai nominato occorre che invociamo anche gli altri e soprattutto Mnemosine. Infatti si può dire che la parte fondamentale del nostro discorso dipenda totalmente da lei. Infatti se ci ricorderemo bene e riferiremo le cose dette all'epoca dai sacerdoti e poi da Solone, allora so che daremo ai nostri spettatori l'impressione di aver adempiuto convenientemente al nostro dovere.⁹⁰

⁹⁰ Cfr. *Crizia* 108 d.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

Poco dopo, non a caso, Crizia, dando inizio all'esposizione vera e propria dei fatti, proclama: "μνησθῶμεν", "ricordiamoci".⁹¹ Sulle sue parole si imprime definitivamente il sigillo della memoria: quella di Crizia, che ha permesso l'emergere del ricordo, quella dei suoi interlocutori, che lo seguono nel suo percorso narrativo, e – non da ultimo – quella dei lettori di Platone, cui il filosofo dischiude nel suo scritto i contenuti del discorso atlantico, come i sacerdoti egizi, aprendo gli archivi dei loro templi, avevano fatto con Solone.

Il ricordo di Crizia è infatti quello di una tradizione scritta filtrata da una trasmissione orale, che nell'opera platonica ritorna alla sua forma originaria. L'Ἀτλαντικὸς λόγος, ormai fissato sulla pagina, rappresenta così la chiusura di un cerchio: Platone – alla stregua di un sacerdote dell'antico Egitto – riscrive in occasione della festa della dea Atena una storia che già era stata redatta in

⁹¹ Cfr. *Crizia* 108 e.

Capitolo secondo. I luoghi

ambito sacrale, accomunandosi così ad una tradizione testuale religiosa dotta e rispettata, per fornire un esempio concreto e credibile dello stato ideale da lui descritto per bocca Socrate.

Si potrebbe obiettare che Platone, in altri luoghi della sua produzione, assume una posizione critica nei confronti dell'efficacia del mezzo scritto. Noto è infatti il passo del *Fedro* in cui Platone attribuisce l'invenzione della scrittura agli egizi, e in particolare al dio Theuth il quale – commenta il filosofo – offrì questo ritrovato al faraone Thamus, come φάρμακον per aiutare la memoria degli uomini. Thamus replicò che tale strumento, anziché rafforzare la memoria l'avrebbe invece indebolita, perché gli uomini

per la fiducia riposta nella scrittura ricorderanno dal di fuori servendosi di segni estranei, non dal di dentro, da se stessi [...] e

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

crederanno di saper molte cose, essendo per lo più ignoranti riguardo ad esse.⁹²

Ma è anche vero che la scrittura egizia è scrittura divina: essa dunque, al pari di tutto ciò che concerne il divino, reca in sé un potenziale pericolo per l'uomo.

Il rapporto tra dio e uomo deve sempre avvenire nel rispetto di norme molto precise e la mancata osservanza di queste ultime conduce i mortali alla rovina. Allo stesso modo, la scrittura divina, se erroneamente adoperata, oltre a non arricchire le conoscenze di chi ne fruisce può condannare alla perdita del sapere già acquisito: così un φάρμακον, se assunto con leggerezza, può trasformarsi da utile rimedio in pozione letale.

Conservata in luoghi sacri e trasmessa dai sacerdoti, tuttavia, la scrittura che custodisce la storia di Atlantide offre

⁹² Cfr. *Fedro* 275 a- b.

Capitolo secondo. I luoghi

all'uomo una ricchezza che gli permette di mantenere aperta una finestra su un passato che sarebbe altrimenti ingiustamente obliato. Platone si assume il compito di ricondurre il ricordo di queste vicende all'originaria forma scritta, continuando l'opera lasciata incompiuta da Solone. Crizia invero si rammarica che il legislatore non avesse completato questo lavoro:

Εἴ γε [...] μὴ παρέργω τῇ ποιήσει κατεχρήσατο [...] τὸν τε λόγον
ὄν ἀπ' Αἰγύπτου δεῦρο ἠνέγκατο ἀπετέλεσεν, καὶ μὴ διὰ τὰς
στάσεις ὑπὸ κακῶν τε ἄλλων ὅσα ἤϊρεν ἐνθάδε ἦκων
ἠναγκάσθη καταμελῆσαι, κατὰ γε ἐμὴν δόξαν οὔτε Ἡσίοδος
οὔτε Ὅμηρος οὔτε ἄλλος οὐδείς ποιητῆς εὐδοκιμώτερος ἐγένετο
ἂν ποτε αὐτοῦ.

se egli [...] non si fosse dedicato alla la poesia solo per
passatempo [...] e avesse portato a compimento il racconto che
aveva portato qui dall'Egitto e non fosse stato costretto a

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

trascurarlo per via delle lotte intestine e di altri mali che trovò qui [...], secondo me né Esiodo né Omero né nessun altro poeta sarebbe divenuto mai più illustre di lui.⁹³

La gloria che doveva ricoprire Solone è perciò destinata a riversarsi su chi saprà portare a termine il progetto da lui avviato. Platone, componendo il λόγος atlantico, mostra di aver non solo raccolto l'eredità lasciatagli dal celebre antenato, ma di aver anche saputo riannodare in modo originale le fila di un racconto che, permanendo unicamente in forma orale, avrebbe corso il rischio di essere nuovamente dimenticato: la sua memoria si era infatti perduta proprio perché i cataclismi che avevano causato la caduta di Atene avevano lasciato sopravvivere unicamente "gli analfabeti

⁹³ Cfr. *Timeo* 21 c- d.

Capitolo secondo. I luoghi

e gli incolti” come afferma il sacerdote, ribadendo il concetto per ben due volte in breve tempo.⁹⁴

La vicenda atlantica sopravvive dunque all’azione edace del tempo negli archivi egizi sotto forma di λόγος storico, per ritornare nei luoghi in cui era stata vissuta e divenire materia di un λόγος poetico, destinato tuttavia a rimanere incompiuto. Essa viene tramandata oralmente di padre in figlio, come evento dal sapore leggendario. Crizia stesso insiste su questa dimensione di oralità, riferendo il momento dell’apprensione della vicenda ad un contesto di ascolto, sottolineato dall’uso sistematico del verbo ἀκούω (io odo) e dei suoi composti.⁹⁵ Inoltre, pur parlando in termini di λόγος, lega spontaneamente la sua memoria di

⁹⁴ Cfr. *Timeo* 23 b e 23 c.

⁹⁵ Cfr. *Timeo* 20 d; 21 a; 21 d; 23 d; 25 e. Cfr. inoltre l’espressione in *Timeo* 22 b con la quale il sacerdote rimanda al carattere orale e maggiormente evanescente della trasmissione del sapere greco, cui si oppone la solidità della tradizione scritta egizia, che costituisce la base documentaria necessaria all’apprendimento per via orale: “οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι’ ἀρχαίαν ἀκοήν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολὺν οὐδέν.”

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

Atlantide ai ricordi dell'infanzia, impressi nella sua mente in modo degno di meraviglia⁹⁶ e non creati per intervento di un meccanismo razionale, come se i fatti da lui evocati fossero parte di quel patrimonio mitico comune ai Greci, i cui contenuti erano oggetto di apprendimento già dai primi anni d'età. A riprova di ciò, egli paragona il lavoro di Solone ai poemi di Omero ed Esiodo, che dal mito traevano la loro linfa vitale.

Nel momento in cui viene riscritta da Platone, la storia di Atlantide torna alla sua antica natura, nella quale tuttavia si possono scorgere le tracce del percorso compiuto: se da un lato essa conserva la precisione del dato storico (che emerge nell'attenzione riservata alla cronologia e nella precisione dei riferimenti geografici) dall'altro rivela anche la presenza di toni

⁹⁶ Cfr. *Timeo* 26 b: "τὰ παίδων μαθήματα θαυμαστὸν ἔχει τι μνημεῖον"

Capitolo secondo. I luoghi

solenni, non esenti da movenze poetiche tipiche dell'epica omerica ed esiodea.⁹⁷

Sotto l'egida della sapienza egizia che – in quanto depositaria della memoria dei fatti più antichi, ne garantisce la validità storica – l'antico λόγος è libero di assurgere al ruolo di rappresentazione concreta e viva di un modello concepito in astratto (lo stato ideale illustrato da Socrate e la natura dell'uomo definita da Timeo). Attraverso le sue immagini, il discorso atlantico facilita la comprensione delle idee di cui è esemplificazione e conseguentemente ne determina un più profondo radicamento nella memoria dei lettori di ogni tempo, rivelandosi dunque uno strumento fondamentale nel cammino che

⁹⁷ Come afferma L. Brisson (*Platon. Timée; Critias...*, cit., p. 319), Platone riprende un certo numero di elementi che si possono ritrovare nei miti riportati da Omero ed Esiodo. Ad esempio, la descrizione della feracità della terra di Atlantide rammenta quella dell'età dell'oro in *Opere e giorni* 109- 126, o quella del giardino di Alcinoos in *Od.* VII. 100- 132, così come il concilio divino ricorda, ad esempio, il passo di *Od.* I. 28- 31.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

conduce alla conoscenza di quelle verità generali raggiungibili mediante l'argomentazione filosofica.

In un percorso per molti versi speculare a quello platonico, Plutarco si appropria di racconti mitici antichissimi per trasformarli in metafore della dottrina elaborata da Platone: nel compiere questa operazione, egli riprende uno per uno, in un gioco raffinatamente allusivo, gli elementi di cui si è detto poc'anzi.

Plutarco, infatti, coglie e fa propria l'urgenza – avvertita da Platone – di semplificare il processo di acquisizione di verità complesse grazie all'ausilio di discorsi il più possibile esaurienti e verosimili.⁹⁸ All'inizio del *DIO* egli sottolinea appunto la necessità di perseguire, per quanto è consentito all'uomo, una vera conoscenza intorno alle cose:

⁹⁸ *Timeo* 27 b- d e *Crizia*, 107 b- e.

Capitolo secondo. I luoghi

οἶμαι δὲ καὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἣν ὁ θεὸς εἴληχεν, εὐδαιμον εἶναι τὸ τῇ γνώσει μὴ προαπολιπεῖν τὰ γιννόμενα· τοῦ δὲ γιννώσκειν τὰ ὄντα καὶ φρονεῖν ἀφαιρεθέντος, οὐ βίον ἀλλὰ χρόνον εἶναι τὴν ἀθανασία.

L'essenza della beatitudine, nella vita eterna che il dio ebbe in sorte, consiste nel fatto che gli avvenimenti non possono sfuggire alla sua conoscenza. Caduta che fosse la conoscenza e il pensiero dell'essere, la sua immortalità non sarebbe vera vita, ma scorrere del tempo.⁹⁹

Partendo da queste premesse di carattere generale, Plutarco introduce, quasi *ex abrupto*, le figure divine di Iside e Tifone, che con la loro presenza trasportano immediatamente il pensiero del lettore nel mondo dell'antico Egitto. Su questo scenario le due divinità sono fotografate in azione, definite nei loro tratti

⁹⁹ Cfr. *DIO* 1, 351 DE.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

caratteristici: Iside è “dea eletta per sapienza e amante di sapienza”, mentre Tifone “è nemico alla dea, gonfio e borioso”. Egli “riduce a brandelli e disperde la sacra scrittura (Osiride)”, invece Iside “la raccoglie e ricompone e affida agli iniziati”. Ed è proprio alla figura e all’agire dell’egizia Iside che il Cheronese, avendo prima sostenuto l’importanza della ricerca della vera conoscenza, connette esplicitamente la tematica della memoria, e in particolare della memoria legata allo scritto di origine divina. Iside, racconta Plutarco, oltre ad essere considerata da alcuni figlia di Prometeo, è ritenuta “figlia di Hermes, inventore della grammatica e della musica”, quell’Hermes che veniva concordemente identificato con il dio Theuth, Ἡεὐρετής della scrittura di cui Platone parla nel *Fedro*. Non a caso Iside, aggiunge Plutarco, è detta anche “la prima delle Muse”: e la prima delle Muse, come apprendiamo dalle parole di Socrate nel *Fedro*, è Calliope. Essa è colei che, con la sorella Urania, raccoglie notizia

Capitolo secondo. I luoghi

degli uomini “che trascorrono la vita nella filosofia”. “Sono queste” continua Socrate “che più di tutte le Muse, avendo cura del cielo e dei discorsi divini e umani, mandano un bellissimo suono di voce.”¹⁰⁰

Essendo in procinto di codificare la mitica vicenda di Osiride e Iside affinché – una volta sottratta al continuo processo di stratificazione tipico della tradizione mitologica e rielaborata in una forma privata dei particolari più scabrosi – essa possa essere innalzata ad allegoria della dottrina enunciata nel *Timeo*, Plutarco si premura di introdurre l’elemento- Egitto sin dal principio non semplicemente in quanto ovvio sfondo del μῦθος narrato, ma soprattutto in quanto luogo in cui si conserva la memoria di una sapienza che ha carattere sacro e divino. La prima immagine che dell’Egitto viene restituita al lettore non è quella di uno spazio geografico, è più che altro quella di un’atmosfera il cui tratto

¹⁰⁰ Cfr. *Fedro* 259 d.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

fondante è appunto il ricordo, un'atmosfera ricreata attraverso l'*excursus* sulle usanze dei sacerdoti, sviluppato a sua volta a partire dall'identificazione di Iside con la prima delle Muse, custode della sacra scrittura che la dea affida agli uomini del tempio. A questa digressione Plutarco collega le affermazioni circa la segretezza e il profondo valore del sapere sacerdotale con il quale, conclude il Cheronese, vennero in contatto "i più sapienti tra i Greci" nel corso dei loro soggiorni in Egitto.¹⁰¹ Crizia, nell'introdurre il suo λόγος, aveva parlato del viaggio di Solone. Così assistiamo ora alla chiusura di un altro cerchio: è proprio Solone il primo saggio del cui soggiorno egizio Plutarco – forse non casualmente, seguendo le tracce di Platone – dà notizia.

Abbiamo visto come l'Egitto sia luogo della memoria: abbiamo osservato che tale memoria è declinata nella forme della memoria storica in Platone e di quella mitica in Plutarco e come il

¹⁰¹ Cfr. *DIO* 10, 354 EF.

Capitolo secondo. I luoghi

contesto sacrale in cui esse si originano sia garanzia del loro valore; lo spessore della testimonianza che offrono giustifica poi la loro funzione rispettivamente di esempio e metafora di uno stesso modello teorico.

Abbiamo inoltre detto che l'Egitto è anche il luogo che garantisce alla memoria una capacità di sopravvivenza che solo il potere eternante della poesia è in grado di conferire. Platone, nel raccontare la vicenda di Atlantide, fa propri questi due filoni. Nella cornice egizia egli colloca quella che in certo qual modo si potrebbe definire opera poetica. Non poesia in senso tecnico, ovviamente, dal momento in cui quello atlantico è un λόγος in prosa. Naturalmente non si tratta neppure di quella poesia mimetica che abbia come scopo il compiacimento della parte irrazionale dell'anima, contro cui il filosofo si scaglia con veemenza, ad esempio, nella *Repubblica*.¹⁰² In *Timeo* 21 cd, Crizia si

¹⁰² Cfr. *Repubblica* 605 b.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

rammarica che Solone non avesse portato a termine il suo poema incentrato sulla storia di Atlantide. Tale rimpianto non è in contrasto con la posizione precedentemente assunta da Platone: in un altro passo della *Repubblica* egli mostra anzi di apprezzare quell'arte che sia anche e soprattutto utile per lo stato e per la vita umana.¹⁰³ In particolare, se è vero che le uniche forme di poesia ammesse nello stato ideale sono gli inni agli dèi e gli encomi, è anche vero che Solone, quale autore di elegie di argomento etico e politico, si pone come rappresentante di quella poetica atta a educare la πόλις e a dirigere i cittadini sulla strada dell'εὐνομία, come uomo di legge capace altresì di rafforzare e sottolineare il proprio operato mediante l'ausilio delle "splendide figlie di Mnemosine e di Zeus Olimpico"¹⁰⁴, invocate non per propiziare di un canto ripieno di χάρις, ma per essere divine testimoni dei

¹⁰³ Cfr. *Repubblica*, 607 d.

¹⁰⁴ Cfr. Solone, fr. 13 W., v. 1.

Capitolo secondo. I luoghi

valori celebrati dal poeta nelle proprie liriche. In questa tradizione si inserisce il λόγος atlantico, legittimo erede dell'opera soloniana, che esso porta a compimento innovandola profondamente. Platone, dicevamo, non riprende la veste formale scelta da Solone; la nuova forma poetica è sostituita dalla struttura drammatica del dialogo. Ciononostante il discorso di Crizia non è estraneo ad una certa coloritura poetica. Quand'anche si trascurasse il fatto che alcuni passi – cui abbiamo accennato in precedenza – rivelano un sapore decisamente epico, è innegabile che Crizia, accingendosi al suo racconto, proclami di voler narrare la storia appresa da fanciullo per celebrare degnamente la dea Atena nel giorno della sua festa pubblica, come se cantasse un inno. Non va inoltre sottovalutato il fatto che Crizia fu egli stesso poeta e autore di tragedie (celebre è il suo dramma *Sisifo*, di cui possediamo alcuni frammenti): Ἰ' Ἀτλαντικὸς λόγος potrebbe in questo senso ricoprire – all'interno della struttura drammatica del

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

dialogo – la funzione di una lunga ῥῆσις, o di un monologo, nella quale a sua volta prende vita, come in un gioco di scatole cinesi, il dramma che vede coinvolte Atlantide e la primitiva Atene. È Socrate stesso, d'altronde, a esprimere il desiderio di vedere in azione lo stato che ha precedentemente descritto:

προσέοικεν δὲ δὴ τινί μοι τοιῶδε τὸ πάθος, οἷον εἴ τις ζῶα καλὰ που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ ζῶντα ἀληθινῶς ἡσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καὶ τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα.

la sensazione mi sembra quella di chi, avendo visto esseri viventi belli, sia dipinti sia realmente vivi e tuttavia immobili, abbia

Capitolo secondo. I luoghi

voglia si vederli muoversi e provarsi in una gara adeguata alle qualità dei loro corpi.¹⁰⁵

Il verbo θεάσασθαι, peraltro, indica proprio l'essere spettatori a teatro; inoltre prima che Crizia prosegua il suo intervento, Socrate parla di se stesso e degli altri interlocutori nei termini di θέατρον, cioè di un insieme di spettatori. Il vocabolo ricorre con lo stesso significato anche in *Simposio* 194 a: Agatone, prima di pronunciare il suo discorso su Eros, si riferisce agli altri simposiasti chiamandoli appunto θέατρον, ossia pubblico, platea. Il termine usato da Platone è in tal caso finemente allusivo: Agatone, noto tragediografo, ha infatti festeggiato la sera prima la vittoria agli agoni tragici. Così in questa sede Crizia, anch'egli autore di tragedie, si cimenta nel difficile compito di far "gareggiare" i suoi personaggi, cercando di uguagliare l'ottima impressione lasciata

¹⁰⁵ Cfr. *Timeo* 19 bc.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

al pubblico dal “poeta che è venuto prima”¹⁰⁶, secondo una formula che richiama il procedimento che veniva seguito nelle gare poetiche.

L’eco tragica, tuttavia, si rivela non solo nell’impiego di una terminologia specificamente tecnica, ma anche nel tono particolare di alcuni passi, che riprendono stilemi tragici e di cui troviamo un esempio nel brano conclusivo del *Crizia*, che sembra far rivivere suggestioni eschilee:

τὰ χρυσόπαστα δ’ ἔδεθλα σὺν
πίνῳ χειρῶν παλιντρόποις
ὄμμασι λιποῦσ’ ὅσια †προσέβα
του†, δύναμιν οὐ σέβουσα πλού-
του παράσημον αἶνωι·

[*Dike*] i beni

¹⁰⁶ “ὁ πρότερος... ποιητής”· cfr. *Crizia* 108 b.

Capitolo secondo. I luoghi

da sordide mani cosparsi d'oro,
storcendone gli occhi, abbandona
e muove verso purità, senza onorare la potenza
del fasto, segnata da falsa lode.¹⁰⁷

proclama il coro degli anziani di Argo nel secondo stasimo dell'*Agamennone*. Così l'ossequio tributato dagli atlantici al vivere secondo giustizia, testimoniato dall'affascinante descrizione del rito del giuramento a Poseidone¹⁰⁸, stride violentemente con l'abiezione in cui essi precipitano a causa della loro eccessiva avidità. Come la *Dike* eschilea abbandona le dimore degli empi, allo stesso modo il senso della giustizia lascia i cittadini dell'isola quando essi – ebbri di lusso e di ricchezza e pieni di ingiusta bramosia – si comportano turpemente, apparendo tuttavia laidi

¹⁰⁷ Cfr. Eschilo, *Agamennone* 776-780.

¹⁰⁸ Cfr. *Crizia* 119 c- 120 d.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

solo a chi sa discernere la strada in grado di condurre gli uomini
alla felicità.

οὐ γὰρ ἔστιν ἔπαλις
πλούτου πρὸς Κόρον ἀνδρὶ
λακτίσαντι μέγαν Δίκας
βωμὸν εἰς ἀφάνειαν.

Non esiste difesa di ricchezza
contro Sazietà, per chi abbia preso a calci
l'altare di Dike,
a propria rovina.¹⁰⁹

Per chi è ingiusto, sentenza Eschilo, la condanna è scomparire per
sempre: così anche Atlantide scompare, colpita da ἀφάνεια.
Dell'esercito di Atene, infatti, Platone dice semplicemente che

¹⁰⁹ Cfr. *Agamennone* 381-384.

“ἔδν κατὰ γῆς”, “fu inghiottito dalla terra” parlando dell’isola, invece, il filosofo adopera l’espressione “κατὰ τῆς θαλάττης δῦσα ἠφανίσθη”, “scompare, sommersa dai flutti”¹¹⁰, in cui compare proprio il verbo ἀφανίζω, “faccio scomparire”, che pertiene alla medesima area semantica cui fa riferimento il sintagma “εἰς ἀφάνειαν”, impiegato da Eschilo per illustrare la sorte che attende gli uomini empì e tracotanti che osano disprezzare la giustizia.

E ancora, nello Zeus del *Crizia*, “il dio degli dèi che comanda secondo le leggi” il quale, resosi conto della degenerazione degli atlantidi, “decise di punirli nel giusto modo, perché acquistassero equilibrio e saggezza”¹¹¹ non è forse difficile scorgere affinità con lo Zeus δικηφόρος, “giustiziere”¹¹², dell’*Agamennone* eschileo,

¹¹⁰ Cfr. *Timeo* 25 d.

¹¹¹ Cfr. *Crizia* 121 b- c.

¹¹² Cfr. Eschilo, *Agamennone* 525.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

τὸν φρονεῖν βροτούς ὀδώ-
σαντα, τὸν πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν·

che a saggezza avvia i mortali,
valida legge avendo fissato:
conoscenza attraverso dolore.¹¹³

Del resto, anche questa lettura in chiave “tragica” non è in contrasto con quanto Platone afferma nelle *Leggi*. Dice infatti l’Ateniese:

ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι
καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης· πᾶσα οὖν ἡμῖν ἡ πολιτεία
συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμεν
ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην.

¹¹³ Cfr. *Agamennone* 176- 178.

Capitolo secondo. I luoghi

noi stessi siamo autori di una tragedia per quanto possibile la più bella e insieme la migliore. Tutta la nostra costituzione dunque è stata costruita come imitazione della vita più bella e più nobile, che noi diciamo essere realmente la tragedia più autentica.¹¹⁴

Ma già nella *Repubblica*, nell'affermare il primato della filosofia sulla poesia, Platone ne esalta le qualità unitamente a quelle della nuova arte mimetica, “οὐ μόνον ἡδεῖα ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη” “non solo piacevole, ma soprattutto utile”¹¹⁵ allo stato e ai suoi membri. Il discorso atlantico si colloca dunque lungo questa scia, come dramma in prosa e inno senza accompagnamento musicale, esempio del nuovo genere di poesia, degna di essere composta e trasmessa appunto perché utile ed educativa, in quanto chiarificazione e complemento di una teoria astratta, e

¹¹⁴ Cfr. *Leggi* 817 b.

¹¹⁵ Cfr. *Repubblica* 607 d.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

destinato – secondo la migliore tradizione poetica – a procurare gloria al suo autore ed eterna memoria alle sue parole.

Questa particolare connessione tra l’Egitto, memoria e arte poetica non sfugge alla lettura attenta di Plutarco. La sua versione del mito di Iside e Osiride è densa di ispirazione poetica. Già nell’esordio, in cui egli narra la nascita delle divinità egizie, si può riscontrare una chiara influenza del modello proposto nella *Teogonia* esiodea.¹¹⁶ Suggestioni ricavate dall’inno omerico dedicato Demetra, invece, sono sicuramente presenti nella descrizione dell’affannosa ricerca di Osiride da parte di Iside, ma in soprattutto nella sezione in cui si vede la dea, inconsolabile, far

¹¹⁶ Sebbene la *Teogonia* esiodea sia l’unica opera di tal genere a noi pervenuta sostanzialmente integra, è tuttavia noto che nel mondo greco circolavano varie teogonie. Da alcuni luoghi dell’*Iliade* si evince infatti che Omero stesso era a conoscenza di tradizioni teogoniche diverse [(cfr. Esiodo, *Teogonia*, con introduzione, traduzione e note di G. Arrighetti, Milano, BUR, 1984 (1999), pp. 15- 16]. Plutarco può aver pertanto tratto ispirazione tanto dal testo di Esiodo quanto da altre opere appartenenti a questo genere a lui note di cui non abbiamo evidenza documentaria.

tappa presso Byblos e l'episodio in cui essa, presentatasi sotto mentite spoglie, diviene la favorita della regina del luogo, che le affida la cura del principino. Pur essendo l'immagine di Iside errante tipica della tradizione egiziana, infatti, questi episodi del racconto plutarco mostrano una strettissima analogia con il mito delle peregrinazioni di Demetra.¹¹⁷ Tali suggestioni divengono ancor più significative se si considera che Plutarco tende ad identificare più esplicitamente Iside con Atena che non con Demetra. Un altro indizio piccolo ma prezioso è rappresentato dall'accenno ai Satiri che – oltre ad essere personaggi del corteggio di Dioniso, la cui identificazione con Osiride è più volte ribadita dall'autore – sono creature legate all'universo poetico e teatrale.

¹¹⁷ Cfr. *DIO* 14, 356 E con *l'Inno omerico a Demetra* 98 e segg. (episodio del pianto di Iside presso la fonte) e *DIO* 16, 357 BC sempre con *l'Inno omerico a Demetra* 239 e segg. (in cui la dea tenta di ardere la parte mortale del principino Demofonte per donargli giovinezza e vita eterne, ma viene fermata dalla madre del bimbo, Metanira).

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Accade quasi sempre che questi satiri s'intrufolino in vicende mitologiche in cui non dovrebbero stare [...]. Questi esseri da fiaba diffondono un'aura surreale su un evento che, per natura propria, è pervaso d'angoscia: e in tal modo mettono sull'avviso la platea.¹¹⁸

Le figure dei Satiri, secondo quanto afferma John G. Griffiths nel suo commento al *DIO*, non compaiono in nessuna altra versione del mito egizio: la loro presenza in questo contesto deve essere dunque ritenuto frutto della personale rielaborazione plutarchea. Attraverso tale espediente il Cheronese sembra mirare ad attrarre il mito nell'orbita dell'espressione drammatica. Così interpretato, il racconto del μῦθος isiaco assume i contorni, come il *logos*

¹¹⁸ Cfr. D. F. Sutton, *The satirical drama in AA.VV., The Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, vol. I, tr. it. *Il dramma satiresco*, in *La letteratura greca della Cambridge University*, a c. di E. Savino, Milano, Mondadori, 1989, vol. I, p. 631.

Capitolo secondo. I luoghi

atlantico, di un δράμα nel quale Plutarco vede rappresentati significati che fanno riferimento alla dottrina platonica formulata nel *Timeo*, e in cui la presenza dei Satiri, oltre a giocare un ruolo allusivo, adempie alla funzione pratica di sciogliere la tensione e anticipare al pubblico a lieta conclusione della vicenda. Abbiamo visto dunque come, nel suo omaggio a Platone, Plutarco riprenda con raffinata allusione alcuni temi della sua opera. In questo caso, tuttavia, l'allusione nasconde un intento che non è solo celebrativo della dottrina e dell'arte di Platone. Se il λόγος atlantico, degno erede della tradizione soloniana ma soprattutto esempio della nuova poetica platonica, deve, per queste ragioni, procurare al suo εὐρετής eterna memoria, alla sua personalissima rielaborazione del μῦθος egizio il Cheronese affida fiducioso la memoria dei posteri di quello che costituisce una delle opera più mature, complesse e affascinanti della sterminata produzione plutarchea.

Capitolo terzo

LE VERITÀ

Abbiamo parlato poc'anzi del ruolo dell'Egitto in Platone e in Plutarco, mettendone in risalto la funzione nel processo di trasmissione e di consolidamento della memoria dei racconti narrati dai due autori, ossia il λόγος atlantico e il mito isiaco. Nel fare ciò, abbiamo anche sottolineato il prestigio che l'Egitto, già a partire dall'epoca omerica, vanta presso i Greci, in quanto luogo nel quale, sin dai tempi più remoti, è custodito ogni sapere, la cui affidabilità è garantita proprio dall'antichità e dalla venerabilità della tradizione sapienziale egizia stessa.

Posta tale premessa, non dovrebbe sussistere una ragione particolare per la quale sollevare dubbi sull'attendibilità che, nelle intenzioni dei rispettivi autori, caratterizza i due racconti: sarebbe infatti la loro stessa origine – collegata appunto alla terra d'Egitto – ad avallarne la credibilità. Quel che occorre

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

invece indagare è piuttosto lo statuto veritativo di ciascuna narrazione: *in che senso*, cioè, il λόγος atlantico e il mito isiaco sono veri? E *perché* è importante che lo siano? Esiste un legame tra la verità dei due racconti? Procediamo con ordine, prendendo le mosse dal λόγος atlantico.¹

La questione inerente alla veridicità di tale racconto è antica forse quasi quanto il λόγος stesso²: commentatori ed esegeti di ogni epoca si sono espressi in merito a questo argomento, avanzando innumerevoli ipotesi e proposte di interpretazione. Sebbene, come già accennato in precedenza, le opinioni circa la reale esistenza di un'isola chiamata Atlantide siano molte e contrastanti, sembra ragionevole e opportuno

¹ Questa analisi, che non ha la pretesa di costituire una dissertazione di carattere filosofico, si basa sostanzialmente sul valore che il μῦθος e il λόγος, inteso quale discorso razionale, rivestono per Platone, nonché sulla configurazione del loro reciproco rapporto, che da un carattere di netta opposizione sfuma in un panorama in cui il confine tra le due tipologie di discorso si fa sempre meno definito, per cui cfr. N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia. Terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero*, Torino, UTET, 1998, s.v. "mito", p. 716.

² Cfr. *supra*, cap. I, pp. 23- 26.

attestarsi su quella che già era stata la posizione espressa da Aristotele, il quale giudicava l'intera vicenda una creazione del pensiero platonico.³

Tuttavia non bisogna sottovalutare un altro aspetto importante, ossia quello della caratterizzazione che Platone intende conferire al proprio prodotto nel momento in cui egli lo sottopone all'attenzione del pubblico. La funzione che il racconto atlantico svolge è, nelle intenzioni del filosofo, ovviamente affine a quella degli altri miti da lui elaborati, vale a dire quella di "rappresentare, sia pure in modo necessariamente approssimato, le cose che la ragione non può esporre"⁴, in quanto il mito, come suggerisce K. Gaiser, "dischiude [...] un modo di accedere a ciò che è metafisicamente superiore."⁵ Crizia, infatti, narra la storia di Atlantide per venire incontro all'esigenza, espressa da Socrate, di vedere

³ Cfr. *supra*, cap. I, p. 24.

⁴ Cfr. F. Trabattoni, *Platone*, cit. p. 41.

⁵ Cfr. K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1988 (1991), p.174.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

trasferiti nella pratica concetti la cui astrattezza viene percepita come un limite; pur avendo pronunciato un discorso eccellente, di cui egli ripercorre i punti salienti proprio all'inizio del *Timeo*, Socrate non appare soddisfatto, ed auspica pertanto l'intervento di un interlocutore che, trasponendo i fondamenti della sua teoria sul piano dei fatti, riesca a rimuovere l'ostacolo che impedisce la piena comprensione di tali principî.

Tuttavia, mentre lo statuto fantastico degli altri miti platonici – siano essi allegorici, come il mito della caverna narrato nella *Repubblica*, o escatologici, come i miti del *Gorgia*, del *Fedone* e non da ultimo del *Timeo* stesso – non è oggetto di dubbio alcuno, quello della storia di Atlantide sin dall'antichità ha dato luogo, come abbiamo visto, ad animate discussioni intorno alla reale consistenza dei suoi contenuti.

Il seme dal quale germoglia tale dibattito si può dire sia stato gettato, in questo caso, da Platone medesimo. Crizia sin dall'inizio sottolinea infatti con forza la verità e l'affidabilità

del suo racconto. In *Timeo* 20 egli si rivolge a Socrate dicendo appunto:

Ἄκουε δὴ, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασι
γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἑπτὰ σοφώτατος Σόλων ποτ' ἔφη.

Ascolta dunque, o Socrate, un discorso che ha proprio del sorprendente e che nondimeno è vero in ogni suo aspetto, come una volta disse Solone, il più saggio dei Sette.

La prima preoccupazione di Crizia è precisare che sebbene il λόγος che si accinge a pronunciare possa sembrare ἄτοπος, possa cioè, a causa della peculiarità dei suoi contenuti, suscitare stupore in chi lo ode⁶, esso è tuttavia vero πανταπάσι, “in tutto”.

⁶ Questo il significato di ἄτοπος. Proclo, nel suo *In Platonis Timaeum commentaria* (I. 80) dedica una breve sezione appunto alle diverse possibili valenze con le quali tale termine viene impiegato da Platone, avanzando in seguito la propria personale proposta: “τὸ δὲ ἄτοπον δηλοῖ μὲν τὸ παράλογον, ὡς ἐν Γοργία [473 a] [...] ὡς ἐν Κριτίωνι [44 b] [...] ἢ τὸ

θαυμαστόν, ὡς ἐν Θεαιτήτῳ [142 b] [...]. ἐνταῦθα δὲ εἴληπται ὡς σημαῖνον τὸ θαύματος ἄξιον. δηλοῖ δὲ τοῦτο ἐξῆς περὶ τῶν αὐτῶν λέγων [20 E], ὡς μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τῆσδ' εἶη τῆς πόλεως ἔργα παλαιά." "Il termine *atopos* può significare 'assurdo', come nel *Gorgia* [473 a] [...], o 'straordinario' come nel *Critone* [44 b] [...] oppure 'sorprendente', come nel *Teeteto* [142 b] [...]. Qui è adoperato nel senso di 'qualcosa che è degno di ammirazione', come è evidente da ciò che segue, in cui si dice che 'le antiche imprese di questa città furono grandi e degne di ammirazione' [*Timeo* 20 e]." In questo caso, a mio avviso, sarebbe più opportuno accentuare il "fattore sorpresa" racchiuso nell'aggettivo ἄτοπος quale sinonimo di θαυμαστός. Il sentimento di ammirazione si presenta come una reazione *conseguente* al primo impatto con il racconto, che genera stupore. Se è vero, come afferma Proclo, che Platone parla di imprese "μεγάλα καὶ θαυμαστὰ" ossia "grandi e degne di ammirazione" (cfr. *Timeo* 20 e), è altrettanto vero che "Solone, avendo udito [dell'esistenza dell'Atene originaria], disse che si stupì e che provò il forte desiderio di chiedere ai sacerdoti di raccontargli con precisione e in modo ordinato tutto ciò che riguardava i suoi antichi concittadini" (cfr. *Ibidem* 23 d : Ἀκούσας οὖν ὁ Σόλων ἔφη θαυμάσαι καὶ πᾶσαν προθυμίαν σχεῖν δεόμενος τῶν ἱερέων πάντα δι' ἀκριβείας οἱ τὰ περὶ τῶν πάλαι πολιτῶν ἐξῆς διελθεῖν): è dunque la sorpresa (cfr. ἀκούσας...ἔφη θαυμάσαι) provocata dalle parole dei sacerdoti a stimolare l'interesse di Solone nei confronti di imprese che *divengono* degne di ammirazione nel momento in cui la notizia della loro esistenza appare consolidata. Cfr. *Ibidem* 24 de: "πολλὰ μὲν οὖν ὑμῶν καὶ μεγάλα ἔργα τῆς πόλεως τῆδε γεγραμμένα θαυμάζεται..." "molte e grandi sono le imprese della vostra città che, registrate qui, si ammirano..." "

Capitolo terzo. *Le verità*

Socrate, impaziente di ascoltare il racconto, incalza il suo interlocutore, sottolineando a sua volta l'aspetto della concretezza dei fatti che questi si propone di illustrare:

Εὖ λέγεις. ἀλλὰ δὴ ποῖον ἔργον τοῦτο Κριτίας οὐ λεγόμενον μὲν, ὡς δὲ πραχθὲν ὄντως ὑπὸ τῆσδε τῆς πόλεως ἀρχαῖον διηγείτο κατὰ τὴν Σόλωνος ἀκοήν;

Ben detto. Ma allora, qual è questa impresa che [*scil.* tuo nonno] Crizia raccontava avendola udita da Solone non come semplice diceria, ma come *realmente compiuta* da questa città? ⁷

Nel rievocare il momento in cui, da bambino, aveva sentito raccontare la vicenda dal nonno a un giovane della sua stessa tribù, Crizia ne rimarca nuovamente il carattere veritiero:

“Λέγε ἐξ ἀρχῆς,” ἦ δ’ ὅς, “τί τε καὶ πῶς καὶ παρὰ τίνων ὡς ἀληθῆ διακηκῶς ἔλεγεν ὁ Σόλων.”

⁷ Cfr. *Timeo* 21 a.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

“Raccontami dall’inizio” disse il ragazzo “quali accadimenti narrava Solone, e in che modo e da chi li aveva uditi come veri.”⁸

Appare significativo, a questo proposito, che – nel *flashback* introdotto da Crizia – il λόγος sia pronunciato da un uomo di età veneranda, e appunto per questo ancora più degno di considerazione. “Ἐγὼ φράσω, παλαιὸν ἀκηκοῶς λόγον οὐ νέου ἀνδρός” “Ti parlerò [della storia]” afferma Crizia rivolto a Socrate “avendo udito il racconto di un uomo non giovane”.⁹ Quando l’avo del tiranno rivela la storia tramandata da Solone, ha infatti circa novant’anni¹⁰: tale particolare, che a prima vista potrebbe sembrare puramente esornativo o comunque introdotto quale semplice riferimento temporale, assume invece maggiore rilevanza nell’ “architettura della credibilità”

⁸ Cfr. *Timeo* 21 d

⁹ Cfr. *Ibidem* 21 b.

¹⁰ Cfr. *Ibidem* 21 ab.

costruita da Platone intorno alla sua storia, soprattutto se pensiamo alla valenza positiva della vecchiaia nel contesto della poetica soloniana¹¹, di cui il λόγος atlantico non solo è parte tutti gli effetti, ma avrebbe dovuto rappresentare, stando alle parole di Crizia il Vecchio, il coronamento¹².

Abbiamo visto come in poche righe Platone metta in risalto con vigore e per bocca di ben tre diversi personaggi l'affidabilità del proprio racconto. Egli tuttavia non si limita a svolgere unicamente questo tipo di considerazione, ma aggiunge un giudizio di qualità sulla verità del λόγος atlantico. Infatti, se riprendiamo il passo sopra citato, in cui Crizia si rivolge a Socrate (*Timeo* 20), possiamo osservare che tale discorso viene caratterizzato come vero παντάπασι, "in tutto".

Nel suo celebre saggio *La metafisica della storia in Platone*, K. Gaiser – commentando la funzione del mito platonico come rappresentazione di una realtà, quella dei Principî, della quale

¹¹ Cfr., ad esempio, il celebre frammento soloniano 18 W.: "γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος" "io invecchio imparando sempre molte cose".

¹² Cfr. *Timeo* 21 bc.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

non è possibile avere una conoscenza universale ed esatta –
afferma:

il momento figurativo del mito può venir superato solo
quando anche l'oggetto viene considerato nella dimensione
metafisica della trascendenza, ossia quando il pensiero della
riflessione filosofica dall'osservazione dei fenomeni che
riguardano i corpi e l'anima risale alla conoscenza delle idee.¹³

In questa prospettiva, poco dopo, Gaiser cita proprio l'esempio
del λόγος atlantico:

Anche il racconto mitico- poetico dell'Atene originaria e
dell'Atlantide che si trova nel *Timeo* e nel *Crizia* si fonda su
una verità riconosciuta filosoficamente. [...] Non è quindi
stupefacente il fatto che il racconto sia stato interpretato [...]
come una relazione concernente effettivi eventi storici. Ma
questo noi lo riteniamo giustificato [...] solo nella misura in

¹³ Cfr. K. Gaiser, *La metafisica...*, cit., p. 174.

Capitolo terzo. Le verità

cui si ammette che Platone abbia accolto ed introdotto nella sua rappresentazione tradizioni ed esperienze storiche *solo nei particolari*, che danno ai suoi racconti una peculiare coloritura: notizie di lontani Paesi, ricordi di catastrofi naturali del passato come anche del proprio tempo [...]. Il racconto *nel suo insieme* deve, però, essere considerato come una finzione di Platone. E il senso di questa finzione non sta in allusioni o in fini politici riguardanti problemi a lui contemporanei, sta in una verità universalmente valida. [...] Ciò che viene tramandato risulta vero nel senso che esso corrisponde alla realtà essenziale che, per Platone, sta nella sfera soprasensibile delle Idee e riproduce per immagini questa realtà mediante il *medium* della vita storica.¹⁴

In questa chiave potrebbe dunque essere interpretato l'avverbio *παντάπασι*, con il quale Platone, non accontentandosi di ribadire la credibilità del suo *λόγος*, suggerisce come esso sia portatore di un doppio ordine di verità, verità che da un lato si

¹⁴ Cfr. K. Gaiser, *La metafisica...*, cit., p. 175- 176.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

manifesta sul piano dell'ambientazione storica, ispirata a fatti realmente accaduti, mentre dall'altro richiama contenuti universalmente validi che pertengono alla sfera del soprasensibile. In questo senso il racconto atlantico non solo è vero, ma è vero *due* volte.

Tale lettura non è in disaccordo con la spiegazione avanzata da Proclo sempre a proposito di *Timeo* 20:

ὁ γε μὴν λόγος δηλοῖ τὴν ἀλήθειαν τῶν ῥηθησομένων· οὕτω γὰρ εἴρηται καὶ ἐν Γοργία τοῦ λόγου διαφέρειν ὁ μῦθος.

Il termine *logos* sta a indicare che quel che sta per essere riportato è vero: come infatti si dice anche nel *Gorgia* [523 a], il μῦθος (= favola) differisce dal λόγος.¹⁵

Seguendo il suggerimento di Proclo, dire λόγος ἀληθής significherebbe dire appunto “discorso due volte vero”.

¹⁵ Cfr. Proclo, *In Platonis Timaeum Commentaria* I. 80.

Nella propria edizione ai *Commentaria*, tuttavia, A. J. Festugière critica ragionevolmente questa affermazione, obiettando in una breve nota: “falso. *Logos* = racconto. L’idea di verità è sottolineata da ἀληθοῦς”.¹⁶ Nel *Sofista*¹⁷, infatti, Platone distingue tra due possibili tipologie di λόγοι. Esistono infatti un λόγος vero, “che dice come sono gli enti”¹⁸ riguardo ad un determinato oggetto, e uno falso, che “dice cose diverse da quelle che sono” e che dunque “afferma i non-enti come fossero enti”¹⁹: il primo, in particolare, è proprio del filosofo; il falso λόγος, al contrario, è caratteristico del sofista.²⁰ Se dunque il λόγος di Crizia, tramandato da Solone

¹⁶ Cfr. Proclus, *Commentaire sur le Timée. Traduction et notes par A. J. Festugière*, cit., p. 116, nota 2.

¹⁷ Cfr. *Sofista* 259 d- 264 b.

¹⁸ “λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν”: cfr. *Sofista* 263 b.

¹⁹ “Ὁ δὲ δὴ ψευδῆς ἕτερα τῶν ὄντων [...] τὰ μὴ ὄντ’ ἄρα ὡς ὄντα λέγει”: cfr. *Sofista* 263 b.

²⁰ Cfr. *Ibidem* 268 cd. Cfr. anche L. Brisson, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, vol. I: *Antike, Mittelalter und Renaissance*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, tr. inglese di C. Tihanyi, *How philosophers saved myths. Allegorical interpretation and Classical mythology*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004 (dall’edizione francese L.

“il più saggio dei Sette”²¹ viene definito λόγος ἀληθής, questo significa, stando a quel che Platone afferma nel *Sofista*, che esso racconta le cose “come sono”: la verità delle vicende ivi narrate, dunque, sebbene in grado suscitare, in chi le ode, una comprensibile incredulità in ragione della loro natura eccezionale, è tuttavia passibile di essere verificato. L’oggetto del discorso atlantico, grazie alla testimonianza fornita dai saggi egizi, si colloca infatti ad un livello di realtà accessibile sia all’intelletto sia ai sensi, in un passato del quale si può avere esperienza²², poco importa quanto esso sia lontano nel tempo.²³ Il λόγος atlantico, essendo caratterizzato come

Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, vol. I: *Sauver les Mythes*, Paris, Vrin, 1966), pp. 20-21.

²¹ Cfr. *Timeo* 20 e.

²² La verificabilità del discorso a livello intellettuale e sensoriale, per via diretta o indiretta, è condizione necessaria per la determinazione della sua veridicità. Cfr. Brisson, *How philosophers...*, cit., p. 23.

²³ Cfr. Brisson, *How philosophers...*, cit., p. 24. Al consolidamento di tale atteggiamento in Platone concorre probabilmente l’attitudine greca a considerare il passato definito come mitico quale parte indiscussa del processo storico. Illuminante, in tal senso, l’esempio fornito da Tucidide.

ἀληθείς, si differenzia dunque, in primo luogo, dal falso discorso tipico dell'argomentare del sofista. Di questo ψευδολογεῖν fanno parte non solo i "discorsi concisi con i quali [il sofista] costringe l'interlocutore a contraddire se medesimo"²⁴, ma anche quei μῦθοι, quei racconti favolosi, dei quali il sofista pretende di servirsi per sostenere le proprie tesi, ponendoli sullo stesso piano di una discussione per concetti, cui essi vengono sostituiti arbitrariamente, a seconda della convenienza del momento. È il caso del

Dionisio di Alicarnasso (*De Thucydide* 6), parlando dell'opera dello storico ateniese, afferma che quest'ultimo "si distinse dai suoi predecessori" ("διήλλαξε τῶν πρὸ αὐτοῦ συγγραφέων") anche "per l'esclusione di tutto il materiale leggendario [...] contrariamente a quanto fecero tutti quelli prima di lui" ("κατὰ τὸ μηδὲν αὐτῇ μυθῶδες προσάψαι [...] ὡς οἱ πρὸ αὐτοῦ πάντες ἐποίησαν") dall'argomento che si accingeva a trattare. Ciononostante Tucidide, nella sezione dell'*Archeologia* in cui illustra sinteticamente la storia della Grecia dalle origini alle invasioni persiane, fa riferimento a personaggi mitici come fossero realmente esistiti.

²⁴ "βραχέσι λόγοις ἀναγκάζοντα τὸν προσδιαλεγόμενον ἐναντιολογεῖν αὐτὸν αὐτῷ": cfr. *Sofista* 268 b.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

*Protagora*²⁵, in cui Protagora stesso, volendo dimostrare la tesi della convenzionalità dello spazio politico, decide di procedere innanzi tutto basandosi sul racconto del grande mito di Prometeo, semplicemente perché, soggiunge Protagora, “mi pare sia più piacevole narrarvi un mito.”²⁶ Solo in seguito egli cerca - incalzato da Socrate - di argomentare il proprio punto di vista mediante un ragionamento, venendo infine confutato in tre momenti successivi.²⁷ Il sofista ispira dunque la scelta del μῦθος al criterio della χάρις, senza sincerarsi che il μῦθος da lui narrato agisca in sinergia con il λόγος, ossia aiuti a raggiungere il vero per immagini, in modo talora più efficace

²⁵ Cfr. *Protagora* 319 c e segg. Cfr. P.Friedlaender, *Platone*, cit., p. 204. Anche il sofista Glaucone, nella *Repubblica*, per corroborare la teoria del naturale prevalere dell'ingiustizia sulla giustizia, inserisce nella propria argomentazione, ispirandosi al racconto di Erodoto e rielaborando profondamente (*Storie* I. 8- 12), il μῦθος dell'anello di Gige. (cfr. *Ibidem* II. 359 d- 360 b).

²⁶ “Δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν”: cfr. *Protagora* 320 c.

²⁷ Cfr. *Protagora* 330 b- 334 a.

della ragione discorsiva stessa.²⁸ Il *μυθολογεῖν* del sofista è dunque uno *ψευδολογεῖν*, che non è in grado di approdare ad alcuna verità: non avendo come obiettivo il suo perseguimento, ma solo la mira di far prevalere la propria opinione, il sofista si accontenta infatti far giochi di prestigio, producendo immagini magari meravigliose ma spesso ingannatrici, senza comprendere il valore e l'utilità che un *μῦθος* positivo potrebbe possedere nella ricerca della vero²⁹, contrariamente a quanto avviene invece nel momento in cui a servirsi dello strumento mitico non è il sofista, ma l'uomo più sapiente, Socrate.

²⁸ Platone stesso, in *Repubblica* 376 d, introduce il complesso discorso sull'educazione dei giovani dello stato ideale non con un ragionamento sistematico stringente ma come se fosse un *μῦθος*: “ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες”.

²⁹ Lo stesso mito narrato da Protagora, infatti, non ha una valenza totalmente negativa. Infatti, sebbene appaia fortemente svalutato dinanzi alla celebrazione del metodo dialettico di Socrate (cfr. Platone, *Protagora*, a c. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2001, p. 182), esso contiene tuttavia motivi che Platone riprenderà nei dialoghi più tardi, nel *Timeo* così come nel *Politico* (cfr. P. Friedländer, *Platone*, cit., p. 204).

A questo punto proviamo a riprendere in considerazione l'equazione istituita da Proclo: "λόγος = vero". A tal proposito, Proclo menziona, per sostenere la propria interpretazione, il passo del *Gorgia* in cui – prima di parlare a Callicle del destino che, sotto il regno di Crono, attendeva le anime dopo la morte e dell'istituzione, resasi necessaria in seguito da parte di Zeus, di un giudizio finale cui le anime degli uomini venissero sottoposte, una volta abbandonate le spoglie mortali, per essere collocate nella sede ultraterrena più consona alla loro natura³⁰ – Socrate pone una breve premessa, sottolineando, in modo simile a quanto Crizia fa nel *Timeo*, la verità del discorso che sta per pronunciare:

Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον,
ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ
μέλλω λέγειν.

³⁰ Cfr. *Gorgia*, 523a-524a.

Ascolta dunque un racconto bellissimo, come dicono, che tu – secondo me – riterrai una favola (μῦθος), e che io invece ritengo un λόγος. Come vere, infatti, io ti dirò le cose che ti sto per dire.³¹

Come nel caso del λόγος atlantico, anche in questa occasione la dichiarazione di verità riveste una notevole importanza, se essa viene ripresa con decisione al termine del discorso³² e nella conclusione del dialogo stesso.³³ Quello di Socrate, tuttavia, non è in realtà un vero e proprio λόγος:

³¹ Cfr. *Gorgia* 523 a. Interessante notare come l' "ἄκουε δὴ [...] μάλα καλοῦ λόγου..." con cui Socrate esordisce sia ripreso in modo pressoché identico un *Timeo* 20 a. (" Ἄκουε δὴ [...] λόγου μάλα μὲν ἀτόπου...").

³² Cfr. *Gorgia* 524 ab: "Ταῦτ' ἔστιν, ὦ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκῶς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι." "Queste sono le cose, o Callicle, che, avendole udite, credo siano vere."

³³ Cfr. *Gorgia*, 527 a: "Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθός σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γραὸς καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν, καὶ οὐδέν γ' ἂν ἦν θαυμαστὸν καταφρονεῖν τούτων, εἴ πη ζητοῦντες εἶχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὐρεῖν." " Certo queste cose a te sembrano quelle favole (μῦθος) che raccontano le vecchiette e perciò le disprezzi. E in effetti ciò non sarebbe strano se, cercando, potessimo trovarne altre migliori e più veritiere."

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

nessuno, infatti, è in grado di avere esperienza di ciò che avviene nell'oltretomba. Occorre però considerare il fatto che Socrate si sta rivolgendo a Callicle: è proprio nella presenza di questo particolare interlocutore che si può infatti intravedere la ragione della premessa socratica. Chi è dunque e, soprattutto, chi rappresenta Callicle? Scrive G. Reale:

Callicle [...] come personaggio storico, a differenza degli altri, è totalmente sconosciuto. [...] Oggi, per lo più, si tende a credere che si tratti di pura e libera invenzione platonica. [...] Callicle, insomma, è quasi un paradigma che in sé assomma tutto quanto potevano produrre, nella Atene di allora, l'oratoria-sofistica e la prassi democratica ad esse ispirata, ormai guastata da tendenze demagogiche. [...] Interessante e importante è rilevare come [...] la figura di Callicle, per Platone, non sia soltanto un personaggio da combattere: *Callicle molto probabilmente rappresenta anche una tentazione, una*

Capitolo terzo. Le verità

*parte ribelle che Platone sente urgere in se medesimo, e che vuole definitivamente schiacciare o domare.*³⁴

Combattendo Callicle, nemico e tentazione, Socrate, sostenitore dell'applicazione del metodo dialettico, rigorosamente razionale, avverte l'urgenza – nel momento in cui si accosta per le prime volte al $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$, prima caratteristico solo del falso argomentare sofistico – di distinguere il proprio $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ da quelli dei sofisti, affermandone il valore veritativo. Per farlo, Socrate impiega il termine, a lui noto, che in massimo grado possa richiamare tale valore: $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, appunto, anzi $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$, la cui $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ è stabilita attraverso l'applicazione del metodo dialettico. Come accennavamo in precedenza³⁵, Socrate non sceglie la strada del $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ in modo arbitrario, ma in quanto ritiene che il $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ possa agire in sinergia col $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, condividendone lo statuto veritativo.

³⁴ Cfr. Platone, *Gorgia*, con prefazione, saggio introduttivo, traduzione e commento di G. Reale, Milano, Bompiani, 2001, p. 19- 21.

³⁵ Cfr. *supra*, p. 165.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

In questa prospettiva, dunque, potrebbe esser letta l'affermazione di Proclo, fondata proprio sul passo del *Gorgia*, secondo cui il termine λόγος è introdotto da Platone quale sinonimo di "vero", in armonia e non in contrasto con la posizione assunta da Festugière: il discorso atlantico, definito λόγος ἀληθής, sarebbe allora, "discorso due volte vero", essendo la sua ἀλήθεια significata dall'aggettivo ἀληθής nonché dal sostantivo λόγος, così come inteso in *Gorgia* 523 a.

Del resto, quando si riferisce della storia di Atlantide, Platone ne parla sempre in termini di λόγος³⁶, il che lascia supporre che egli volesse connotare il discorso di Crizia in modo inequivocabilmente preciso, distinguendolo non solo da quei μῦθοι, quei "falsi racconti" dai contenuti scarsamente verosimili, contro cui egli si scaglia nella *Repubblica*³⁷ e che,

³⁶ Cfr. *Timeo* 20 d ("ὅδε οὖν ἡμῖν λόγον εἰσηγήσατο"), 21 a ("ἐγὼ φράσω, παλαιὸν ἀκηκῶς λόγον"), 21 d ("τίς δ' ἦν ὁ λόγος ἢ δ' ὅς ᾤ Κριτία"), 26 e ("σκοπεῖν οὖν δ' δὴ χρὴ, ὦ Σώκρατες, εἰ κατὰ νοῦν ὁ λόγος ἡμῖν οὗτος, ἢ τινα ἔτ' ἄλλον ἀντ' αὐτοῦ ζητητέον.").

³⁷ Cfr. *Repubblica* 377 a e segg.

come già Pindaro aveva affermato, “si trovano al di là del discorso vero” (ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον) essendo “adorni di cangianti menzogne”³⁸, ma dal quel μῦθος in cui permangono evidenti gli elementi leggendari, ma al quale è tuttavia riservata la possibilità di una interpretazione nel senso di una prospettiva più razionale e aderente alla realtà. Tale, infatti, è il caso che si contempla in *Timeo* 22 cd.

Solone, ospite in Egitto presso in sacerdoti di Sais, “volendo spingerli a discorrere sui fatti antichi” (*Timeo*, 22 a), inizia allora a “μυθολογεῖν”, ossia a “raccontare μῦθοι su quello che considera il passato più remoto dell’Ellade e a “γενεαλογεῖν”, a “esporre le varie discendenze”. Egli viene però interrotto da uno dei sacerdoti più anziani, il quale afferma che i Greci, a causa delle distruzioni che periodicamente si verificano sulla terra, non sono stati in grado di crearsi opinioni basate su antiche tradizioni. “Ὡ Σόλων, ὦ

³⁸ Cfr. Pindaro, *Olimpiche* I. 28- 30; e anche *Nemee* VII. 32- 34. Il poeta tebano è il primo ad adoperare il termine μῦθος in una accezione negativa.

Σόλων” commenta il vecchio “Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστέ [...]. Νέοι ἐστέ [...] τὰς ψυχὰς πάντες.” “O Solone, Solone, voi Greci siete sempre ragazzi [...] siete tutti giovani nello spirito.”³⁹ I Greci sono dunque come fanciulli cui manca una vera e propria coscienza degli eventi storici, eventi di cui Solone può parlare dunque solo sotto forma di μῦθος.⁴⁰ All’anziano sacerdote è

³⁹ Cfr. *Timeo* 22 b.

⁴⁰ Il rapporto tra fanciullezza e μῦθος, emerge anche nel *Politico* (268 de). Per poter procedere degnamente nel suo λόγος (Τοῦτο τοίνυν, ᾧ Σώκρατες, ἡμῖν ποιητέον, εἰ μὴ μέλλομεν ἐπὶ τῷ τέλει καταισχυῖναι τὸν λόγον.” “Se non vogliamo disonorare il nostro discorso proprio alla fine, questo dobbiamo fare, o Socrate.”), lo Straniero di Elea esprime la necessità di intraprendere un’altra via, illustrando al giovane Socrate la storia del cosmo sotto forma di μῦθος: “...δεῖ καθ’ ἑτέραν ὁδὸν πορευθῆναί τινα. [...] Σχεδὸν παιδιὰν ἐγκερασάμενους· συχνῶ γὰρ μέρει δεῖ μεγάλου μύθου προσχρήσασθαι, καὶ τὸ λοιπὸν δὴ, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν, μέρος ἀεὶ μέρος ἀφαιρουμένους ἐπ’ ἄκρον ἀφικνεῖσθαι τὸ ζητούμενον [...] Ἀλλὰ δὴ τῷ μύθῳ μου πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν, καθάπερ οἱ παῖδες· πάντως οὐ πολλὰ ἐκφεύγεις παιδιάς ἔτη.” “...Dobbiamo procedere per una strada diversa [...] un po’ come se facessimo un gioco. Occorre infatti che utilizziamo una parte considerevole di un grande μῦθος, per poi, proprio come prima, separando parte da parte, giungere alla vetta che stiamo cercando. [...] Ma

lasciato il compito di aiutare il suo interlocutore a maturare una diversa consapevolezza rispetto agli episodi cui egli si riferisce, spogliandoli della veste leggendaria avvolti nella quale essi sono stati tramandati, per rivelare quindi gli accadimenti reali, il cui oblio ha favorito e alimentato il consolidamento della tradizione mitica stessa⁴¹:

τὸ γὰρ οὖν καὶ παρ' ὑμῖν λεγόμενον, ὡς ποτε Φαέθων Ἥλιου παῖς τὸ τοῦ πατρὸς ἄρμα ζεύξας διὰ τὸ μὴ δυνατὸς εἶναι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁδὸν ἐλαύνειν τὰ τ' ἐπὶ γῆς συνέκαυσεν καὶ αὐτὸς κεραυνωθεὶς διεφθάρη, τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῶ φθορά.

Quel che si dice presso di voi, ossia che un tempo Fetonte, figlio di Helios, dopo aver aggiogato il carro paterno, non fu

dunque presta molta attenzione al mio μῦθος, come fanno i fanciulli. In effetti non è molto che sei uscito dall'età dei giochi!"

⁴¹ Cfr. *Timeo* 22 bc.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

in grado di condurlo sulla la strada segnata dal genitore e perciò diede fuoco ai luoghi terrestri ed egli stesso morì colpito dalla folgore, questo dunque è raccontato *in forma di μῦθος*, mentre la cosa vera è la deviazione dei corpi che ruotano attorno alla terra e la rovina delle regioni terrestri causata, a grandi intervalli di tempo, da una grande conflagrazione.

D'altra parte ciò non significa che questo genere di operazione vada effettuata per tutti i μῦθοι indistintamente; devono essere presi in considerazione solo quelli che abbiano a che vedere col discorso proposto dal filosofo.⁴²

⁴² Cfr. Brisson, *How philosophers...*, cit., p. 27. Un esempio di questo genere di μῦθος è rappresentato dal racconto dello Straniero di Elea sulla storia del cosmo di cui si serve nel *Politico* (cfr. *supra*, pp. 173- 174, nota 40). Appropriandosi momentaneamente della forma mitica, familiare al giovane Socrate, egli ne illumina il vero significato (“Ταῦτα τοίνυν ἔστι μὲν σύμπαντα ἐκ ταύτου πάθους, καὶ πρὸς τούτοις ἕτερα μυρία καὶ τούτων ἔτι θαυμαστότερα [...] ὁ δ’ ἐστὶν πᾶσι τούτοις αἴτιον τὸ πάθος οὐδεὶς εἴρηκεν, νῦν δὲ δὴ λεκτέον...”, “tutte queste cose derivano dal medesimo avvenimento, e oltre a queste moltissime ancor più

L'opposizione tra μῦθος- favola e λόγος appare ancor più marcata in *Timeo* 22 ab, quando i discorsi dei sacerdoti, che sappiamo verteranno intorno alla storia di Atlantide, sono definiti λόγοι, mentre il narrare di Solone è appunto un μυθολογεῖν:

καί ποτε προαγαγεῖν βουληθεῖς αὐτοὺς περὶ τῶν ἀρχαίων
εἰς λόγους, τῶν τῆδε τὰ ἀρχαιότατα λέγειν ἐπιχειρεῖν, περὶ
Φορωνέως τε τοῦ πρώτου λεχθέντος καὶ Νιόβης, καὶ μετὰ

sorprendenti [...]; e la causa di tutto ciò nessuno l'ha detta, ma ora bisogna raccontarla..." Cfr. *Politico* 269 bc e segg.), riconducendo la tradizione del μῦθος (*Ibidem* 268 de), creatasi in seguito all'oblio di fatti realmente accaduti ("διὰ δὲ χρόνου πλήθος τὰ μὲν αὐτῶν ἀπέσβηκε, τὰ δὲ διεσπαρμένα εἴρηται χωρὶς ἕκαστα ἀπ' ἀλλήλων." "A causa del lungo trascorrere del tempo, [di questi avvenimenti] in parte si è affievolito il ricordo, in parte si racconta in modo frammentario, come se ciascuno fosse separato dagli altri." Cfr. *Ibidem* 269 b), in un λόγος al quale dare credito (cfr. *Ibidem* 271 b: "τούτων γὰρ οὗτοι κήρυκες ἐγένονθ' ἡμῖν τῶν λόγων, οἱ νῦν ὑπὸ πολλῶν οὐκ ὀρθῶς ἀπιστοῦνται." "Infatti sono stati costoro [*scil.* i nostri progenitori] a farsi per noi araldi di questi discorsi, ai quali oggi molti, senza giusta ragione, non credono"): questo il motivo, infatti, per cui era opportuno prestare attenzione al μῦθος (cfr. *Politico* 268 e).

Platone e Plutarco.

Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

τὸν κατακλυσμὸν αὖ περὶ Δευκαλίωνος καὶ Πύρρας ὡς
διεγένοντο μυθολογεῖν, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενεαλογεῖν, καὶ
τὰ τῶν ἐτῶν ὅσα ἦν οἷς ἔλεγεν πειρᾶσθαι διαμνημονεύων
τοὺς χρόνους ἀριθμεῖν.

E una volta [Solone raccontava che], volendo spingerli a far
discorsi sui fatti antichi, iniziò a parlare degli avvenimenti per
noi più antichi, ossia di Foroneo – che si dice sia stato il primo
uomo – e di Niobe. Narrò poi come dopo il diluvio, *secondo la
leggenda*, sopravvissero Deucalione e Pirra e a partire da loro
tracciò delle genealogie, nel tentativo di far a memoria il conto
di quanti anni fossero trascorsi dagli avvenimenti di cui
diceva.

Platone evidenzia inoltre la certezza del λόγος atlantico, i cui
contenuti sono immediatamente fruibili, in confronto con un
altro ordine di μῦθοι, che alludono ad una verità cui l'umana
capacità di comprensione non può accedere direttamente, ma

solo per via intuitiva, attraverso le immagini che tali μῦθοι offrono di essa, μῦθοι la cui verità

in ultima istanza, dipende dalla sua conformità con il discorso del filosofo intorno alle forme intelligibili delle quali le singole entità, che sono soggetto del mito in questione, partecipano.⁴³

A tale categoria appartiene, ad esempio, la descrizione che Socrate fa dello stato ideale nella *Repubblica*, col cui carattere fittizio la verità del racconto di Crizia viene paragonata, così come il discorso dell'Ateniese nelle *Leggi*⁴⁴:

⁴³ Cfr. L. Brisson, *How philosophers...*, cit., p. 25.

⁴⁴ Cfr. *Timeo* 26 e; *Leggi* 752 a. In *Repubblica* 376 d, Platone afferma chiaramente che il discorso di Socrate sull'educazione dei Custodi è un μῦθος (cfr. *supra*, p. 173, nota 28) e in 414 c, la rappresentazione mitica dell'origine comune e delle differenze specifiche dei cittadini dello stato ideale viene definita non solo μῦθος ma anche "storia fenicia" a sottolinearne il carattere fittizio (di fatto il riferimento diretto è alla vicenda di Cadmo e al mito degli Sparti, cui il racconto socratico si ispira; più in generale, tuttavia, l'espressione "storia fenicia" allude al carattere

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἦν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ
διήμισθα σύ, νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τὰληθὲς δεῦρο θήσομεν
ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὓς διενουῶ
φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινούς εἶναι προγόνους ἡμῶν,
οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεὺς.

I cittadini e la città che ieri tu ci hai descritto come in un
μῦθος li trasporteremo e li porremo in questa realtà qui, come
se quella città fosse questa. E diremo che i cittadini ai quali
pensavi sono veramente i nostri progenitori, cui si riferiva il
sacerdote.⁴⁵

Tale differenza di viene ulteriormente rimarcata poco più
avanti da Socrate:

artificioso e dichiaratamente falso del racconto stesso, in consonanza con
la proverbiale inaffidabilità dei Fenici (cfr. *Od.* XV. 415- 416 e 419).

⁴⁵ Cfr. *Timeo* 26 cd.

Καὶ τίς ἄν, ὦ Κριτία, μᾶλλον ἀντὶ τούτου μεταλάβοιμεν, ὅς τῇ τε παρουσίᾳ τῆς θεοῦ θυσίας διὰ τὴν οικειότητ' ἄν πρέποι μάλιστα, τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που.

E quale [*scil.* discorso: cfr. λόγος] potremmo prendere in considerazione in luogo di questo, che sarebbe particolarmente adatto alla presente celebrazione in onore della dea sia per la sua familiarità sia soprattutto perché si tratta di un discorso vero e non di un μῦθος inventato.⁴⁶

Il discorso atlantico si colloca su un piano distinto anche dal tipo di μῦθος costituito dal racconto di Timeo, che rappresenta un caso a sé stante. Il discorso di Timeo viene infatti chiamato εἰκῶς μῦθος o εἰκῶς λόγος. L'uso di due termini che abbiamo finora visto essere in sostanziale opposizione fra loro, in riferimento al medesimo oggetto, potrebbe, se non apparire contraddittorio, destare quantomeno qualche perplessità.

⁴⁶ Cfr. *Timeo* 26 e.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Tuttavia, commenta L. Brisson, accogliendo un'ipotesi avanzata a tale proposito da G. Vlastos,

l'elemento chiave in questa espressione è l'epiteto *eikos* [...]. Inoltre, *eikos* ed *eikotos* sono usati nella stessa accezione in altri sei passi del *Timeo*. E questo perché il dialogo è un discorso sulla costituzione del mondo sensibile, vale a dire un discorso sull' 'immagine' o la 'copia' del mondo intelligibile.⁴⁷

⁴⁷ Cfr. Brisson, *How philosophers...*, cit., p. 28. Per il riferimento a G. Vlastos cfr. *Ibidem* p. 171, nota 70. Cfr. anche F. Ferrari, *I miti di Platone*, Milano, BUR, 2006., pp. 52 e segg. Come osserva J.- P. Vernant, è la materia stessa del discorso di *Timeo* che richiede la formulazione di un εἰκὸς μῦθος: "...per quel che riguarda gli dèi e la nascita del mondo, è impossibile fornire *logoi homologoumenoi*, ragionamenti del tutto coerenti. Bisogna contentarsi di una favola verosimile, *eikota mython*." (Cfr. J.- P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne. Religion grecque, religions antiques*, Paris, F. Maspero, 1974, 1976, tr. it. di P. Pasquino e L. Berrini Pajetta, *Mito e società nell'antica Grecia . Religione greca, religioni antiche*, Torino, Einaudi, 1981 e 2007, p. 211).

È stato osservato da F. Ferrari⁴⁸ che nel *Timeo* – e in genere negli ultimi dialoghi di Platone – il confine tra μῦθος e λόγος tende a divenire meno evidente, cosicché i due termini vengono adoperati quasi fossero sinonimi, sebbene il filosofo tenga ugualmente a mantenere uno scarto tra mito e verità:

non si tratta più dell'abisso implicito nella contrapposizione formulata nel II libro della *Repubblica* tra discorso vero e discorso menzognero [...]: il mito, opportunamente rifondato da una nuova *mythologia*, ha acquisito un ruolo decisivo nell'ambito del progetto filosofico e politico di Platone. [...] Il valore e il significato del mito vanno valutati dal punto di vista funzionale, considerando in ogni circostanza quale sia il livello del sapere che sta alle spalle del racconto e il fine che si

⁴⁸ Cfr. F. Ferrari, *I miti di Platone*, cit., p. 57. La nascita del mondo, infatti, è evento realmente occorso, ma nessuno, ovviamente, ne è potuto essere testimone; gli dèi d'altra parte esistono, e sarebbe empio pensare il contrario (cfr., ad esempio, *Leggi* 884 e segg.): di essi, tuttavia, l'uomo non ha esperienza (cfr. *Crizia* 107 b); pertanto se un λόγος riguarda ciò che è e di cui si ha esperienza, il discorso intorno agli dèi e alla nascita del mondo sarà sì λόγος, non vero ma verosimile, in quanto non è possibile verificarne con certezza i contenuti.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

prefigge il narratore. La menzogna di stato è nobile e viene accettata, se è gestita e controllata dal sapere dei governanti; i racconti dell'aldilà sono utili, se funzionali a orientare le anime al bene e alla virtù; il mito dell'origine del cosmo diventa verisimile e dunque sensato, se presuppone un sapere dialettico fondato su principî metafisici.⁴⁹

Il μῦθος così inteso si collocherebbe dunque in un rapporto non tanto di opposizione quanto di equilibrio dinamico con quel λόγος che in Platone trova la sua più compiuta realizzazione nella forma del διάλογος. Continua Ferrari:

A proposito del rapporto tra *mythos* e *dialogos* vale la pena osservare che esiste una parola il cui insieme di significati sembra adattarsi tanto al dialogo platonico quanto ai miti in esso contenuti. Si tratta di *paramythia*, che significa esortazione, conforto, incoraggiamento, persuasione, gioco. I dialoghi, come i miti che si trovano in essi, rappresentano effettivamente un'esortazione alla filosofia; forniscono un

⁴⁹ Cfr. F. Ferrari, *I miti di Platone*, cit., pp. 57- 60.

Capitolo terzo. Le verità

conforto; mirano a persuadere; e sono un gioco, sebbene un gioco meraviglioso. Mito e dialogo appartengono dunque entrambi alla dimensione della *παρὰμυθία*. Questo significa che la composizione del *corpus* dialogico da parte di Platone può venir considerato come il tentativo di attuare quella nuova mitologia destinata a sostituire nella città riformata la mitologia tradizionale di ascendenza omerico esiodea. Il dialogo filosofico rappresenta dunque la migliore tragedia, la migliore poesia e perciò anche la nuova mitologia.⁵⁰

Anche la storia narrata da Crizia sarebbe parte di quella che Ferrari definisce “mitologia positiva”, che Platone ritiene di accogliere nella città ideale: del resto, nel riferirsi al *λόγος*

⁵⁰ Cfr. F. Ferrari, *I miti...*, cit., pp. 63- 64. Del resto, già nel *Fedro* “la favola delle cicale (258 e- 259 d) che, una volta uomini, avrebbero dimenticato, nella loro passione per le Muse, cibi e bevande [...] esprime l’ammonimento a non lasciarsi svergognare dalle cicale, ma a ‘discorrere’, e fa delle Muse le guide della conversazione filosofica in cui si è presi, e di questa un’opera musicale.” Cfr. P. Friedländer, *Platone*, cit., p. 219.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

atlantico, anche K. Gaiser parla proprio di racconto mitico-poetico.⁵¹

In questo senso, dunque, la vicenda di Atlantide della non può non essere vera: anzi, essa è altresì parte della nuova “poetica” voluta da Platone. In particolare appare rappresentativa, a tale proposito, la presenza insistita, all’inizio del *Crizia*, del riferimento alle Muse:

προϊέναι τε οὖν ἐπὶ τὸν λόγον ἀνδρείως χρή, καὶ τὸν Παίωνά
τε καὶ τὰς Μούσας ἐπικαλούμενον τοὺς παλαιοὺς πολίτας
ἀγαθοὺς ὄντας ἀναφαίνειν τε καὶ ὑμνεῖν

Occorre dunque procedere coraggiosamente nel discorso, e invocando sia Peana sia le Muse, mostrare il valore degli antichi cittadini e cantarne l’inno.⁵²

⁵¹ Cfr. K. Gaiser, cit., p. 175.

⁵² Cfr. *Crizia* 108 c.

Poco più in là Crizia stesso sottolinea la necessità di invocare sia queste divinità sia Mnemosine, loro genitrice, perché ispirino il suo discorso:

παραμυθουμένω δ' οὖν καὶ παραθαρύνοντί σοι πειστέον,
καὶ πρὸς οἷς θεοῖς εἶπες τούς τε ἄλλους κλητέον καὶ δὴ καὶ
τὰ μάλιστα Μνημοσύνην. σχεδὸν γὰρ τὰ μέγιστα ἡμῖν τῶν
λόγων ἐν ταύτῃ τῇ θεῶ πάντ' ἐστίν· μνησθέντες γὰρ ἱκανῶς
καὶ ἀπαγγείλαντες τὰ ποτε ῥηθέντα ὑπὸ τῶν ἱερέων καὶ
δεῦρο ὑπὸ Σόλωνος κομισθέντα σχεδὸν οἶδ' ὅτι τῶδε τῶ
θεάτρῳ δόξομεν τὰ προσήκοντα μετρίως ἀποτετελεκέναι.

Bisogna che io ti dia ascolto quando mi esorti e mi incoraggi, e che invochi le divinità di cui mi hai parlato, e in particolare Mnemosine. I nostri discorsi più importanti, infatti, vivono in virtù di questa dea. Perciò, solo dopo aver attinto ai ricordi e pronunciato i racconti dei sacerdoti poi raccolti da Solone,

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

questo uditorio, suppongo, penserà che abbiamo adeguatamente portato a termine il nostro compito.⁵³

Già a partire da Esiodo le Muse sono garanti del vero: se per Omero, infatti, le Muse erano semplicemente ispiratrici del canto poetico, già nella tradizione esiodea esse conferivano una diversa credibilità a tale canto, ponendolo ad un livello superiore rispetto alla produzione degli altri poeti⁵⁴, secondo un modulo che avrà grande fortuna nella letteratura greca prima e in quella latina poi.⁵⁵ A questo uso Platone si richiama,

⁵³ Cfr. *Crizia* 108 d.

⁵⁴ Cfr. Esiodo, *Teogonia* 22- 32: “Esse un giorno ad Esiodo insegnarono un bel canto [...]. Questa parola dissero a me in primo luogo le muse olimpie, figlie di Zeus egioico [...]e mi ispirarono un canto divino...”

⁵⁵ Ricordiamo, a titolo di esempio, il proemio del *Περὶ φύσεως* di Parmenide, il quale chiama in causa le Muse per avvalorare la propria dottrina filosofica (in particolare 45- 53), nonché il prologo degli *Aitia* callimachei (1- 38), in cui il poeta rivendica la propria superiore originalità, e i primi versi degli *Annales*, dove Ennio affida la propria consacrazione poetica all’ombra di Omero (vv. 2; 3 Skutsch).

accostando inoltre il nome delle Muse a quello di Mnemosine, loro genitrice, in un'espressione di sapore soloniano.⁵⁶

Nel ribadire la verità del racconto atlantico, Platone lo assimila ad un'opera poetica che, pur nuova nei contenuti, non rifugge *in toto* gli elementi della tradizione precedente, anzi se ne serve per rafforzare opportunamente la propria credibilità: essa può così annoverare tra le sue caratteristiche il possesso di una verità inconfutabile in quanto ispirata direttamente dalla divinità.

D'altra parte, l'uso insistito del termine λόγος conferisce alla vicenda narrata un carattere particolare: essa, in quanto "racconto mitico- poetico", è infatti in grado di suscitare θαῦμα, ossia meraviglia⁵⁷, ma allo stesso tempo vuole collocarsi su un piano che pertiene ad un diverso ambito, ossia quello

⁵⁶ Cfr. fr. 13 W.: "Μνημοσύνης καὶ Ζηνόν Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα,/ Μοῦσαι Πιερίδες...", "Splendide figlie di Mnemosine e di Zeus Olimpico, Muse Pieridi..."

⁵⁷ In *Timeo* 20 il racconto atlantico è definito θαυμαστός; Aristotele, in *Metafisica* I. 2, 982 b 17- 19, afferma: "il mito è costituito da un insieme di cose che suscitano meraviglia."

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

storico. La celebrazione delle imprese dell'antica Atene non doveva esser presentata al lettore unicamente quale prodotto della fantasia di Platone: troppo importante era il ruolo della città alle sue origini per non conferire consistenza reale a tutto ciò che la riguardava. Il racconto atlantico è parte della storia della πόλις ideale, e in quanto tale il filosofo vi si riferisce con una terminologia propria della migliore tradizione storiografica greca. Come la città ideale deve possedere un sistema di leggi che la regolino, un governo che la regga, una tradizione mitica e poetica nella quale i suoi abitanti riconoscano un comune sostrato culturale, così è giusto che essa abbia un passato che funga da modello per i posteri: allora, come aveva fatto Tucidide, Platone non ritiene di dover impiegare il vocabolo μῦθος per parlare di questo passato, sebbene abbiamo visto, in altri contesti si serva dei termini μῦθος e λόγος con una certa indifferenza.

Il λόγος di Atlantide dunque è μῦθος vero, vero in quanto esempio della nuova "poetica" platonica, e allo stesso tempo

vera ἱστορία, perché presentato come testimonianza di fatti realmente accaduti, il cui valore tuttavia travalica quello storico e particolare per collocarsi sul piano dell'universale: esso, infatti, è inteso a mostrare la realizzabilità dello stato ideale delineato da Socrate nella *Repubblica*, nonché a costituire la rappresentazione umana dell'ordine divino che sarà descritto nell'εἰκὼς μῦθος di Timeo.

Ora, è l'εἰκὼς μῦθος di Timeo a costituire la chiave interpretativa fondamentale del mito di Iside e Osiride narrato da Plutarco nel *DIO*. Anche questa vicenda, al pari di quella di Atlantide, è intimamente legata al "mito verisimile" e allo stesso modo essa conosce una sua verità, che – come la verità del racconto atlantico – si dispiega su più piani. Cercheremo ora di illustrare le corrispondenze che emergono dal confronto tra le due narrazioni, secondo le categorie prese in considerazione poc'anzi, secondo le quali il λόγος atlantico si rivela essere vero.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Innanzitutto, anche la storia di Iside e Osiride, può essere definita una παραμυθία: se riprendiamo la definizione di F. Ferrari⁵⁸, essa infatti costituisce un'esortazione alla pratica della filosofia⁵⁹, che non è soltanto puro esercizio intellettuale ma conforto e nutrimento dell'anima.⁶⁰ Del μῦθος isiaco Plutarco si serve per persuadere il lettore della superiorità della dottrina platonica rispetto a speculazioni che conducono ad una esegesi dei fatti narrati non semplicemente errata, ma in grado di portare chi ritenga di ammettere tali interpretazioni sulla via dell'empietà e della superstizione⁶¹. Il racconto plutarco possiede altresì la dimensione del gioco: esso viene assimilato infatti al gioco dell'arcobaleno.⁶² Del resto, è Plutarco stesso a porre l'antico racconto egizio in relazione ad una delle più celebri παραμυθίαι platoniche, ossia la vicenda della nascita di

⁵⁸ Cfr. *supra*, pp. 183- 184.

⁵⁹ Cfr. *DIO* 11, 355 D e anche 3, 352 C.

⁶⁰ Cfr. *DIO* 78, 382 F- 383 A.

⁶¹ Cfr. *DIO* 11, 355 D.

⁶² Cfr. *DIO* 20, 358 F- 359 A.

Eros, evocata da Socrate nel *Simposio* attraverso le parole di Diotima.⁶³

In secondo luogo il mito di Iside e Osiride, narrato in prosa, accoglie, come quello di Atlantide, suggestioni poetiche desunte principalmente dalla tradizione omerica ed esiodea⁶⁴: la triade formata da Iside, Osiride e dal loro antagonista Tifone viene da Plutarco esplicitamente rapportata al gruppo che nella *Teogonia* è costituito rispettivamente da Demetra, da Eros e dal Tartaro⁶⁵. Il testo plutarco, d'altra parte, risente anche di influssi derivanti dai poemi orfici: il racconto della sorte di Osiride, assassinato e fatto a pezzi dal fratello Tifone, è assimilato dall'autore al mito dell'uccisione e dello smembramento di Dioniso ad opera dei Titani, che occupava una posizione di rilievo all'interno dei testi orfici.⁶⁶ La dimensione poetica del μῦθος è sottolineata, e non casualmente,

⁶³ Cfr. *DIO* 57, 374 C- E e *Simposio* 203 b.

⁶⁴ A proposito degli spunti tratti dalla *Teogonia* esiodea cfr. *supra*, cap. II, p. 146, nota 116.

⁶⁵ Cfr. *DIO* 57, 374 BC.

⁶⁶ Cfr. *DIO* 35, 364 F. Cfr. W. Burkert, *La religione greca*, cit. pp. 530- 531.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

nella sezione iniziale dell'opera, mediante il riferimento a Iside quale "prima delle Muse".⁶⁷ Questo attributo, che non trova attinenze dirette nella tradizione egizia relativa al culto isiaco⁶⁸, crea tuttavia un evidente parallelo con il doppio riferimento di Crizia alle Muse.⁶⁹

Si può dire, inoltre, che, al pari di quello di Platone, il racconto di Plutarco possenga una sua prospettiva storica. Sebbene il Cheroneo non intenda conferire al mito di Iside e Osiride quello specifico valore documentario di cui Platone investe invece, come abbiamo visto, il racconto atlantico, tuttavia i protagonisti della vicenda egizia si inseriscono in una dimensione che non è quella del tempo aionico, caratteristico della sfera mitica, bensì in un contesto storico. Ben definita,

⁶⁷ Cfr. *DIO* 3, 351 B.

⁶⁸ Nella città di Hermopolis, sede di un importante culto di Hermes/ Thot, era probabilmente venerata anche una Enneade, ossia un complesso di nove divinità, che cambiavano a seconda della località. La corrispondenza del numero nove può aver suggerito a Plutarco l'identificazione di queste divinità con le nove Muse. Cfr. Griffiths, cit., vol. II, pp. 264- 265.

⁶⁹ Cfr. *supra*, cap. II, pp. 126- 128.

infatti, è la successione degli eventi; altrettanto scrupolosa è la notazione, ad esempio, degli anni del regno di Osiride, la cui opera civilizzatrice viene considerata parte fondamentale per lo sviluppo della civiltà egizia. I grandi démoni, come li definisce Plutarco, operarono dunque nel mondo reale, in un passato certamente lontano ma non per questo sfuggente, un trascorso la cui periodizzazione è assai precisa: è in questa realtà che i δαίμονες hanno lasciato segni tangibili del proprio agire, tracce che permangono visibili anche all'epoca in cui Plutarco scrive, e che testimoniano l'effettiva esistenza, in ambito storico, di figure eccezionali, a metà tra uomini e divinità.⁷⁰ Ma, in conclusione, la verità del mito isiacco – afferma il Cheronese – va scoperta, decifrata. In questo senso il μῦθος è di Iside e Osiride è ἀίνιγμα, cioè mistero, racconto apparentemente assurdo ed incredibile, in cui risiede il λόγος, il discorso vero. Come il racconto di Crizia, così anche il μῦθος narrato da

⁷⁰ Sulla particolare valutazione della storicità degli eventi da parte degli antichi cfr. *supra*, p. 171, nota 23.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Plutarco è dunque un λόγος, in quanto agisce in sinergia con la verità del λόγος di cui è riflesso.⁷¹

Abbiamo visto come, per quanto concerne la narrazione del mito isiaco, Plutarco riprenda in modo originale e allo stesso tempo puntuale le caratteristiche di veridicità attribuite da Platone al racconto atlantico. Egli, a differenza di Platone, non costruisce un mito *ex novo*: diverso è infatti l'intento che il Cheronese si prefigge. Se Platone plasma un universo mitico concepito per supportare e integrare il proprio impianto dottrinale, Plutarco si serve di un μῦθος preesistente ed estraneo alla cultura greca, il quale – di fatto – nulla avrebbe a che vedere con la filosofia di Platone, al fine di sottolineare la perfetta adattabilità di tale sistema filosofico che, rivelandosi sotteso a una realtà in apparenza totalmente “altra”, mostra, in virtù di una acuta esegesi, la propria natura universale e dunque, secondo Plutarco, la propria superiorità rispetto ad altre dottrine, soprattutto quella stoica e quella di ispirazione

⁷¹ Cfr. *DIO* 20, 358 E- 359 A.

evemeristica.⁷² In particolare, nel creare uno stretto legame tra il mito isiaco e la teoria formulata nel *Timeo*, il Cheronese è attento a riprendere alcune caratteristiche fondanti del racconto che al *Timeo* è intimamente connesso, il λόγος atlantico appunto.

Dopo aver discusso l'importanza della presenza dell'Egitto in entrambe le narrazioni, abbiamo quindi analizzato lo statuto veritativo dei due racconti che abbiamo visto dispiegarsi secondo linee guida assai simili tra loro. Andremo ora ad esaminare quello che appare essere un altro punto comune: il ruolo rivestito dalla divinità femminile all'interno delle due vicende mitiche.

⁷² Cfr. L. Brisson, *How philosophers...*, cit., pp. 68- 69.

Capitolo quarto

LE DIVINITÀ

πάντων δὲ ἐν μέγιστον, οὐ νῦν ἐπιμνησθεῖσιν πρόπον ἂν
ἡμῖν εἶη σοί τε ἀποδοῦναι χάριν καὶ τὴν θεὸν ἅμα ἐν τῇ
πανηγύρει δικαίως τε καὶ ἀληθῶς οἴοντες ὑμνοῦντας
ἐγκωμιάζειν.

Di tutte queste [*scil.* imprese compiute da Atene] una fu la più grande: e sarebbe forse giusto che noi che l'abbiamo ricordata la narrassimo, per ricambiare te [*scil.* Socrate] e per tessere davvero il giusto elogio della dea [Atena] nel giorno della sua festa pubblica, come se elevassimo un inno.¹

Nell'accingersi a narrare la storia di Atlantide, Crizia compie un'operazione particolare: con queste parole egli configura infatti il proprio racconto come un inno alla

¹ Cfr. *Timeo* 21 a.

divinità tradizionalmente associata alla fortuna di Atene, trasferendo la narrazione da un contesto profano e squisitamente privato – quello del dialogo che ha luogo tra Socrate, Timeo, Ermocrate e Crizia stesso – a un ambito sacrale e pubblico – ossia quello delle celebrazioni, da parte della comunità poleica, della festa in onore di Atena², celebrazioni di cui il λόγος atlantico è chiamato a fare attivamente parte.

Abbiamo precedentemente notato come tale artificio valga a sottolineare lo statuto veritativo del racconto atlantico quale elemento della nuova poetica platonica.³ Esso tuttavia si rivela utile ad assolvere anche altre funzioni: il passaggio dal piano profano a quello sacro impreziosisce e nobilita il racconto di

² Platone non fornisce indicazioni precise su quale sia la festività cui Crizia allude. Supponendo che il dialogo riportato nel *Timeo* abbia luogo immediatamente dopo quello della *Repubblica*, le feste in questione potrebbero essere le Plinterie, in quanto la *Repubblica* si svolge durante le Bendidie, che nel calendario religioso cadevano proprio prima delle Plinterie. Resta tuttavia il fatto che le feste dedicate ad Atena per eccellenza fossero le Grandi Panatenee, celebrate un mese dopo le Bendidie.

³ Cfr. *supra*, cap. III, pp. 184- 189.

Crizia, contribuendo contemporaneamente a calare l'ascoltatore nell'atmosfera magico- sacrale dei templi egizi, dove la testimonianza della vicenda atlantica è stata custodita per millenni.

È questa inoltre l'occasione per introdurre la figura della dea, il cui operato, decisivo per lo svolgimento dei fatti, è appunto materia del suo elogio. Da Atena, infatti, tutto ha inizio: identificata con la dea Neith⁴, essa viene individuata

⁴ La dea Neith, "la Madre e il Padre di tutte le cose", secondo una definizione ricorrente in alcuni documenti risalenti al Nuovo Regno (XVIII- XX Dinastia, ossia dal 1555 al 1078 a.C.), o, come veniva chiamata a Sais, "la grande madre che ha dato vita a Râ", è, nella tradizione egizia, una divinità creatrice. Il suo nome significa letteralmente "la Spaventosa": venerata nell'ambito di un importante culto già all'epoca della I e della II Dinastia (3150- 2686 a.C. circa), essa – forse originariamente rappresentata nella forma simbolica di uno scarabeo, poi reinterpretato come uno scudo attraversato da due frecce – era comunemente raffigurata con le fattezze di una donna, che recava sul capo la Corona Rossa del Basso Egitto. In quanto divinità delle acque primordiali, Neith era considerata anche genitrice dei serpenti e dei coccodrilli. Il suo tempio in Sais, presso la zona del Delta del Nilo, di cui Platone parla appunto in *Timeo* 21 e, era uno degli edifici più celebri dell'antico Egitto. (Cfr. G. Pinch, cit., pp. 169-170, s. v. "Neith"). Forse anche in ragione del suo rapporto con i

quale fondatrice della città di Sais – antico insediamento situato presso il Delta del Nilo - in cui sorge il tempio dove sono conservati i geroglifici che documentano la storia di Atlantide.

Se i greci, come afferma un anziano ministro del tempio, sono “ἀεὶ παῖδες”, “sempre fanciulli”⁵, perché dimentichi del proprio passato e delle gesta dei propri avi, è innegabile che tale glorioso passato di fatto esista, chiara testimonianza della grandezza dell’antico popolo ateniese, con il quale gli Egizi stessi – pure rappresentanti di una sapienza e di una civiltà millenarie – sono in rapporto di profonda amicizia.⁶ Ma non

serpenti, creature con le quali anche Atena sembrerebbe avere legami documentati da una tradizione mitica risalente ad antica data (in particolare il Nilsson volle collegare Atena alla “Dea dei serpenti”, la presunta divinità della casa e del palazzo minoico) Neith viene esplicitamente identificata con Atena già da Erodoto, il quale fornisce testimonianza del suo culto, unitamente al ricordo della magnificenza del tempio a lei dedicato presso Sais (cfr. *Storie* II. 59: “...in terzo luogo [gli Egiziani] celebrano feste panegiriche in onore di Atena nella città di Sais” e *Ibidem* II. 175: “In onore di Atena [scil. il faraone Amasi] costruì presso Sais propilei meravigliosi...”; cfr. *Ibidem* II. 170).

⁵ Cfr. *Timeo* 22 b.

⁶ “Φιλαθηναῖοι”: cfr. *Timeo* 21e.

solo; essi infatti si pregiano di essere in qualche modo legati agli Ateniesi da una sorta di rapporto di parentela.⁷

Antichissima e davvero originale è dunque l'eccellenza della civiltà ateniese, di cui anche quella egizia è – per ammissione del sacerdote stesso – ampiamente debitrice: fautrice di tale eccellenza è appunto la dea Atena che, in virtù del suo operato, è giusto che riceva le lodi di entrambi i popoli. Alla richiesta di Solone di udire il racconto delle imprese dei suoi antenati, infatti, il sacerdote così replica:

φθόνος οὐδεὶς, ὦ Σόλων, ἀλλὰ σοῦ τε ἔνεκα ἐρῶ καὶ τῆς πόλεως ὑμῶν, μάλιστα δὲ τῆς θεοῦ χάριν, ἣ τήν τε ὑμετέραν καὶ τήνδε ἔλαχεν καὶ ἔθρεψεν καὶ ἐπαίδευσεν, προτέραν μὲν τὴν παρ' ὑμῖν ἔτεσιν χιλίοις [...] τήνδε δὲ ὑστέραν.

Non c'è problema, Solone; anzi, lo pronuncerò in onore tuo e della vostra città, ma in particolar modo in onore della dea che

⁷ Cfr. *Ibidem* 21 e: τινὰ τρόπον οἰκεῖοι τῶνδ' εἶναί φασι.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

ottenne in sorte, crebbe ed educò sia la vostra città sia questa nostra, la vostra mille anni prima, [...] la nostra in seguito...⁸

Motore e in un certo senso personaggio della vicenda narrata da Crizia è quindi una divinità femminile, Atena. Dedicataria del racconto, essa prende attivamente parte agli eventi: due appaiono essere, in tale prospettiva, le caratteristiche fondamentali che pertengono alla sua figura, che potremmo sinteticamente enucleare, a titolo esemplificativo, nei termini di “sapere” e “agire”.

Platone definisce Atena φιλόσοφος e φιλοπόλεμος, ossia – rispettivamente – “amante della sapienza” e “amante della guerra”.⁹ Se questi due epiteti possono sembrare – ad un primo sguardo – piuttosto scontati, essi rivelano tuttavia un significato più profondo.

Atena veniva comunemente venerata come dea della sapienza, essendo, secondo il mito, nata dalla testa di Zeus, il

⁸ Cfr. *Timeo* 23 d.

⁹ Cfr. *Ibidem* 24 d.

quale, su consiglio di Gea e Urano, aveva ingoiato l'oceana *Metis*, la Saggiezza, che allora portava in grembo Atena, per consolidare in questo modo la propria autorità sugli altri dèi.¹⁰ Platone stesso si pone in certo qual modo nel solco di tale tradizione quando nel *Cratilo*, per bocca di Socrate, fornisce la spiegazione etimologica dei nomi delle divinità, mettendo il nome di Atena in relazione ai termini νοῦς, intelletto e διάνοια, intelligenza:

[...] οἱ πολλοὶ ἐξηγούμενοι τὸν ποιητὴν φασὶ τὴν Ἀθηνᾶν αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν πεποιηκέναι, καὶ ὅ τὰ ὀνόματα ποιῶν ἔοικε τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς διανοεῖσθαι, ἔτι δὲ μειζόνως λέγων θεοῦ νόησιν ὡσπερὶ λέγει ὅτι "Ἄ θεονόα" ἐστὶν αὕτη, τῷ ἄλφα ξενικῶς ἀντὶ τοῦ ἦτα χρησάμενος καὶ τὸ ἰῶτα καὶ τὸ σῖγμα ἀφελών. ἴσως δὲ χρησάμενος καὶ τὸ ἰῶτα καὶ τὸ σῖγμα ἀφελών.

¹⁰ Il racconto è già presente in Esiodo, *Teogonia* 886 e segg. Cfr. *Ibidem* 929 e segg.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

[...] i più, interpretando il poeta [*i.e.* Omero], affermano che egli abbia fatto di Ἀθηνᾶ, ossia Atena, la personificazione del νοῦς, cioè dell' intelletto stesso e della διάνοια, ossia l'intelligenza. E il creatore dei nomi sembra pensare di lei qualcosa del genere, anzi, chiamandola in modo ancor più solenne θεοῦ νόησις, ossia pensiero del dio, quasi dice che costei è ἁ θεο-νόα, l'intelligenza divina, servendosi, come fanno gli stranieri, dell'ἄλφα anziché dell'ἦτα, e avendo eliminato lo ἰῶτα e il σίγμα¹¹.

In questo senso, Atena è realmente figlia di suo padre:

οἱ μὲν γὰρ “Ζῆνα,” οἱ δὲ “Δία” καλοῦσιν—συντιθέμενα δ' εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φαμὲν ὀνόματι οἴω τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι. οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. [...] εὐλογον δὲ μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία·

¹¹ Cfr. *Cratilo* 407 a- c.

Gli uni chiamano Zeus Ζῆνα, gli altri Δία. Riuniti in uno solo, i due nomi mostrano la natura del dio, cosa che – secondo noi – è conveniente che un nome sia in grado di fare. Infatti per noi e per tutti gli altri non c'è nessuno che sia maggiormente causa dello ζῆν, del vivere, che il signore e re di tutte le cose. [...] Ed è ragionevole sostenere che [l'altra parte del nome], Δία, tragga origine da una grande διά-νοια, cioè intelligenza.¹²

Nel *Timeo*, dicevamo, Atena viene chiamata φιλόσοφος: se dunque Platone, nel delinearne il personaggio, sottolinea una delle prerogative fondamentali della dea, ossia la sua relazione privilegiata col sapere, restando così aderente alla tradizione, d'altro canto conferisce alla sua figura un risvolto inedito.

Egli adopera infatti il medesimo epiteto del quale, nel *Simposio*, la sacerdotessa Diotima – colloquiando con Socrate – si serve per definire una delle caratteristiche di Eros. Dopo aver

¹² Cfr. *Cratilo* 396 ab.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

appurato come Amore sia “qualcosa di intermedio tra mortale e immortale”, ossia “un grande demone”¹³, essa afferma:

Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παῖδι, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἢ σοφία, Ἔρως δ' ἔστιν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι.

[...] è chiaro oramai anche a un bambino che i demoni sono quegli esseri a metà tra gli uni e gli altri [*i.e.*: tra gli dèi e i mortali], di cui uno è proprio Eros. Infatti la sapienza è una delle cose più belle, ed Eros è amore del bello, sicché è necessario che Eros sia filosofo.¹⁴

Si può dunque dire che Platone avvicini Atena – mediante l'epiteto φιλόσοφος – alla figura del δαίμων, cioè a quel particolare tipo di ente che, costituendo appunto “un qualcosa

¹³ Cfr. *Simposio* 202 d.

¹⁴ Cfr. *Simposio* 204 b.

di intermedio tra mortale e immortale”¹⁵, da una parte “stando a metà tra i due, colma un vuoto”¹⁶, in quanto – grazie al suo intervento – “gli dèi hanno ogni relazione ed ogni colloquio con gli uomini, e nel sonno e nella veglia”¹⁷, dall’altra, proprio in virtù di tale capacità comunicativa, è preposto alla custodia e alla cura dei mortali¹⁸.

Allorché “il dio non si mescola all’uomo”¹⁹, perché il suo essere pertiene alla dimensione dell’eterno, e tuttavia essendo assolutamente buono e virtuoso, non può starsene in ozio²⁰, l’Atena del λόγος atlantico fa proprio il carattere relazionale e tutelare del δαίμων e si inserisce – in un certo senso –

¹⁵ Cfr. *Simposio* 202 e: “καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.”

¹⁶ Cfr. *Ibidem* 202 e: “ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ.”

¹⁷ Cfr. *Ibidem* 203 a: “πᾶσά ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῦσι καὶ καθεύδουσι.”

¹⁸ Platone sembra derivare l’idea della funzione tutelare dei δαίμονες dalla definizione che il poeta Esiodo ne fornisce ne *Le opere e i giorni* 121-123 e che il filosofo cita in ben due diverse occasioni. Cfr. *Cratilo* 397 e-398 a e *Repubblica* 469 a).

¹⁹ Cfr. *Simposio* 203 a.

²⁰ Cfr. *Leggi* 900 d e segg.

nell' "area di competenza" di quest'ultimo, andando appunto ad "agire" nel mondo del divenire.²¹ La dea si immette nel tempo della storia per costituire l'ordinamento della πόλις che le è toccata in sorte, dando vita ad una realtà la cui configurazione è condizione necessaria allo sviluppo degli eventi narrati, oltre che evidente riflesso di quel "sapere" che è caratteristica connaturata alla divinità stessa.

La forza e la chiave del successo di Atene sono infatti frutto dell'essere φιλόσοφος di Atena; l'organizzazione della struttura cittadina e l'insegnamento delle arti rappresentano gli strumenti con cui essa tutela i propri protetti, rendendoli in grado non solo di difendersi ma di aver anche ragione persino di un regno potente come quello di Atlantide.

In questo senso anche l'epiteto φιλοπόλεμος assume una nuova sfumatura di significato, che va al di là della sua

²¹ La funzione adiutrice è peraltro tipica della personalità di Atena. Commenta W. Burkert: "Più di ogni altra divinità Atena è vicina ai suoi protetti - 'dea della vicinanza' l'ha chiamata W. F. Otto". Cfr. W. Burkert, *La religione greca...*, cit., p. 286.

attinenza con la concezione tradizionale di Atena quale divinità preposta alla conduzione della guerra ordinata. Naturalmente esso viene impiegato – innanzi tutto – perché pertinente al contesto, dal momento che Platone intende appunto celebrare la gloriosa impresa che vide gli antichi Ateniesi protagonisti della grande guerra contro gli Atlantidi.

Tuttavia il medesimo vocabolo può essere anche interpretato come una caratterizzazione specifica di un generico “agire” di Atena; in sostanza, l’essere φιλοπόλεμος non sarebbe che una manifestazione del suo operare, inscindibile, in ogni caso, dal suo essere φιλόσοφος.

Dopo aver chiamato Atena φιλοπόλεμος e φιλόσοφος, Platone non si dilunga infatti a descrivere l’impresa bellica contro Atlantide, ma elogia soprattutto l’ordinamento perfetto della πόλις delle origini²², basato su un irrinunciabile criterio di

²² Anche nel *Crizia*, Platone – dopo aver affermato la necessità di raccontare subito nei particolari (cfr. 108 e: δεῖ νῦν διαπεραίνειν) le fasi della guerra – avverte tuttavia l’urgenza, in ogni caso, di parlare prima dell’ordinamento politico dei protagonisti del conflitto: “τὸ δὲ Αθηναίων

equilibrio.²³ Così, come in *Timeo* 24 d il termine φιλόσοφος è accompagnato dall'epiteto φιλοπόλεμος, analogamente in *Crizia* 109 cd la φιλοσοφία di Atena viene posta in relazione alla φιλοτεχνία della dea²⁴, che contraddistingue la sua opera civilizzatrice e la costituzione di una società fondata sulla virtù dei suoi membri e sull'equilibrio della sua struttura:

τε τῶν τότε καὶ τῶν ἐναντίων, οἷς διεπολέμησαν, ἀνάγκη κατ' ἀρχὰς διελθεῖν πρῶτα, τὴν τε δύναμιν ἐκατέρων καὶ τὰς πολιτείας. αὐτῶν δὲ τούτων τὰ τῆδε ἔμπροσθεν προτιμητέον εἰπεῖν": "è necessario per prima cosa descrivere gli Ateniesi e gli avversari di allora con cui essi combatterono, la forza e le istituzioni politiche di entrambi. Proprio di queste cose è meglio trattare anticipatamente." Cfr. *Crizia* 109 a.

²³ L'equilibrio caratterizza ogni aspetto dell'Atene antica, dall'opportunità del luogo in cui essa sorge, scelto da Atena proprio per la sua εὐκρασία, la perfetta mescolanza, delle stagioni, favorevole allo sviluppo di una popolazione virtuosa (cfr. *Timeo* 24 c), al saggio uso delle ricchezze (cfr. *Crizia* 112 c) da parte dei cittadini, al costante perseguimento della giustizia nell'amministrazione dello stato (cfr. *Ibidem* 112 e), che trovano riflesso non solo nella varietà delle qualità morali degli Ateniesi ma anche nella bellezza dei loro corpi (cfr. *Crizia* 112 e).

²⁴ Cfr. *Crizia* 109 c: qui alla figura di Atena è affiancata quella di Efesto, che spesso venne associata a quella della dea da parte delle istituzioni della polis che del V- IV secolo a. C. sfruttarono l'idea dell'autoctonia degli Ateniesi a fini della propaganda politico-ideologica. Cfr. anche *Timeo* 23 e.

Capitolo quarto. Le divinità

Ἡφαιστος δὲ κοινήν καὶ Ἀθηνᾶ φύσιν ἔχοντες, ἅμα μὲν ἀδελφὴν ἐκ ταύτου πατρός, ἅμα δὲ φιλοσοφία φιλοτεχνία τε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐλθόντες, οὕτω μίαν ἅμφω λήξιν τήνδε τὴν χώραν εἰλήχατον ὡς οἰκείαν καὶ πρόσφορον ἀρετῇ καὶ φρονήσει πεφυκυῖαν, ἄνδρας δὲ ἀγαθοὺς ἐμποιήσαντες αὐτόχθονας ἐπὶ νοῦν ἔθεσαν τὴν τῆς πολιτείας τάξιν.

Dunque Efesto e Atena, essendo da un lato dotati di un' indole simile perché figli del medesimo padre, dall'altro avendo uguali intenti a causa dell'amore per il sapere e per le arti, entrambi ottennero in sorte quest'unica regione, come propria e per natura portatrice di virtù e saggezza. E dopo aver fatto nascere da questa terra uomini valenti, posero nella loro mente l'ordine politico.

Del resto già in *Timeo* 25 b Platone afferma che gli Ateniesi sopravanzarono il nemico grazie a una conoscenza delle arti belliche mai disgiunta da grande εὐψυχία, ossia quel coraggio

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

che non è semplicemente audacia, ma ardimento ispirato da qualità morali²⁵, frutto di una disposizione equilibrata propria non solo dei singoli, ma determinata dell'intera struttura di cui i singoli sono parte.²⁶

Abbiamo finora visto come fin da principio, nel racconto di Crizia, Platone riservi alla dea Atena uno spazio privilegiato, sia perché lo svolgersi della narrazione avviene entro il tempo sacro della festa, a sottolineare l'eccezionalità della vicenda di

²⁵ Il termine εὐψυχία, composto dall'avverbio εὖ, "bene" e dal medesimo tema della parola ψυχή, "anima" viene spesso tradotto con "coraggio". Tuttavia il concetto di "coraggio" viene rappresentato in modo più specifico dal vocabolo ἀνδρεία, che si dà in opposizione alla δειλία, ossia la viltà provocata dal δέος, dalla paura. La εὐψυχία indicherebbe quindi, più genericamente, una buona disposizione della ψυχή, che può caratterizzarsi, in particolare, come qualità morale, come "alto sentire", in netto contrasto con la κακοψυχία. Un esempio dell'impiego delle due coppie "ἀνδρεία- δειλία" ed "εὐψυχία- κακοψυχία" si trova in *Leggi* 791 c e segg., in cui il coraggio- ἀνδρεία è frutto della resistenza al turbamento, l'εὐψυχία di una vita volta alla costante ricerca del giusto mezzo.

²⁶ In *Repubblica* 543 a e segg. Platone afferma che gli stati storicamente realizzati dipendono dal carattere dei loro cittadini; viceversa, quanto più validi e ponderati saranno i principi educativi promossi dalla πόλις, tanto più compiuta ed equilibrata sarà la realizzazione dello stato.

cui si andrà a parlare, sia perché – grazie all'identificazione di Atena con la dea egizia Neith – il filosofo può non solo accostare l'eccellenza della πόλις ateniese a quella della civiltà dei faraoni, ma anche e soprattutto – in virtù della maggiore antichità della prima – stabilirne il primato, rivelando quanta greicità fosse sottesa alla venerabile vetustà della tradizione egizia. Poste tali premesse, abbiamo poi notato come Platone caratterizzi il personaggio di Atena conferendole un ruolo attivo all'interno del λόγος atlantico, e di conseguenza nell'ambito del processo storico, e come la divinità, entrando in contatto con l'elemento umano, si avvicini in qualche modo alla figura del δαίμων – della quale condivide effettivamente prerogative ed epiteti – permeando tuttavia ogni aspetto del suo agire della sapienza che è propria del dio, rendendosi pertanto artefice dell'ordinamento perfetto che aveva reso grande la πόλις ateniese.

Considerata l'importanza rivestita da Atena nel racconto platonico e rammentando inoltre la suggestione che la coppia

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

dialogica *Timeo- Crizia* esercita su Plutarco non solo a livello di esegesi del mito narrato nel *DIO*, ma anche sulla creazione di atmosfere e personaggi, potrebbe allora essere lecito chiedersi se e in che modo Plutarco immagini, nel narrare il mito di Iside e Osiride, una eventuale relazione tra la figura divina di Atena – così notevole non tanto per la frequenza quanto per la qualità della sua presenza, ossia per il valore che il suo intervento comporta nell'economia del racconto atlantico – e la protagonista femminile del mito riportato nel *DIO*, Iside appunto.

Come afferma J. Gwyn Griffiths nella sua *Introduzione al DIO*, è fuor di dubbio che, nell'ambito della narrazione e dell'interpretazione plutarchea del mito di Iside e Osiride, la figura dominante della coppia divina sia quella di Osiride.²⁷ Tale posizione di preminenza sembra peraltro determinata da una precisa scelta interpretativa del Cheroneese, in decisa controtendenza con l'atteggiamento più diffuso ai suoi tempi,

²⁷ Cfr. Griffiths, cit., vol. I, p. 45.

che di fatto assegnava alla figura Iside una posizione di netta egemonia non solo rispetto allo sposo, ma anche nei confronti delle altre divinità femminili del *pantheon* egizio. In epoca imperiale, infatti, il culto di Iside conobbe una straordinaria diffusione in tutta l'ecumene²⁸: negli inni risalenti al periodo greco-romano Iside compare in qualità di divinità creatrice del mondo, mentre le altre dee divengono semplicemente "nomi" di Iside stessa.²⁹

Plutarco si rifà invece all'autentica tradizione egizia, nella quale sin dall'origine – e nonostante la considerevole e continua evoluzione subita dal materiale mitico nel corso di oltre duemilacinquecento anni – il ruolo di Iside si caratterizza sempre come subordinato rispetto a quello di Osiride.³⁰ Commenta a questo proposito Dario Del Corno:

²⁸ Cfr. Griffiths, cit., vol. I, pp. 40- 42 e 46.

²⁹ Cfr. G. Pinch, cit., p. 151.

³⁰ Cfr. Griffiths, cit., vol. I, p. 33.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

...nel corpo dell'opera si manifesta costantemente e perentoriamente la situazione più antica, che vedeva Osiride in una posizione di più marcata egemonia rispetto alla sposa e sorella divina. Un'analogia situazione si constata nel modo sbrigativo e quasi incidentale con cui Plutarco si libera di Sarapide, la divinità che nella tarda propagazione della religione egiziana aveva assunto un ruolo decisamente primario, sebbene la sua introduzione voluta dai Tolomei avesse suscitato le resistenze degli strati genuini della popolazione d'Egitto. È dunque evidente che Plutarco preferì relegare in secondo piano le contemporanee fortune della religione egiziana, adattata alla sua nuova dimensione universale, per rivolgersi alla forma più antica di essa, quella che era fiorita nei pacati millenni in cui l'Egitto era stato se stesso.³¹

La venerazione di Plutarco per l'Egitto più arcaico ed autentico – che aveva affascinato i greci al tal punto che i più sapienti tra

³¹ Cfr. Plutarco, *Iside e Osiride*, a c. di D. Del Corno, cit., p. 52.

loro avevano avvertito il bisogno di visitare i suoi luoghi per ammirare l'enigmatica magnificenza dei templi e narrarne la storia, o per penetrare l'occulto simbolismo di quelle dottrine che essi intuivano racchiudere una conoscenza tanto profonda quanto misteriosa – non si presenta come fine a se stessa, mero tributo alla grandezza di una civiltà incanutita dal tempo. Continua Dario Del Corno:

Affascinato da quelle antichissime tradizioni, quasi illuminate da una luce primordiale, Plutarco s'abbandonò all'animoso proposito di ritrovare anche in esse la concezione del divino che nell'animo suo era fiorita dalla frequentazione assidua del suo Platone.³²

La scelta particolare e inaspettata di un ritorno alle origini è dunque intimamente connessa con il raffinato e originale lavoro di interpretazione del mito di Iside e Osiride ispirato alla filosofia di Platone, nel quale Plutarco, nella stagione matura

³² Cfr. Plutarco, *Iside e Osiride*, c. di D. Del Corno, cit., p. 53.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

della propria vita, profonde ingegno ed energie. Il ruolo egemonico di Osiride, ripreso dalla tradizione egizia, trova infatti perfetta collocazione nello schema teorico che vede il dio assimilato a quel principio supremo e intelligibile che – in armonia con la sostanza dell’impianto teoretico elaborato da Platone nel principalmente *Timeo* – è all’origine del tutto e presiede pertanto all’ordine universale:

ἡ δὲ κρείττων καὶ θειοτέρα φύσις ἐκ τριῶν ἐστι, τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἐκ τούτων, ὃν κόσμον Ἕλληνες ὀνομάζουσιν. ὁ μὲν οὖν Πλάτων τὸ μὲν νοητὸν καὶ ιδέα καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα, τὴν δ’ ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθήνην ἔδραν τε καὶ χώραν γενέσεως, τὸ δ’ ἐξ ἀμφοῖν ἔγγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν εἴωθεν. [...]καὶ τὸν μὲν Ὅσιριν ὡς ἀρχήν, τὴν δ’ Ἴσιν ὡς ὑποδοχήν, τὸν δ’ Ὄρον ὡς ἀποτέλεσμα.

La natura migliore, più divina, consta di tre parti: l’intelligibile, la materia e il loro prodotto, che i Greci chiamano κόσμος. Dunque Platone è solito definire l’elemento

Capitolo quarto. Le divinità

intelligibile sia “idea” sia “modello” sia “padre”: la materia, invece, “madre”, “nutrice” così come “sede e spazio di generazione”; quel che risulta da entrambi “prole” e “generazione”. [...] Così Osiride deve essere rappresentato come principio (ἀρχή), Iside come ricettacolo (ὑποδοχή), Horos come risultato perfetto.³³

Se dunque “come sostengono sia Platone sia Aristotele, questo [*scil.* dio] è il migliore”³⁴, “colui che è pensiero, dal quale è il Tutto è retto, come dice Eraclito”³⁵ Plutarco tuttavia non manca di sottolineare la profonda dignità del personaggio di Iside, sia a livello più superficiale – con un’intitolazione del trattato che vede il nome della dea comparire per primo, davanti a quello di Osiride – sia in maniera sostanziale, non solo attribuendo alla figura di Iside lineamenti vicini a quelli

³³ Cfr. *DIO* 56, 373 EF e 374 A.

³⁴ Cfr. *Ibidem* 60, 375 C: “ἀμείνων οὗτός ἐστιν, ὡσπερ καὶ Πλάτων ὑπονοεῖ καὶ Ἀριστοτέλης.”

³⁵ Cfr: *Ibidem* 76, 382 BC: “ἐκ τοῦ φρονουῦντος, ὅτῳ κυβερνᾶται τὸ [τε] σύμπαν’ καθ’ Ἡράκλειτον.”

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

dell'Atena del λόγος atlantico, ma anche – come vedremo – fornendo – in virtù della presenza della dea – una lettura rinnovata e originale, oltre che di importanti elementi della dottrina platonica, di proposte esegetiche da lui stesso avanzate in altri contesti.

Innanzitutto, per quanto concerne l'intitolazione dell'opera, Plutarco – che pure, come abbiamo visto, compie una decisa inversione di tendenza, recuperando l'antica tradizione egiziana in modo da sfruttare la posizione di preminenza che Osiride vantava in tale ambito per integrare tale dato nel proprio percorso interpretativo – si pone in contrasto con quella stessa tradizione, nella quale in genere il nome di Osiride veniva citato sempre prima di quello di Iside, mentre praticamente tutti i manoscritti del trattato plutarco sono concordi nell'indicare al primo posto il nome di Iside. Che questa particolare dicitura sia da interpretarsi come una forma di omaggio alla straordinaria diffusione del culto isiaco piuttosto che come una semplice questione di eufonia, resta

tuttavia innegabile che Plutarco abbia scelto, per qualche ragione, di dare specifica rilevanza al personaggio di Iside e non ad altre figure divine, che pure comparivano nel mito egizio ed erano oggetto di un culto che conosceva all'epoca, al pari di quello isiaco, una fase di sommo splendore.

È il caso del dio Serapide, il quale, nonostante fosse oggetto di venerazione già a partire dall'epoca tolemaica, viene nominato da Plutarco solo in rare occasioni, forse in quanto divinità relativamente "giovane"³⁶, non appartenente all'antico *pantheon* egizio, il cui eventuale più marcato riconoscimento non si sarebbe armonizzato con l'esigenza, che il Cheronese invece manifesta nel redigere il proprio scritto, di recuperare la componente più autentica e originale della religione egiziana. O forse, a livello esegetico, Plutarco non scorgeva nella figura di Serapide un fattore utile all'interpretazione del racconto isiaco secondo la dottrina platonica del *Timeo*, mentre d'altro lato sul

³⁶ In epoca romana il dio Serapide divenne patrono di Alessandria; ad Abido e Menfi il suo culto fu associato a quello di Osiride. Cfr. Griffiths, cit., vol. I, p. 43.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

piano narrativo egli non riscontrava in tale figura alcuni importanti elementi di affinità con quella divinità da Platone calata sulla scena di λόγος atlantico, che del *Timeo* è parte integrante.

Ma, al di là della questione relativa all'intitolazione del *DIO*, resta un dato di fatto che la presenza di Iside sia riscontrabile già all'inizio del trattato e che sia – perlomeno in questa fase introduttiva – significativamente preponderante rispetto a quella di Osiride. In apertura Plutarco si rivolge infatti ad una donna, Clea, cui egli appare legato da profonda ed affettuosa amicizia³⁷: nel dedicarle la propria opera, il Cheroneo si riferisce a lei come ad una sacerdotessa preposta appunto al culto di Iside.³⁸ A tale proposito, sembra interessante notare come in un momento topico, nel quale egli enuncia i principî cui si è ispirato e gli intenti che ha inteso perseguire nell'

³⁷ Clea è dedicataria anche del *De mulierum virtute* ed è probabilmente da identificarsi con la Flavia Clea il cui nome compare in due iscrizioni delfiche risalenti al regno di Adriano e di Antonino Pio.

³⁸ Il riferimento alla θεοραπεία di Clea è in *DIO* 2, 351 E.

affrontare una materia complessa quale quella dell'esegesi mitica, Plutarco non faccia alcuna menzione del fatto che Clea, oltre ad essere a capo delle Tiadi delfiche³⁹, sia stata anche consacrata dai propri genitori ai riti di Osiride⁴⁰ - la divinità che poc' anzi abbiamo pure visto occupare una posizione di rilievo in seno al trattato plutarco. A tale significativa omissione fa immediatamente seguito l'introduzione di un incisivo ritratto di Iside, nel quale Plutarco riassume con straordinaria sintesi ed efficacia le qualità che caratterizzano la dea unitamente ai contenuti essenziali dell'intera opera:

σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν, ὡς τοῦνομά γε φράζειν ἔοικε παντὸς μᾶλλον αὐτῇ τὸ εἰδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην προσήκουσαν. Ἑλληνικὸν γὰρ ἡ Ἴσις ἐστὶ καὶ ὁ Τυφῶν πολέμιος

³⁹ Le Tiadi erano devote del dio Dioniso, che con Apollo condivideva la sede del culto in Delfi. Dioniso viene identificato da Plutarco stesso - nell'ambito del sincretismo della religione greca con quelle di altri popoli - proprio con l'egizio Osiride (cfr. *DIO* 35, 364 E).

⁴⁰ Di questo Plutarco parla solo parecchio più avanti, introducendo l'identificazione Dioniso- Osiride. Cfr. *Ibidem* 35, 364 E.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

ὄντη θεῶ καὶ δι' ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην τετυφωμένος καὶ διασπῶν
καὶ ἀφανίζων τὸν ἱερὸν λόγον, ὃν ἡ θεὸς συνάγει καὶ συντίθησι
καὶ παραδίδωσι τοῖς τελουμένοις διὰ θειώσεως σῶφρονι μὲν
ἐνδελεχῶς διαίτη καὶ βρωμάτων πολλῶν καὶ ἀφροδισίων
ἀποχαῖς κολουούσης τὸ ἀκόλαστον καὶ φιλήδονον, ἀθρύπτους
δὲ καὶ στεροῦς ἐν ἱεροῖς λατρείας ἐθιζούσης ὑπομένειν, ὧν
τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις, ὃν ἡ
θεὸς παρακαλεῖ ζητεῖν παρ' αὐτῆ καὶ μετ' αὐτῆς ὄντα καὶ
συνόντα.

...[scil. dea] sapiente e amante della sapienza, come il nome pare
indicare. A lei più che a ogni altro si addicono il sapere e la
scienza. Infatti Iside è nome greco, così come Tifone, ostile alla
dea. Gonfio d'ignoranza e d'inganno egli dilania e cancella il
sacro λόγος che la dea raccoglie insieme, ricompone e affida agli
iniziati, attraverso un percorso di divinizzazione che in virtù di
un tenore di vita costantemente ispirato alla moderazione e
grazie all'astensione da eccesso nei cibi e piaceri d'amore, frena
l'incontinenza e la libidine, rende avvezzi a sopportare la
durezza e il rigore degli esercizi spirituali, il cui fine è la

Capitolo quarto. Le divinità

conoscenza dell'essere primo, del signore, dell'intelligibile, che la dea esorta a ricercare presso di lei, perché presso di lei egli si trova, e con lei è in perenne unione.⁴¹

Vediamo dunque come in queste poche righe l'autore allude al mito cui a breve darà più ampio spazio narrativo, introducendo, oltre al personaggio di Iside quello di Tifone, il polo negativo dell'intera vicenda, nemico giurato di Iside e antagonista di Osiride: Tifone – tradizionalmente identificato con l'egizio Seth – dopo aver ucciso il fratello Osiride, ne riduce il corpo a brandelli, che saranno raccolti e amorevolmente ricomposti da Iside. Plutarco sinteticamente adombra questo episodio: a tale scopo egli si basa sull'identificazione di Osiride con il verbo divino, che ritornerà in *DIO* 54⁴², anticipando e aprendo così uno spiraglio su quell'esegesi del mito che costituirà il fulcro e il fiore

⁴¹ Cfr. *DIO*, 2, 351 F- 352 A.

⁴² 373 A.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

all'occhiello del trattato, nonché il massimo omaggio alla filosofia del "suo" Platone.

Naturalmente, l'adesione a questa linea interpretativa comporta, nelle intenzioni del Cheronese, anche la condivisione di uno stile di vita globale, in cui alla tensione spirituale si intreccia indissolubilmente l'attenzione per la corporeità, in un tutt'uno dove il culto della moderazione e della temperanza si unisce alla pratica costante di una pia riflessione intellettuale. Promotrice e ispiratrice di questo *modus vivendi*, il cui ideale emerge già nel principio del *DIO*, percorrendolo fino alle ultime pagine, è Iside, la "dea amante della sapienza".

Apparsa in primo piano già nella sezione introduttiva del *DIO*, Iside – al pari dell'Atena del *Timeo* – è colei che guida gli uomini in un cammino di civiltà e di conoscenza, che in ultima analisi conduce alla comprensione dell'essere.

In particolare è a questo proposito che l'identificazione di Iside con Atena, accolta da Plutarco, assume un significato ben più profondo, che travalica le semplici ragioni di una pur lunga

e radicata tradizione di sincretismo religioso. Innanzi tutto l'assimilazione delle due personalità divine non viene proposta immediatamente, ma solo in *DIO* 9⁴³, proprio quando Plutarco ha appena spiegato come, tra gli Egizi, solo sacerdoti e guerrieri potessero assurgere alla dignità regale: "quando il re era scelto dalla classe dei guerrieri" aggiunge il Cheronese "subito passava era chiamato a far parte della classe dei sacerdoti e iniziato alla filosofia."⁴⁴

Nel momento in cui all'attenzione del lettore si palesa il tema dell'organizzazione del potere nell'antico Egitto, quello stesso Egitto di cui Solone era venuto ad ammirare le venerande vestigia, il pensiero corre all'ordinamento che, secondo le parole del sacerdote di Sais, la dea Atena aveva stabilito per l'Atene preistorica e, conseguentemente, anche per l'Egitto stesso.⁴⁵ Il parallelo con il passo del *Timeo* appare dunque tanto

⁴³ 354 C.

⁴⁴ Cfr. *DIO* 9, 354 C: ὁ δ' ἐκ μαχίμων ἀποδειγμένος εὐθὺς ἐγίνετο τῶν ἱερέων καὶ μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας...

⁴⁵ Cfr. *Timeo* 23 d- e.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

più giustificato, in quanto la nota di Plutarco sull'istituto della monarchia egizia sfocia nel discorso religioso, nell'ambito del quale l'identificazione di Atena con Iside non viene meramente segnalata, bensì resa esplicita in relazione ad un ben determinato contesto. Racconta infatti Plutarco:

presso Sais, l'effigie di Atena, che essi chiamano anche con il nome di Iside, reca incisa questa epigrafe: 'Io sono tutto ciò che è stato, ciò che è e sarà, e nessun mortale sollevò mai il mio peplo.'⁴⁶

Il *trait d'union* che accomuna le figure di Iside e Atena è proprio quel tempio di Sais che Crizia rammentava esser stato visitato da Solone durante il suo soggiorno in Egitto, e di cui Platone parlava come del tempio della dea Neith⁴⁷, peraltro assimilata

⁴⁶ Cfr. *DIO*, 9, 354 C: τὸ δ' ἐν Σάι τῆς Ἀθηνᾶς, ὃ ἦν καὶ Ἰσιν νομίζουσιν, ἕδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην 'ἐγὼ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν.'

⁴⁷ Cfr. *Timeo*, 21 e.

già in Erodoto alla greca Atena.⁴⁸ Plutarco sembra dunque non solo suggerire, ma anzi ricercare il parallelo tra la “sua” Iside e l’Atena di Platone⁴⁹, la cui presenza all’inizio del *Timeo* esercita sulla visione del Cheronese un influsso tanto profondo da ispirarlo da un lato a trattare la divinità di Iside in termini assai vicini a quelli che caratterizzavano la personalità di Atena, e inducendolo talora, d’altro canto, a ignorare volutamente informazioni relative alla tradizione sincretistica del culto isiaco. Se infatti l’identificazione tra Atena e Neith è testimoniata sia da Erodoto sia da Platone, quella con Iside si rivelerebbe una scelta squisitamente plutarchea, tanto più che il Cheronese sembra non affatto prendere in considerazione, a tale proposito, la ben più comune assimilazione della personalità di Iside a quella di Demetra, esplicitamente annotata da Erodoto stesso nel medesimo passo in cui egli parla del culto di Atena

⁴⁸ Cfr. Erodoto, *Storie*, II. 28 e 59.

⁴⁹ Il tempio di Atena- Iside a Sais è ricordato anche in *DIO* 32, 363 F. In *DIO* 62, 376 F, inoltre, Plutarco afferma che gli Egiziani chiamano spesso Iside con il nome di Atena.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

presso Sais⁵⁰, che da quello di Iside- Demetra viene chiaramente differenziato. Anche supponendo che Plutarco abbia evitato di accogliere tale riferimento in ragione della sua non dissimulata antipatia nei confronti dello storico di Alicarnasso, questa curiosa coincidenza va tuttavia ad aggiungersi al fatto che il Cheroneo – nonostante la Iside del mito plutarcoo ricordi in molti aspetti la Demetra dell'*Inno* omerico oltre a dividerne forse gli epiteti⁵¹ – non è propenso avvicinare le due personalità divine, ma fa anzi mostra di concepirle come due divinità distinte.⁵²

⁵⁰ Cfr. Erodoto, *Storie* II. 59, 2: “Infatti in questa città [*scil.* Busiris] vi è un grandissimo tempio di Iside: Busiris sorge nel mezzo della regione egizia del Delta; e Iside, in greco, è Demetra”

⁵¹ Cfr. *DIO* 53, 372 E: Iside è detta μυριώνυμος, “dai nomi innumeri”, epiteto attribuito anche a Demetra. Cfr. Griffiths, cit. vol. II, p. 502- 503: in questo caso forse l’aggettivo può essere stato adoperato da Plutarco come corrispondente del sintagma egiziano “dai molti nomi”, riferito secondo quanto afferma Griffiths a diverse divinità del *pantheon* egizio.

⁵² In *DIO*, 64, 377 A, nel proporre la propria esegesi del mito egiziano, Plutarco afferma: “...porremo fine anche all’incredulità di Eudosso e al suo interrogarsi sul perché sia appannaggio non di Demetra bensì di Iside la cura delle cose d’amore.”

Plutarco sceglie dunque di abbandonare una tradizione consolidata, che vedeva risalire le sue origini già al V secolo a. C., per avanzare un originale parallelo con una figura divina che, a ben pensare, con l'immagine di Iside aveva in comune non molte caratteristiche. Tuttavia, libero dal condizionamento di quel modello, egli è in grado di plasmare una dea dai tratti rinnovati, che riecheggiano, opportunamente declinati, gli elementi che abbiamo visto qualificare l'Atena del *Timeo*, ossia il "sapere" e l'"agire".⁵³

La Iside di Plutarco, innanzi tutto, non è meno greca di Atena: sebbene nella successiva narrazione del mito il Cheronese accolga la notizia secondo la quale Iside era figlia di Geb⁵⁴, egli in questa sede afferma invece che ella è figlia di Prometeo o, per altri, di Ermes.⁵⁵ Se il riferimento alla paternità di Ermes (identificato solitamente con il dio Thot), così come a quella di Prometeo, sembra godere di alcuni riscontri

⁵³ Cfr. *supra*, p. 202- 212.

⁵⁴ Geb è indicato da Plutarco con il nome di Cronos in *DIO* 12, 355 D.

⁵⁵ Cfr. *Ibidem* 3, 352 B.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

all'interno della tradizione dell' Egitto tolemaico e greco-romano⁵⁶, rendendo pertanto ragionevolmente verisimile il fatto che Plutarco ne sia stato influenzato nel descrivere la sua protagonista.

Tuttavia è anche verisimile che la notazione plutarchea, più che un semplice richiamo testuale, sia espressione della precisa volontà dell'autore di collocare la figura di Iside entro un contesto caratterizzato da un determinato ordine di idee, inteso a rafforzare – con l'avallo della tradizione – il legame di affinità da lui istituito tra la dea egizia e la greca Atena. Presentare Iside quale figlia di Ermes o di Prometeo significa infatti per Plutarco sottolineare con forza la sua appartenenza alla sfera della μητις e della sapienza, che costituiscono i tratti fondanti della personalità di Atena. Come quest'ultima nel

⁵⁶ La notizia della paternità di Ermes compare in testi sia greci che egizi, quella di Prometeo è attestata da fonti greche, tra le quali Plutarco in *DIO* 37, 365 F cita esplicitamente Anticlido, storico ateniese del IV-III secolo . Cfr. Griffiths, cit., vol. II, p. 263.

*Timeo*⁵⁷ anche Iside è detta φιλόσοφος, amante della sapienza⁵⁸; ma soprattutto essa è, al pari di Atena, dea creatrice di civiltà, prerogativa che le deriva appunto dal padre, sia egli Hermes o Prometeo⁵⁹, con il quale Iside collabora alla realizzazione del progresso socio-culturale dell'umanità. Tanto più significativo appare, in questa luce, l'affermazione secondo cui gli Egiziani di Hermopolis chiamano la loro dea con il nome di Δικαιοσύνη, ossia Giustizia, appellativo che, secondo Plutarco, le è stato conferito a motivo del suo essere σοφή.⁶⁰ Tale epiteto, peraltro, è documentato da un paio dediche provenienti dall'isola di Delo e da una rinvenuta presso Atene⁶¹, nonché dall' *Inno a Iside di Andros*, che testimoniano l'impiego del termine in particolare in

⁵⁷ 24 d.

⁵⁸ Cfr. *DIO* 2, 351 E.

⁵⁹ Secondo A. S. Ferguson (in *Hermetica: Testimonia. With Introduction, Addenda and Indices by A. S. Ferguson*, Whitefish, Kessinger Publishing Co., 1998, vol. IV, p. 459) "alcuni elementi della leggenda di Prometeo [...] sono stati trasferiti all'Ermete egizio, che non solo è detto ταμίας (come ci si aspetterebbe) ma viene anche fregiato dell'epiteto προνοητής, caratteristico di Prometeo."

⁶⁰ Cfr. *DIO* 3, 352 B.

⁶¹ "Ἴσιδι Δικαιοσύνη" : Cfr. *ID* 2079, *ID* 2103 e *IG* II² 4702.

area greca.⁶² Del resto, commenta il Cheronese, “Ἑλληνικὸν γὰρ ἢ Ἰσίς ἐστι”, “Iside è parola ellenica”.⁶³ Ed è proprio il nome di Iside che, interpretato secondo l’etimologia che ne fornisce Plutarco, racchiude – come gli antichi, non di rado, ritenevano che i nomi facessero⁶⁴ – i caratteri fondanti della personalità

⁶² Griffiths (cit. vol. II, p. 264) rileva come l’attributo Δικαιοσύνη non trovi un impiego parallelo, nella tradizione ellenica, in relazione alla divinità greca corrispondente a Iside, ossia Demetra; resta il fatto che l’associazione di Iside a Δικαιοσύνη rimanda ad un contesto culturale di matrice greca più che ad influenze della tradizione egiziana, nell’ambito della quale l’identificazione di Iside con la Giustizia potrebbe forse essere spiegata tramite il doppio accostamento di Iside alla dea Hathor e di Hathor a Ma’at, la divinità che personificava l’ordine e la giustizia.

⁶³ Cfr. *DIO* 2, 351 F.

⁶⁴ Oltre alle numerose paraetimologie fornite da Platone stesso nel *Cratilo* (396 d- 397 c), ricordiamo, a titolo di esempio, quella ideata da Eschilo per il nome di Elena, che il poeta fa derivare dalla radice ἐλ- (cfr. εἶλον aoristo di αἰρέω, “distruggere”) e ναῦς: “τίς ποτ’ ὠνόμαζεν ᾧδ’/ ἐς τὸ πᾶν ἐτητύμως, [...]/ τὰν δορίγαμβρον ἀμφινει-/ κῆ θ’ Ἑλέναν; ἐπεὶ προπέοντως/ ἐλένας ἔλανδρος ἐλέ-/ πτολις ἐκ τῶν ἄβροτίμων/ προκαλυμμάτων ἔπλευσεν/ Ζεφύρου γίγαντος αὔραι...” “Chi mai una volta/ del tutto veracemente [...] diede nome a Elena, sposata a suscitare guerra/ e da entrambe le parti contesa? E veramente/ rovina di navi, rovina di eroi, rovina di città,/ lungi dai molli velami/navigò all’aura di zefiro possente” (cfr. Eschilo, *Agamennone*, vv. 681- 691 *passim*)

divina isiaca. Avendo chiamato la dea “saggia” e “amante di sapienza”, Plutarco sembra rapportarne il nome con le voci ἴσμεν o εἴσομαι, entrambi derivanti dal tema di οἶδα, “io so”, fornendo una lettura che ben si combina con la spiegazione che egli propone, poco più avanti, del termine Ἰσεῖον (con il quale viene indicato l’edificio in cui si celebra il culto isiaco), messo appunto in relazione al participio εἰσομένων⁶⁵:

ὀνομάζεται γὰρ Ἰσεῖον ὡς εἰσομένων τὸ ὄν, ἂν μετὰ λόγου
καὶ ὁσίως εἰς τὰ ἱερὰ τῆς θεοῦ παρέλθωμεν.

[*scil.* Il tempio] è chiamato infatti *Iseion*, poiché conosceremo l’essere, se ci accosteremo ai riti sacri della dea con un atteggiamento di pia razionalità.⁶⁶

⁶⁵ La derivazione dalla radice ἰδ- è ribadita anche in *DIO* 60, 375 D, dove Plutarco chiama a testimone un passo del *Cratilo* stesso (cfr. 401 c), modificando tuttavia il pensiero espresso da Platone al fine di sostenere la propria tesi: “così anche Platone asserisce che gli antichi spiegavano l’essenza’ (οὐσία) chiamandola ‘conoscenza’ (ἰσία)”, laddove il filosofo metteva οὐσία in rapporto con Ἑστία.

⁶⁶ Cfr. *DIO* 2, 352 A.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

D'altra parte, se il *nomen* di Iside è *omen* del suo "sapere", esso rivela anche la peculiarità dell' "agire" proprio della dea:

...διὸ τὸ μὲν Ἴσιν καλοῦσι παρὰ τὸ ἴεσθαι μετ' ἐπιστήμης καὶ φέρεσθαι, κίνησιν οὖσαν ἔμψυχον καὶ φρόνιμον· οὐ γὰρ ἔστι τοῦνομα βαρβαρικόν, ἀλλ' ὥσπερ τοῖς θεοῖς πᾶσιν ἀπὸ δυεῖν ῥημάτων τοῦ θεατοῦ καὶ τοῦ θεόντος ἔστιν ὄνομα κοινόν, οὕτω τὴν θεὸν ταύτην ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης ἅμα καὶ τῆς κινήσεως Ἴσιν μὲν ἡμεῖς, Ἴσιν δ' Αἰγύπτιοι καλοῦσιν.

...per questo motivo la chiamano "Iside", dallo "slanciarsi" con conoscenza e dal "muoversi", poiché essa è movimento animato e sapiente: il suo nome infatti non è barbaro, ma come tutti gli dèi sono chiamati tali con un termine che deriva dall'unione di due parole, θεατός e θέων, ossia "colui che è conoscibile" e "colui che corre", parimenti noi chiamiamo

questa dea "Iside" dalla fusione dei vocaboli "scienza" e "movimento".⁶⁷

Il sapere di della dea non è infatti statico, immobile; Iside, come l'Atena di Platone, opera attivamente nel mondo del divenire⁶⁸. Essa si oppone alla potenza distruttrice di Tifone, contrastandone l'impeto violento e sfrenato con un agire

⁶⁷ Cfr. *DIO* 60, 375 C. φέρεσθαι ha semplice valore esemplificativo e non fa parte della spiegazione etimologica. Per quanto concerne i vocaboli ἐπιστήμη e κίνησις, la ricostruzione plutarchea rileva la radice ἰδ- di οἶδα nella seconda sillaba del primo termine, basando invece su una affinità di suoni l'attinenza del nome Ἴσις con il sostantivo κίνησις, dal momento che all'epoca di Plutarco la η veniva pronunciata come una "i".

⁶⁸ Cfr. *Ibidem* 62, 376 A: "Spesso chiamano Iside con il nome di Atena, che significa 'venni da me stessa'" Secondo Griffiths (cit., vol II, p. 521), così Plutarco tradurrebbe il nome della dea Neith, che Platone identificava con Atena e che il Cheronese associa pertanto a Iside. Peraltro la staticità – come osserva Plutarco in *DIO* 60, 375 D – è tratto caratteristico di ciò che è male: "[scil. i greci] vituperano il male, vale a dire ciò che ostacola la natura, la lega, la trattiene, ne impedisce lo slancio e il moto, chiamandolo 'cattiveria (κακ-ία)', 'incapacità (ἀπορ-ία)', 'viltà (δειλ-ία)' e 'angoscia ἀν-ία'". Questo fantasioso gioco paraetimologico si basa sul rapporto istituito da Plutarco tra il suffisso -ία, tipico di certi sostantivi astratti, e il radicale εἰ/ι di εἶμι, "andare".

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

fondato sull'equilibrio e la moderazione, perché quanto vi è "di ordinato, buono e utile" è frutto dell'intervento di Iside.⁶⁹ Il suo agire tuttavia non è determinato da una semplice reazione; al contrario, vi è, nell'operare della Iside plutarchea, una spinta autonoma, che se da un lato viene interpretata dall'autore quale immagine della ragione di Osiride⁷⁰, dall'altro non si limita a costituire il riflesso di quest'ultima. In particolare, le linee portanti del processo di civilizzazione di cui Iside è fautrice sembrano non solo sovrapporsi, bensì orientare e anticipare quelle che saranno le direttrici lungo le quali procederà l'opera di Osiride. Narra Plutarco che, durante il suo regno terreno, Osiride viaggiò attraverso l'Egitto per sottrarre i suoi abitanti alla vita ferina che essi a quel tempo conducevano, insegnando loro a coltivare i campi, a osservare le leggi e a venerare gli dèi.⁷¹ Se l'acquisizione di queste tre caratteristiche segna tradizionalmente il confine tra l'affermazione della vera natura

⁶⁹ Cfr. *DIO* 64, 377 A.

⁷⁰ Cfr. *Ibidem*.

⁷¹ Cfr. *DIO* 13, 356 B.

umana e la sua negazione⁷², ciò che resta peculiare è il modo in cui Osiride induce il popolo egizio a seguire le sue prescrizioni. Egli infatti riuscì ad attirare gli uomini con il fascino della persuasione generata dalla parola accompagnata dal canto e dalla musica. Come sottolinea Griffiths, se già l'idea di Osiride quale divinità civilizzatrice rappresenta più il portato del pensiero greco (molto probabilmente attribuibile all'identificazione del dio con la figura di Dioniso) che un elemento desunto dalla teologia egiziana (nel cui ambito Osiride veniva originariamente adorato quale signore dei defunti, per divenire in seguito detentore del potere della fertilità), l'associazione di Osiride con la musica e la poesia è di fatto estranea alla cultura egizia.⁷³ Tale accostamento può essere

⁷² Tale idea è espressa già in Omero, *Od.* IX 106- 115: quando racconta ai nobili Feaci della terribile disavventura occorsa a lui stesso e ai propri compagni nella terra dei Ciclopi, Odisseo si sofferma a descrivere la selvatichezza che contraddistingue lo stile di vita dei mostruosi monocoli, sottolineando proprio l'assenza, presso questo popolo, di coltivazioni, leggi e di qualsiasi sentimento di pietà religiosa.

⁷³ Cfr. Griffiths, cit., vol. II, p. 309- 310.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

tuttavia compreso in relazione alla presenza di Iside, la quale, nascendo figlia di Hermes, reca nel suo “patrimonio genetico” la vocazione per la grammatica e la musica⁷⁴, ossia gli strumenti essenziali atti a forgiare quella parola e quel canto in grado di persuadere e ammaliare la mente umana, con i quali Osiride inaugurerà la prima stagione dello sviluppo sociale e culturale del popolo egizio.

Abbiamo finora visto che, come Platone, introducendo il racconto atlantico, pone in risalto la figura divina di Atena, così Plutarco, prima di accingersi a narrare il mito di cui vorrà fornire l’interpretazione alla luce della dottrina del *Timeo* stesso, mette in evidenza il personaggio di Iside, caratterizzandolo secondo tratti opportunamente declinati in rapporto al diverso contesto narrativo, ma comuni anche all’Atena platonica, che abbiamo enucleato nelle categorie definite come “sapere” e “agire”.

⁷⁴ Cfr. *DIO* 3, 352 A-B.

Il parallelo tra le due personalità divine, pertinente al livello “narrativo” del trattato e passibile di essere interpretato quale manifestazione dell’influenza del testo platonico sulla redazione del *DIO* nonché come omaggio di Plutarco alla memoria di Platone, offre altresì l’occasione per sviluppare una riflessione che coinvolge il piano dell’esegesi del mito isiaco, in armonia con l’architettura del trattato plutarco, nel quale i filoni dell’interpretazione e del racconto⁷⁵ appaiono intrecciarsi in un continuo gioco di incastri.

L’importanza della figura di Iside, infatti, influenza anche la lettura di sezioni del *Timeo* stesso, che Plutarco propone a sostegno di una corretta interpretazione del mito egiziano: in particolare, in *DIO* 53 e 56 – parafrasando liberamente i passi 48 e- 49 ab e 50 a del dialogo platonico – egli sostiene che Iside rappresenti “il principio femminile della natura, che accoglie

⁷⁵ Vengono considerati parte del filone narrativo non solo i brani che contengono la narrazione del mito isiaco vero e proprio (*DIO* 12- 19, 355 D- 356 E), ma anche le notizie che Plutarco riporta sui costumi dell’antico Egitto o intorno ad aspetti particolari della tradizione egiziana collegata al mito di Iside e Osiride.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

nel ogni forma di generazione”⁷⁶, quello che Platone chiama “nutrice e grembo che tutto riceve.”⁷⁷

Ora, Platone afferma che il Demiurgo – simbolo dell’intelligenza ordinatrice e del finalismo presenti nell’universo – allo scopo di generare, in virtù della sua bontà, un cosmo che si avvicini il più possibile alla perfezione del modello ideale cui egli ispira il suo operato, “persuade la necessità” – ossia la resistenza, la casualità che la ragione incontra nella spiegazione degli aspetti più particolari e definiti del mondo corporeo – a far procedere verso il meglio le maggior parte delle creature⁷⁸ cercando in tal modo di porre rimedio alla pur importanti limitazioni che la “causa necessaria” o “errante”, responsabile di tale resistenza, impone. Secondo Platone tale “causa errante” è una sorta di materia primordiale,

⁷⁶ Cfr. *DIO* 53, 372 E: “τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, καὶ δεκτικὸν ἀπάσης γενέσεως”.

⁷⁷ Cfr. *Ibidem*: “τιθήνη καὶ πανδεχῆς”.

⁷⁸ Cfr. *Timeo* 48 a: “νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πειθεῖν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν”.

indifferenziata⁷⁹, “il ricettacolo e quasi la nutrice di ogni generazione”⁸⁰, quel “terzo genere” di cui il filosofo parla in *Timeo* 49 a così come in 52 a, che è intermedio tra le idee e il mondo dei corpi e rappresenta la *χώρα*, ossia lo spazio in cui si produce il divenire.⁸¹ Se il modello ideale – continua Platone introducendo la metafora del triangolo nuziale – è paragonabile al padre, la realtà sensibile è il figlio, mentre la *χώρα* è “la madre e matrice di ciò che è stato creato visibile e sensibile”.⁸² Molti sono i nomi e le immagini delle quali il filosofo si serve per definire tale elemento, cosa che, di fatto, ne rende l’interpretazione non univoca.⁸³ Quel che invece emerge con

⁷⁹ Cfr. *Ibidem* 49 a: “χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος”.

⁸⁰ Cfr. *Ibidem* 49 b: “πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην.”

⁸¹ Cfr. *Ibidem* 52 b: “τρίτον δὲ αὖ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν...”

⁸² Cfr. *Timeo* 51 a: “τὴν τοῦ γεγονότος ὄρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν”.

⁸³ Il “terzo genere” è interpretato da alcuni, sulla scorta di Aristotele (*Fisica* IV. 2, 209 b, 12) come spazio o materia, da altri semplicemente come la “dispersione nel reale di forme ideali” (cfr. A. Rivaud, *Platon. Oeuvres: Tome X: Timeé. Critias*, Paris, Les Belles-Lettres, 1949, pp. 68-69).

chiarezza è innanzi tutto la sostanziale passività del “terzo genere”, passività che non si concretizza semplicemente nella disposizione della χώρα ad essere plasmata dall’intervento del Demiurgo, secondo un processo analogo a quello della generazione, quando nella madre si imprime il sigillo del padre⁸⁴, ma anche nel suo stato di squilibrio, determinato dal movimento provocato dalle forze “né uguali né equivalenti” in essa contenute, che la agitano, causando per inerzia (κινουμένην) un movimento di altrettante forze⁸⁵, tale da creare quello stato – precedente la nascita del κόσμος – in cui tutto è irrazionalità e dismisura, e sul quale si innesta appunto il processo di organizzazione, secondo forme e numeri, posto in

⁸⁴ La medicina antica attribuiva alla donna un ruolo passivo nel processo di procreazione. Cfr. Aristotele, *De generatione animalium* 729 a.

⁸⁵ Cfr. *Timeo* 52 de: “διὰ δὲ τὸ μήθ’ ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ’οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ’ ἀνωμάλως πάντη ταλαντουμένην σειέσθαι μὲν ὑπ’ ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ’ αὖ πάλιν ἐκεῖνα σειεῖν”.

atto dal Demiurgo stesso.⁸⁶ Seconda caratteristica della *χώρα* è, paradossalmente, l'assenza di caratteristiche distintive. Pertanto essa è "partecipe dell'intelligibile in modo assai oscuro e difficile da comprendersi"⁸⁷: non essendo semplicemente "εἶδος invisibile e informe"⁸⁸, ossia forma intelligibile priva di forma sensibile, ma addirittura εἶδος al di fuori degli altri εἶδη⁸⁹. Con una immagine suggestiva, Platone paragona la *χώρα* a quei liquidi che, dovendo accogliere i unguenti profumati, vengono privati di qualsiasi odore.

Proprio il profumo è invece traccia di Iside; quando si reca a Byblos, nel cui palazzo reale ha saputo trovarsi – celata da un fiorente cespuglio di erica – la bara di Osiride, essa si siede presso una fontana, intrattenendosi con le ancelle della regina e

⁸⁶ Cfr. *Ibidem* 53 b e segg.: "πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. τὸ δὲ ἦ δυνατόν ὡς κάλλιστα ἄριστα τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ συνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς αἰ τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω."

⁸⁷ Cfr. *Ibidem* 51 b: "μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσσαλωτότατον"

⁸⁸ Cfr. *Ibidem*: "ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον" (cfr. ἄλφα privativo).

⁸⁹ Cfr. *Timeo* 51 a: "πάντων ἐκτὸς αὐτῶ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν."

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

intrecciando le loro chiome. “τῷ χρωτὶ θαυμαστὴν εὐωδίαν ἐπιπνέουσιν ἀφ’ ἑαυτῆς”, “Dalla sua pelle spirava un meraviglioso profumo”, aggiunge Plutarco, che poco dopo narra come la regina di Byblos, presa dal desiderio di incontrare la dea, la mandi a chiamare, ammirata dalla sua abilità nell’acconciare i capelli, stregata dalla straordinaria fragranza che emana dal suo corpo:

ἰδούσης δὲ τῆς βασιλίδος τὰς θεραπαινίδας ἴμερον ἐμπεσεῖν
τῆς ξένης τῶν τε τριχῶν τοῦ τε χρωτὸς ἀμβροσίαν πνέοντος·

“avendo la regina visto le ancelle, fu colta dal desiderio della straniera e delle sue chiome e della sua pelle spirante d’ambrosia.⁹⁰

⁹⁰ L’ambrosia, il cibo degli dèi, emana un dolcissimo profumo, tale da coprire i cattivi odori, come è detto, ad esempio, in Omero, *Od.* IV. 445-446.

Il “terzo elemento” di Platone, indefinito, impersonale, indifferenziato e perciò tanto oscuro e difficile da comprendersi, si lascia invece intuire, in Plutarco, nell’immagine della raffinata femminilità di Iside, nel sentore della sua fragranza inebriante, nella varietà cromatica delle sue vesti cangianti⁹¹, che proprio perché mai sollevate⁹² rivelano la natura stessa della Natura: multiforme, in continua evoluzione, “pregna dell’effluvio di bellezza”⁹³ che emana dal principio da cui l’universo è governato. A differenza della *χώρα* platonica, questa *χώρα* plutarchea, identificata con Iside, è Materia intelligente, dotata di una volontà propria, non più immersa nel regno della necessità e della casualità, ma pienamente proiettata verso il bene e il bello, Iside infatti è amante di quel

⁹¹ Cfr. *DIO* 77, 382 C.

⁹² Cfr. *Ibidem* 9, 354 C. Il particolare secondo cui le vesti di Iside non sono state mai sollevate da alcuno alluderebbe alla verginità della dea, caratteristica che la avvicinerrebbe ancor più ad Atena, dea *παρθήνος* per eccellenza, mentre nella tradizione egizia, secondo Griffiths (cit., vol. II, p. 284), la dea Iside non appare come vergine.

⁹³ Cfr. *DIO* 76, 382 B.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

sommo bene che è somma bellezza⁹⁴ (53), essa lo desidera e lo ricerca con strenua determinazione, fuggendo il male di cui, proprio in quanto veramente “dea eletta per sapienza”⁹⁵, possiede una conoscenza tale da volerlo contrastare e tuttavia non eliminare del tutto, consapevole che il κόσμος si avvicina alla perfezione non per l’assenza del male, o di ciò che è contrario al bene, ma in virtù dell’ armonica mescolanza degli opposti.⁹⁶

Questa χώρα – intelligente, dotata di slancio autonomo e sapiente, perché tale è il significato di Iside, “slanciarsi” (ἴεσθαι) “con sapienza” (ἰδ)⁹⁷ – una χώρα della quale Plutarco offre una libera lettura non solo rispetto all’originale, ma soprattutto rispetto alla linea interpretativa seguita nel lavoro di esegesi filosofica in cui egli profonde maggior impegno, ossia il *De animae procreatione in Timaeo*, nel quale infatti il

⁹⁴ Cfr. *Ibidem* 53, 372 F.

⁹⁵ Cfr. *Ibidem* 2, 351 F.

⁹⁶ Cfr. *Ibidem* 45 e 48, 369 A e segg. e 370 C e segg.

⁹⁷ Cfr. *DIO* 60, 375 F.

Cheronese non fa menzione di Iside in relazione alla *χώρα* neppure nei passi in cui rimanda al *DIO*⁹⁸, vede ritornare quelle caratteristiche che erano anche dell'Atena del racconto atlantico.

Muovendosi – nel concepire il *DIO* – su un terreno non più squisitamente speculativo, ma anche in un mondo contrassegnato da un sincero afflato religioso, Plutarco può ragionevolmente essere stato indotto dal sentimento di *εὐσέβεια*, di quella autentica pietà religiosa, che sappiamo essere in lui profondamente radicata, ad offrire un'interpretazione tanto suggestiva quanto personale della *χώρα* platonica, soprattutto nel momento in cui egli giunge a identificarla con la potente divinità isiaca, attribuendole

⁹⁸ Cfr. *De animae procreatione in Timaeo* 5, 1014 CD (“Ἡ μὲν οὖν σῶματος οὐσία τῆς λεγομένης ὑπ’ αὐτοῦ πανδεχοῦς φύσεως ἔδρας τε καὶ τιθήνης τῶν γενητῶν οὐχ ἕτέρα τίς ἐστίν”, “l'essenza di un corpo non altro che quella da lui [scil. Platone] detta ‘ricettacolo della natura che tutto accoglie’ e ‘nutrice del creato’”) e *Ibidem* 7, 1015 D (“ὁ γὰρ Πλάτων μητέρα μὲν καὶ τιθήνην καλεῖ τὴν ὕλην”, “Platone chiama la materia ‘madre e nutrice.’”). Cfr. anche R. M. Jones, *The platonism of Plutarch and selected papers*, New York- London, Garland, 1980, pp. 98 segg.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

caratteristiche che alla *χώρα* – così come la aveva concepita Platone – risultano sostanzialmente estranee, forse trovando conforto, in questa operazione, nell’idea espressa da Platone stesso nelle *Leggi*, secondo la quale la divinità, in quanto virtuosa, non può essere inattiva, e in quanto essere in assoluto più sapiente si occupa non solo delle realtà maggiori ma anche di quelle meno rilevanti.⁹⁹ Insomma, se Iside è la *χώρα*, essendo Iside una dea, la *χώρα* non poteva non possedere le stesse caratteristiche della divinità: soprattutto essa non poteva “subire” ma solo “agire”.

D’altra parte, è anche vero che – pur non comparando nel *De animae procreatione* – il concetto dello “slanciarsi” autonomo della *χώρα* non è completamente nuovo alla produzione plutarchea, poiché esso, oltre che nel *DIO*, è riscontrabile anche nell’*Amatorius*¹⁰⁰ e nel *De facie quae in orbe lunae apparet*.¹⁰¹

⁹⁹ Cfr. *Leggi* 901 e e segg.

¹⁰⁰ Cfr. *Amatorius* 24, 770 AB, in cui è necessario considerare l’equazione tra Osiride e il sole da un lato e Iside e la luna dall’altro (cfr. *DIO* 43, 368 C e 52, 372D), oltre che tener conto del fatto che in questo brano Plutarco

Tuttavia le caratteristiche di “sapienza” e “azione”, di uno slanciarsi autonomo e intelligente, sono proprie solo della *χώρα*- Iside di cui parla il *DIO*, quella stessa Iside che Plutarco, con originale sincretismo, identifica, come abbiamo visto, con la dea Atena. Avvicinando la personalità di Iside alla figura di

non impiega il termine *χώρα* bensì *ὑλη* (cfr. *Ibidem* 56, 373 E). Peraltro egli chiama la terra “madre di ciascun uomo, animale e pianta”, così come nel *DIO* chiama la luna “madre del mondo” (*Ibidem* 43, 368 CD), e Iside stessa *Muth*, cioè “madre” (*Ibidem* 56, 374 B): d’altro canto Iside è identificata da alcuni con la terra (*Ibidem* 32, 363 DE e 38, 366 A): “ἐρᾶν δ’ ἡλίου σελήνην οἱ φυσικοὶ καὶ συγγίνεσθαι καὶ κυεῖσθαι· καὶ γῆν δ’ ἀνθρώπων μητέρα καὶ ζώων καὶ φυτῶν ἀπάντων γένεσιν οὐκ ἀναγκαῖον ἀπολέσθαι ποτὲ καὶ σβεσθῆναι παντάπασιν, ὅταν ὁ δεινὸς ἔρως καὶ ἴμερος τοῦ θεοῦ τὴν ὑλὴν ἀπολίπη καὶ παύσηται ποθοῦσα καὶ διώκουσα τὴν ἐκεῖθεν ἀρχὴν καὶ κίνησιν;”, “I fisici dicono che la luna ami il sole, si unisca a lui e ne divenga pregna. E non ne segue necessariamente che se un giorno lo straordinario amore e il desiderio per il dio dovesse abbandonare la materia, ed essa cessasse di desiderare e inseguire il principio del movimento e della generazione, anche la terra, madre di ciascun uomo, animale e pianta, morirebbe e si estinguerebbe?”

¹⁰¹ Cfr. *De facie quae in orbe lunae apparet* 30, 944 E, in cui, come anche nell’*Amatorius*, occorre considerare l’equazione “Osiride/ sole” e “Iside/ *χώρα*/ luna”: “...καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν σελήνην ἔρωτι τοῦ ἡλίου περιπολεῖν ἀεὶ καὶ συγγίνεσθαι ὀρεγομένην ἀπ’ αὐτοῦ τὸ γονιμώτατον.”, “...e infatti la luna stessa per amore del sole gira sempre e si unisce a lui , bramando ricevere da lui l’effluvio più fecondo.”

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Atena e allo stesso tempo modificando il concetto di χώρα espresso da Platone, tali caratteristiche emergono così nei momenti narrativo e interpretativo del *DIO*, momenti diversi eppure intimamente intrecciati. Quasi a segnalare al lettore questo legame, l'immagine delle vesti di Iside si palesa all'inizio e alla fine, come in un cerchio che si chiude: simbolo della verginità¹⁰² della dea perché mai sollevate, a rafforzare l'identificazione Atena, proprio perché mai sollevate offrono all'uomo la possibilità di conoscere la natura della materia, secondo la diversa interpretazione che Plutarco ne propone. Nell'atto stesso di omaggiare Platone attraverso l'accostamento tra le personalità divine di Iside e Atena, il Cheronese non esita a mutare profondamente elementi che si collocano alla base della teoria platonica espressa nel *Timeo*. Egli, così facendo, mostra come riproporre il pensiero dei classici sia un progetto certamente ambizioso, eppure realizzabile. Condizione necessaria è il saper adattare i contenuti della tradizione alle

¹⁰² Cfr. *supra*, p. 247, nota 92.

differenti esigenze imposte dalla nuova temperie storico culturale, liberi dal condizionamento imposto dal fantasma di un passato glorioso ma per molti versi inattuale, se presentato sempre come identico a se stesso. Far rivivere i classici significa dunque per Plutarco accogliere nuove suggestioni ed elaborare spunti originali, accettando anche di riconsiderare principi apparentemente consolidati e immutabili. Viceversa, vedremo ora come quella stessa tradizione, di cui Plutarco, pur operando un rinnovamento, mantiene inalterato il carattere genuino, influenzi il Cheronese tanto da indurlo a far emergere all'interno del *DIO* aspetti particolari, che altrimenti resterebbero una semplice tessera di quel mosaico caleidoscopico e multiforme in cui erudizione, tradizione mitica ed esegesi filosofica si mescolano dando vita allo sfondo su cui si innesta la riflessione plutarchea intorno al mito di Iside e Osiride.

Capitolo quinto

IL MARE

Abbiamo visto nel capitolo precedente come per formulare una corretta esegesi del racconto isiaco Plutarco si ispiri alla dottrina platonica, rielaborandone tuttavia alcuni spunti in modo talora completamente originale, poiché influenzato dalle suggestioni proprie della materia di cui si nutre il *DIO* – nel quale mito, religione e filosofia si mescolano in un continuo gioco di intrecci – ma anche, più in generale, dalla presenza sullo sfondo di un differente contesto culturale, che è quello variegato, moderno e cosmopolita della prima età imperiale romana.

Nell'ultima sezione di questo lavoro osserveremo invece il permanere, all'interno dell'opera plutarchea, di uno schema di pensiero non direttamente riferibile ai contenuti e i personaggi del *DIO*, che se da una parte si spiega come persistenza, nel mondo concettuale di Plutarco, di un retaggio culturale

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

tipicamente greco, dall'altra può risultare più comprensibile se rapportato alla riflessione che Platone sviluppa nel *Timeo* così come nel *Crizia*.

In particolare, il riferimento è al rilievo che, nell'esegesi del mito, il Cheronese conferisce all'elemento del mare, ossia una realtà che con il racconto di Iside e Osiride non sembra avere diretta attinenza, e che tuttavia emerge già nelle prime pagine del *DIO*, per tornare a manifestarsi in diversi momenti dell'opera in modo inaspettatamente puntuale. Il ripetuto ricorso al tema del mare appare dunque configurarsi quale effetto della mescolanza tra il permanere in Plutarco di un retaggio dell'antica tradizione greca, in cui l'elemento del mare occupava una posizione tanto importante quanto caratterizzata da profonda ambiguità, l'espressione del culto dell'autore per tale veneranda tradizione nonché la sua volontà di rendere omaggio ancora una volta alla riflessione di Platone, in relazione alla quale il riferimento al tema del mare assume un significato e un'importanza sostanziali.

Capitolo quinto. Il mare

Ed è proprio Platone ad offrirci lo spunto per illuminare, sia pur brevemente e in modo necessariamente non esaustivo, la concezione che si colloca alla base del rapporto che i Greci instaurano con il mare. Significativa, a tale proposito, è l'affermazione che Socrate, nel *Fedone*, rivolge al discepolo Simmia; egli, infatti, nel discutere intorno alla natura della terra e agli uomini che la popolano, adombra mirabilmente i due concetti chiave, in apparenza inconciliabili, di cui si sostanzia, dai tempi di Omero alla classicità, la relazione tra i Greci e il mare: centralità ed estraneità.

..καὶ ἡμᾶς οἰκεῖν τοὺς μέχρι Ἡρακλείων στηλῶν ἀπὸ Φάσιδος ἐν σμικρῷ τινι μορίῳ, ὥσπερ περὶ τέλμα μύρμηκας ἢ βατράχους περὶ τὴν θάλατταν οἰκοῦντας..

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

...e noi, che abitiamo il territorio tra le colonne di Eracle e il Fasi, viviamo su un piccolo fazzoletto di terra intorno al mare, come formiche, o rane intorno ad uno stagno.¹

Con l'immediatezza e la semplicità terminologica propria più della favola che del dialogo filosofico, le parole di Socrate narrano metaforicamente la complessa vicenda di questo antico e tormentato rapporto che caratterizza la società greca già in epoca assai arcaica.

Come l'acqua di uno stagno è necessaria alla vita delle rane, così il mare è parte integrante e imprescindibile dell'esperienza greca: esso è il fulcro intorno al quale il mondo ellenico vede il proprio sorgere, nonché quel fattore fondamentale che per questo stesso mondo rappresenta non soltanto una mera possibilità di sopravvivenza, ma anche – e soprattutto – la *chance* di conoscere, in virtù di quel continuo flusso di comunicazione instaurato dai traffici commerciali o da

¹ Cfr. *Fedone* 109 b.

Capitolo quinto. Il mare

più ampi movimenti migratori, un costante processo di rinnovamento ed evoluzione.²

Al tempo stesso, tuttavia, la metafora socratica suggerisce quanto la presenza del mare, pur assai radicata nella realtà ellenica, rappresenti un elemento ad essa profondamente estraneo. Non creature marine, bensì formiche e rane, infatti, sono figura dei Greci, le cui esistenze si svolgono lungo le rive della grande distesa salata, ma il cui rapporto con il mare, lungi dall'essere simbiotico, può darsi esclusivamente nel segno della distanza.

Il mare è dunque per l'uomo greco elemento vitale, ma malvagia e inafferrabile appare la sua natura: essa sembra sottrarsi al tentativo di razionalizzazione che mira a

² Numerose fonti letterarie e archeologiche testimoniano il ruolo del mare quale agente unificante nella vita greca. Commenta E. Olshausen: "Lo spazio vitale degli antichi Greci e Romani era essenzialmente definito da quello che rappresentava il loro centro geografico, ossia il *Mare Nostrum*...". Cfr. E. Olshausen, s.v. "Meer" in *Der Neue Pauly- Enzyklopädie der Antike: Altertum* (Ed. H. Cancick e H. Schneider), J. B. Metzler, Stuttgart - Weimar 1999, vol. VII, col. 1126- 7.

racchiuderla entro i contorni rassicuranti di una forma definita e comprensibile.

Tale stato di cose, peraltro, conosce un immediato riflesso nello specchio della lingua. È infatti *θάλαττα*, vocabolo di origine pre-ellenica, la parola con la quale i Greci più frequentemente indicano il mare.³ Così, l'impiego di un termine straniero per designare una realtà di cui pure i Greci hanno esperienza diretta pone in luce la profonda estraneità del mare alla cultura ellenica, estraneità che si manifesta altresì nell'incapacità di fornire alla personificazione divina del mare una precisa identità. Due sono infatti le personificazioni del mare, l'una maschile, *Pontos*, e l'altra femminile, *Thalassa*⁴: una

³ Cfr. A. Lesky, *Thalatta: Der Weg der Griechen zum Meer*, R. M. Rohrer, Vienna 1947, p. 8.

⁴ Per la figura di *Pontos*, cfr. Esiodo, *Teogonia* 105- 7: "...cantate la sacra stirpe degli immortali che sempre sono,/ che nacquero da Gaia e Urano stellato,/ e dalla Notte cupa, e che il salso Mare allevò" "οὓς θ' ἄλμυρος Πόντος ἔτρεφε" e 126- 32 "e Gaia dapprima generò, a lei pari,/ Urano stellato, [...]e poi generò il mare infecondo e i suoi flutti furenti, / Pontos, senza dolce unione d'amore" "ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν οἴδατι θυῖον/

condizione alquanto particolare, che ha un parallelo solo nel caso della personificazione divina della morte.⁵

Πόντον, ἄτερ φιλότητος ἐφικμέρου”. Nelle favole di Esopo, *Thalassa* compare come una donna il cui corpo sorge dall’acqua del mare (cfr. Esopo, *Favole* 245 Chambry: Ναυαγὸς καὶ θάλασσα, Γεωργὸς καὶ θάλασσα e 311 Chambry: Ποιμὴν καὶ θάλασσα). Pausania (*Periegesi della Grecia* II. 1, 7-9) narra di alcune raffigurazioni *Thalassa*, presso il tempio di Poseidone all’Istmo di Corinto: “nel pronao [del tempio di Poseidone presso l’Istmo] vi sono tre statue, due di Poseidone, una di Anfitrite, una terza di *Thalassa*, anch’essa in bronzo [...] Nella parte centrale del basamento su cui è collocato il carro del dio è effigiata *Thalassa* che tiene in braccio Afrodite [...]. Le altre offerte consistono in due immagini di *Galene* e di *Thalassa*...”.

⁵ Cfr. J.- P. Vernant, *L’individuo, la morte, l’amour*, Éditions Gallimard, Paris 1989, tr. it. di A. Ghilardotti, *L’individuo, la morte, l’amore*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 111 e segg.: “Per designare la morte, i Greci hanno un nome maschile, *Thanatos* [...] La morte, nel suo aspetto spaventoso, come potenza di terrore che esprime l’indicibile e l’impensabile, è una figura femminile, che ne assume l’orrore: la faccia mostruosa di Gorgo, il cui sguardo insostenibile trasforma in pietra.” Il legame tra il mare e il mondo della morte è messo bene in luce anche da E. Vermeule: oltre al fatto che le Arpie, mitiche donne- uccello spesso raffigurate sulle stele dei sepolcri (ad esempio sulla Tomba dell’Arpia di Xanto, in Licia), presentano tratti assai simili non solo a quelli di divinità che personificano le tempeste, ma soprattutto a quelli delle Sirene, dalle quali sostanzialmente risulta difficile distinguerle, appare degno di nota che gli dèi πόμπιμοι che, come Hermes, accompagnano le anime verso la

Al contrario, all'imbarazzo lessicale cui si è accennato poco innanzi si oppone un uso nutrito e macroscopico di epiteti e attributi, laddove, parimenti, la palpabile difficoltà che i Greci manifestano nell'immaginare un volto unico da attribuire alla raffigurazione divina del mare viene in qualche modo compensata dalla presenza di un copioso insieme di entità soprannaturali che, nella fantasia popolare, dovrebbero dimorare negli abissi.⁶ Tale concomitanza di fattori evidenzia chiaramente lo sforzo incessante – e tuttavia sempre frustrato – che i Greci approfondono nell'inesausto tentativo di cristallizzare

loro sede eterna, siano rappresentati nell'atto di sorvolare la distesa del mare. (cfr. E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley, University of California Press 1979, pp. 169 e 204)

⁶ Il carattere indecifrabile del mare si manifesta nell'ambiguità delle molteplici creature che lo popolano: alcune di esse sono benevole, altre crudeli e pericolose. Alcune incarnano l'indeterminatezza del mare nella doppiezza della loro forma, come le Sirene, metà fanciulle e metà uccelli, o Glauco e Tritone, metà uomo e metà pesce, o ancora i Telchini, che hanno la parte inferiore del corpo a forma di pesce o di serpente. Altre divinità, come Nereo e Proteo, manifestano questa indeterminatezza assumendo forme sempre nuove, così come i Dioscuri la rispecchiano nella loro essere gemelli, simbolo del doppio per eccellenza.

Capitolo quinto. Il mare

le infinitamente mutevoli sfaccettature di un universo a loro così vicino e tuttavia così inspiegabilmente altro.

Sin dalle origini i Greci rivelano una particolare sensibilità nei confronti del lato oscuro del mare; già i poemi omerici, infatti, nel raccontare l'immobile serenità di una chiara bonaccia sempre turbata dal presagio occulto e minaccioso di una turbolenta procella, sanno immortalare il fascino ambiguo della sua potenza vivificante e al tempo stesso devastatrice.

Del resto, come commenta Richard Buxton nel proprio celebre saggio *La Grecia dell'Immaginario*,

...Il poeta Semonide paragonò l'oceano a un certo tipo di donna, un altro essere imperscrutabile, che pur apparentemente docile, minacciava sempre di dare sfogo alla sua violenza latente...⁷

⁷ R. Buxton, *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, tr. it. di T. Menegus, *La Grecia dell'Immaginario*, La Nuova Italia, Scandicci 1997, p. 114.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

La γαλήνη, la “calma piatta” è inequivocabile preludio di un pericolo incombente⁸: essa, come soggiunge J.- P. Vernant, è assimilabile ad una condizione di quiete “come quella del porto, salvezza dopo la tempesta, o come quella di un paese in cui ogni vita si è irrigidita per sempre”.⁹

L'essenza del mare rimane in ultima analisi indecifrabile, allorquando ogni umana divisione tra gli opposti pare annullarsi e scomparire nell'incessante rollio delle onde, per lasciar spazio a un insieme in cui vita e morte, rovina e

⁸ Cfr. *Odissea* IX. 145-148 l'approdo di Odisseo nella terra dei Ciclopi è avvolto in una calma quasi irreali. In *Od.* X. 94, è una λευκή γαλήνη ad accogliere i Greci presso la terra dei terribili Lestrigoni, la medesima “chiara bonaccia” che precede l'incontro di Odisseo con le Sirene, in *Od.* XII. 168- 169.

⁹ Cfr. J.- P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, cit., p. 125. Del resto neppure chi gode di un rapporto privilegiato con il mare è totalmente al sicuro dai suoi pericoli. Commenta infatti V. Di Benedetto: “Se le navi di Alcino sono intelligenti e miracolose, su di esse, come su tutta la terra dei Feaci e sull'insediamento umano che la occupa, grava però il senso di una fine imminente, e la nave che riporta Ulisse a Itaca non farà ritorno in patria.” Cfr. V. Di Benedetto, *Ulisse: conoscere o regnare?* in AA. VV., *Ulisse nel tempo. La metafora infinita*, a c. di. S. Nicosia, Padova, Marsilio 2004, p. 91.

salvezza, κάθαρσις e μίασμα¹⁰ si confondono trasformandosi senza posa l'una nell'altra, soggetti unicamente alla misteriosa legge che governa l'eterno ribollire dei flutti.

¹⁰ Come in un gioco di scatole cinesi, la natura del μίασμα, ossia della corruzione, rivela una sua doppiezza intrinseca: essa da una parte sembra essere una proprietà congenita del mare (forse, come suggerisce D. Wachsmuth, *Pompimos ho daimon: Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, Privately Printed, Berlin 1967, pp. 206-10 e 216- 18, dovuta alla natura ambigua del mare, alla sua condizione di spazio marginale e alle sue caratteristiche fisiche, in particolare la profondità, in quanto associata all'oscurità, come), dall'altra, pare una caratteristica acquisita appunto per il contatto stesso con la corruzione. Ciò che è impuro, infatti, viene gettato in mare, perché "il mare lava tutte le colpe degli uomini" (cfr. Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 1193). Di questo rapporto ambivalente tra κάθαρσις e μίασμα parlano diffusamente R. Parker (in *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1978 (1996), pp. 226- 7) e in particolare D. Wachsmuth (*Pompimos ho daimon*, cit., pp. 219- 23); entrambi fanno inoltre riferimento alla proprietà di auto-purificazione del mare (R. Parker, *Miasma*, cit., p. 360 e D. Wachsmuth, *Pompimos ho daimon*, cit., p. 220). L'esistenza di una tale contraddizione si potrebbe spiegare anche con l'esistenza di una suddivisione del mare in aree caratterizzate da una diversa valenza socio-culturale, una sorta di "mappatura" in cui si distinguono le aree accessibili e innocue e quelle inaccessibili, rappresentate dal mare aperto e dagli abissi (Cfr. A. Lindenlauf, *The sea as*

Figlia di tale concezione è la perentoria sentenza con cui Socrate, sempre nel *Fedone*, conclude il discorso – da cui siamo partiti – nel quale egli aveva metaforicamente illustrato il rapporto tra i Greci e il mare:

..καὶ οὔτε φύεται ἄξιον λόγου οὐδὲν ἐν τῇ θαλάττῃ, οὔτε τέλειον ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν ἔστι..

...e nel mare non nasce nulla di valore, né nulla vi trova per così dire compimento.¹¹

Il tono categorico dell'asserzione socratica lascia tuttavia trasparire, da parte di Platone, una volontà di adesione ad un criterio di giudizio ispirato alla mentalità tradizionale che va ben oltre la naturale inclinazione a conformarsi alle credenze di un suggestivo immaginario popolare.

a place of no return in ancient Greece, in World Archaeology 35 (pp. 416-33), 2003, p. 424).

¹¹ Cfr. *Fedone* 110 e.

Capitolo quinto. Il mare

Sebbene, considerate in relazione all'argomento del *Fedone*, le parole di Socrate siano intese a rappresentare la limitatezza della condizione umana paragonata al mondo perfetto delle idee¹², esse tuttavia alludono al legame che sussiste nella cultura greca tra l'uomo e il mare in termini che non solo incarnano tale legame nel rispetto della tradizione, ma che si rendono altresì specchio di un sentimento di insofferenza e di rifiuto nutrito da Platone nei confronti di tutto ciò che riguarda l'elemento marino. Questa singolare e personale avversione, del resto, rappresenta, all'interno del pensiero platonico, una presenza costante, la cui manifestazione più radicale ed esplicita può forse essere individuata in un passo delle *Leggi*, nel quale l'Ateniese, commentando la scontrosità del contadino verso i mercanti di mare, così sentenzia:

¹² Cfr. C. Günthenke, *Watching the Great Sea of Beauty: Thinking the Ancient Greek Mediterranean*, Princeton/Stanford Working Papers in Classics, Princeton 2006, p. 8.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

ἐμπορίας γὰρ καὶ χρηματισμοῦ διὰ καπηλείας ἐμπιμπλάσα αὐτήν, ἤθη παλίμβολα καὶ ἄπιστα ταῖς ψυχαῖς ἐντίκτουσα, αὐτήν τε πρὸς αὐτήν τὴν πόλιν ἄπιστον καὶ ἄφιλον ποιεῖ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὡσαύτως.

[*scil.* Il mare], riempiendo la città di traffici e di attività intese a procurare profitto, e ingenerando negli animi atteggiamenti mutevoli e falsi, la rende altrettanto falsa oltre che nemica di se stessa come degli altri uomini.¹³

La natura oscura e sfuggente del mare, il ritratto della cui inquietante mutevolezza appare originato nell'immaginario greco dalla consapevolezza e dall'esperienza della sua oggettiva pericolosità, si arricchisce in Platone di un risvolto inedito, che sposta il rapporto con l'elemento marino sul piano della riflessione morale.¹⁴

¹³ Cfr. *Leggi* 705 a.

¹⁴ Questa particolare prospettiva appare frutto della originale rielaborazione platonica, nel cui ambito il filosofo attribuisce al mare una

autonoma capacità di influenzare negativamente i costumi di un organismo sociale, postulando la quale egli si pone appunto in condizione di poter formulare un giudizio morale nei confronti dell'elemento marino. Tale prospettiva costituisce una novità rispetto alla tradizione precedente. Nel celebre frammento 12 *West*, infatti, Solone, pur affermando che “ἔξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταράσσεται· ἦν δέ τις αὐτήν / μὴ κινῆ, πάντων ἐστὶ δικαιοσύνη”, “il mare è turbato dai venti, ma quando nessuno lo muove, di tutte le cose è il più giusto”, non intende tuttavia esprimere un giudizio di tipo etico o morale, ma semplicemente istituire una metafora in cui egli, come commenta B. Gentili, “ha trasferito dalla sfera della vita sociale a quella della natura la nozione di reciprocità e di equilibrio che costituì nel pensiero arcaico l'elemento comune alle varie formulazioni di ‘giustizia’.” Continua Gentili: “Per questa via appare chiara e pertinente all'equilibrio statico del mare in bonaccia, non sottoposto a nessuna delle forze che possono turbarlo, la nozione di ‘giusto’, la stessa nozione espressa dal latino *aequor* di uso poetico [...]. Non altrimenti la metafora del mare – il più giusto, cioè il più stabile degli elementi naturali quando non lo sovvertono i venti – ha la funzione di raffigurare la condizione di immobilità e di equilibrio del popolo, quando non vi è chi lo sommuove dal suo stato naturale. Solone ha certamente attinto la materia della metafora al vasto repertorio della tradizione poetica. [...] Ma egli ha utilizzato funzionalmente il materiale preso a prestito, costruendo una metafora politica che diverrà una similitudine topica nella cultura antica; servirà a caratterizzare il comportamento del popolo per sua natura immobile, tranquillo e innocuo, quando non è turbato dai capi. Anche il popolo, come il mare, assimila la natura di chi lo domina e lo governa.” Cfr. B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica: da Omero al V secolo*, Milano, Feltrinelli 2006, pp. 74- 74. Nel frammento soloniano, dunque,

In virtù della propria anima ambigua, il mare diviene, in tal maniera, ricettacolo eletto in cui eccessi e sordidezze sono liberi di proliferare copiosi. Entrare in contatto con questa realtà significa allora non tanto mettere a repentaglio la propria incolumità fisica, quanto divenire parte di un gioco di morbosa seduzione che, potendo contaminare l'anima del singolo tanto quanto quella di una collettività, la rende corrotta e marcescente, avviando l'individuo – e non diversamente la

contrariamente a quanto si verifica in Platone, il mare si configura come un elemento neutrale, suscettibile di essere influenzato da una fonte esterna, mentre la celebre sentenza, attribuita a Pittaco (in Giovanni Stobeo, *Anthologium*, III. 1. 172, 71), “dega di fiducia è la terra, infido il mare”, sembra sottolineare più che altro la pericolosità e l'ostilità intrinseca del mare. In epoca più recente, l'anonimo autore della *Costituzione degli Ateniesi* (la datazione del *pamphlet* è peraltro incerta ed è collocabile in un arco temporale compreso tra il 443 e il 410/ 406 a. C.) proclama il proprio disprezzo nei confronti della democrazia ateniese (I. 1), evidenziando la stretta relazione che esiste tra potenza navale e democrazia (I. 2 e segg.) e affermando l'impossibilità di conciliare tale potenza con un governo dei “buoni” (I. 5): egli tuttavia, pur conferendo alla propria riflessione politica una chiara impronta morale, non arriva ad attribuire all'elemento marino la diretta responsabilità della πονηρία dei cittadini.

Capitolo quinto. Il mare

società stessa – sulla strada di una inarrestabile decadenza, donde non possono che sorgere disfacimento e rovina.

Del resto, la parabola della sorprendente ascesa dell'Atene democratica, che in pochi decenni - anche a prezzo di gravissimi soprusi – aveva saputo instaurare la più potente talassocrazia che si ricordasse dai mitici tempi di Minosse, e della sua ancor più celere e tragica caduta, nonché la delusione della restaurata democrazia, che si era voluta macchiare del sangue innocente di Socrate, dovettero contribuire al radicamento, in Platone, di una profonda repulsione nei riguardi di quel fattore la cui presenza aveva indubbiamente concorso alla realizzazione di siffatti avvenimenti. Confortato dall'idea tradizionale secondo la quale, come annota R. Buxton,

...qualsiasi attività economica che divergesse dal lavoro agricolo del contadino- coltivatore poteva essere considerata inferiore¹⁵,

¹⁵ Cfr. R. Buxton, *La Grecia del'immaginario*, cit., pp. 111-112. Le attività economiche legate al mare erano percepite come una scelta forzata, come una fonte di guadagno che doveva supplire a condizioni in cui la pratica

dell'agricoltura risultasse difficile o sfavorevole. Commentano P. Horden e N. Purcell (in *The Corrupting Sea: A Study on Mediterranean History*, Blackwell, Oxford 2000, p. 194): "Le condizioni ambientali possono portare allo sfruttamento delle risorse marine in circostanze difficili, ma tali risorse sono più comunemente considerare una soluzione opzionale [...] Strabone, a proposito degli abitanti di Velia, stanziati lungo la costa meridionale del Mar Tirreno, in Italia, dice: 'essi sono costretti dalla cattiva qualità del suolo a far vita di mare per la maggior parte, e a organizzare attività di conservazione ed altre di tal genere.' (*Geografia*, 6.1.1)..." Tra l'altro, nel passo citato da Horden e Purcell, Strabone impiega l'espressione "ἀναγκάζονται θαλαττουργεῖν" sottolineando, con il verbo ἀναγκάζω, l'idea dell'imposizione della necessità, mentre attraverso la voce θαλαττουργεῖν (vocabolo raro, adoperato solo due altre volte, e in entrambi i casi in contesto negativo: cfr. Polibio, *Storie* VI 5 2 1, quando parla dei Cartaginesi, che pur essendo esperti marinai sono tuttavia inferiori ai Romani, e Procopio di Cesarea, *Storia Segreta* XXV. 9 2, quando racconta dei soprusi perpetrati da Giustiniano nei confronti dei comandanti dei mercantili ormeggiati nel porto di Bisanzio), modellata sul verbo γεωργέω, egli crea l'immagine di un mare che viene "lavorato" come se fosse un campo da coltivare, trasferendo nel quadro dell'ambiente marino il vocabolario delle attività legate alla terra, ottenendo un effetto di straniamento che, oltre ad approfondire il divario tra i due ambienti, confina ulteriormente il lavoro legato al mare in una dimensione estranea al senso comune. Anche Eschilo, nell'*Orestea*, si mostra decisamente critico nei confronti delle attività marinare, in quanto apportatrici di guadagni "senza giustizia", "ἄνευ δίκας" (*Agamennone* 464, *Eumenidi* 554). Commenta a tale proposito V. Di Benedetto: "È significativo [...] il rigetto dell'attività mercantile, tema peraltro anche questo, com'è noto,

il filosofo concepisce un modello cui ispirare la costituzione di una rinnovata società in cui egli esclude la presenza dell'elemento marino: l'organizzazione della comunità politica illustrata nella *Repubblica* stabilisce infatti che la classe deputata al mantenimento dei φύλακες e degli ἄρχοντες sia costituita unicamente da δημιουργοί, ossia agricoltori e artigiani.

Parimenti, anche nella trasposizione storica dello stato ideale, descritto in precedenza nella *Repubblica*, attuata da Platone nel racconto atlantico di *Timeo* e *Crizia*, il filosofo non solo riconferma l'esclusione della realtà del mare dal nucleo originario dell'Atene preistorica, ma coglie altresì l'occasione – come vedremo – per imputare alla presenza del mare il germe della decadenza che condurrà alla distruzione di Atlantide e segnerà la fine dell'epoca d'oro dell'antica Atene. Quando

'tradizionale' nella cultura greca arcaica. [...] al termine negativo della nave troppo carica si contrappone, come termine positivo, quello di un raccolto abbondante..." (Cfr., V. Di Benedetto *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Studi su Eschilo*, Einaudi, Torino 1978, p.191- 192).

infatti, nel *Timeo*, il sacerdote con il quale Solone è venuto a colloquio si accinge a narrare la vicenda che portò allo scontro di quelle due grandi civiltà, tiene innanzi tutto a ricordare quale fosse l'ordinamento sociale che rendeva Atene "la migliore in guerra così come in tutte le cose, straordinariamente ben governata".¹⁶ E tale ordinamento, responsabile della fama e della gloria della città, esclude in ogni modo la presenza di attività – e quindi di una classe sociale – legata allo sfruttamento delle risorse marine.¹⁷ L'Atene preistorica, come afferma Crizia nel proprio racconto, gode di una condizione privilegiata, che permette agli abitanti di condurre un'esistenza dignitosa fondata sul lavoro della terra: ampie e fertilissime sono infatti le campagne circostanti la πόλις; coltivate dalla mano esperta degli agricoltori, esse producono in abbondanza

¹⁶ "ἀρίστη πρὸς τε τὸν πόλεμον καὶ κατὰ πάντα εὐνομωτάτη διαφερόντως."

Cfr. *Timeo* 23 c.

¹⁷ Cfr. *Ibidem* 24 a e segg.

Capitolo quinto. Il mare

frutti di ogni sorta.¹⁸ Lo stato di grazia nel quale l'antica Atene vive è tuttavia turbato dalla grave minaccia di un'invasione nemica; la città si trova infatti a fronteggiare e a fermare l'attacco degli abitanti di Atlantide i quali, radunate ingenti truppe, avevano mosso alla conquista dell'Europa e dell'Asia, come spiega l'anziano sacerdote al proprio interlocutore:

λέγει γὰρ τὰ γεγραμμένα ὅσῃν ἡ πόλις ὑμῶν ἔπαυσέν ποτε δύναμιν ὕβρει πορευομένην ἅμα ἐπὶ πᾶσαν Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν, ἔξωθεν ὁρμηθεῖσαν ἐκ τοῦ Ἀτλαντικοῦ πελάγους.

I nostri testi [*scil.* conservati nel tempio di Sais] dicono che la vostra città [*scil.* Atene] arrestò l'avanzata di un ingente esercito che, partito da fuori, dal mare Atlantico, con tracotanza marciava contro l'Europa intera e l'Asia.¹⁹

¹⁸ Cfr. *Crizia* 110 e.

¹⁹ Cfr. *Timeo* 24 e.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Il pericolo, per Atene, viene dal mare e da una potenza che conosce il mare: là, donde provengono gli Atlantidi, “ἐκεῖνο δὲ πέλαγος ὄντως”, “c’è realmente il mare”²⁰, c’è il mare in tutta la sua essenza, un’essenza che è sinonimo di eccesso e violenza. “ὑβρει”, “con tracotanza”, dice Platone, le forze di Atlantide avanzano alla conquista di nuovi territori. L’arroganza stessa di Atlantide segnerà tuttavia la sua condanna; essa scomparirà per sempre, inghiottita dagli abissi di quel mare che ne aveva nutrito le stolte ambizioni, lasciando nel luogo che aveva conosciuto forse il più grande regno di tutti i tempi un immenso e silenzioso cimitero di melma:

ἢ τε Ἀτλαντὶς νῆσος ὡσαύτως κατὰ τῆς θαλάττης δῦσα
ἠφανίσθη· διὸ καὶ νῦν ἄπορον καὶ ἀδιερεύνητον γέγονεν τοῦκεῖ
πέλαγος, πηλοῦ κάρτα βραχέος ἐμποδῶν ὄντος, ὃν ἡ νῆσος
ἰζομένη παρέσχετο.

²⁰ Cfr. *Timeo*, 25 a.

Capitolo quinto. Il mare

e l'isola di Atlantide si inabissò e scomparve: perciò, a tutt'oggi, il mare in quella zona è inaccessibile e inesplorabile, a causa dell'ostacolo creato dal fango dei bassifondi che l'isola, sprofondando, depositò.²¹

Ma la corruzione connaturata al mare, con la quale Atene, scontrandosi gli Atlantidi, viene in contatto per prima volta, non risparmia neppure la coraggiosa città, che con generoso impeto si era schierata a difesa della propria e della altrui libertà: la terra dell'Attica, fino ad allora opima e lieta, colpita da un misterioso male, "scompariva nelle profondità degli abissi"²² sicché

λέλειπται δὴ [...] πρὸς τὰ τότε τὰ νῦν οἶον νοσήσαντος σώματος ὁστᾶ, περιεργουηκυίας τῆς γῆς ὅση πίειρα καὶ μαλακή, τοῦ λεπτοῦ σώματος τῆς χώρας μόνου λειφθέντος.

²¹ Cfr. *Timeo* 25 d. Cfr. anche *Crizia* 108 e.

²² "εἰς βάθος ἀφανίζεται": cfr. *Crizia* 111 b.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

le parti che oggi restano [...] sono come ossa di un corpo che è stato colpito da una malattia, poiché la terra intorno, quanta era grassa e molle, è scivolata via, ed è rimasto soltanto, della regione, l'esile corpo.²³

Del resto, ben prima il mare era penetrato fin nel cuore di Atlantide e lì si era insinuato, serpeggiando inizialmente lento e silenzioso, come un morbo: poi, sempre più rapidamente esso aveva preso possesso dell'isola, correndo sotterraneo da una cinta di terra all'altra. C'era però stato un tempo in cui Atlantide non conosceva il mare: quando Poseidone aveva ricevuto in sorte l'isola, egli aveva circondato con cinte alternate di terra e mare il colle presso cui dimorava la fanciulla Clito, da lui amata, rendendolo così sacro e inaccessibile agli uomini²⁴: a quell'epoca, infatti, "non c'erano né imbarcazioni né navigazione."²⁵ L'Atlantide delle origini –

²³ Cfr. *Crizia* 111 b.

²⁴ Cfr. *Ibidem* 113 c- d.

²⁵ "πλοῖα γὰρ καὶ τὸ πλεῖν οὐπω τότε ἦν": cfr. *Ibidem* 113 e.

Capitolo quinto. Il mare

ove il mare esiste solo in quanto elemento separato ed estraneo alla vita degli abitanti e come strumento di separazione tra ciò che è lecito per l'uomo conoscere e ciò che, al contrario, non lo è – appare luogo ameno e meraviglioso: numerosa e onorata è la sua stirpe; la popolazione, attingendo alle immense ricchezze che questa terra profonde generosa, sostiene la propria vita con agio e larghezza.²⁶ Ma è appunto nel momento in cui gli Atlantidi creano una connessione con il mare che il cammino di decadenza dell'isola ha inizio.²⁷ Inizialmente essi collegano le diverse cinte di terra per mezzo di ponti. In seguito, col trascorrere del tempo, essi

²⁶ Cfr. *Crizia* 114 e- 115 b.

²⁷ Come è detto in *Leggi* IV. 704 a e seguenti, la troppa vicinanza al mare rappresenta un rischio per ogni città, quantunque ben governata. Le attività legate al mare rappresentano infatti uno stimolo al sorgere di invidie, avidità e conflitti. Prova ne è, secondo Platone, la situazione in cui versa Atene: in *Gorgia* 519 a e seguenti egli infatti imputa la responsabilità delle disgrazie occorse alla πόλις a coloro che – come Temistocle, Cimone e Pericle – riempirono la città di “porti, mura, di tributi.”

Platone e Plutarco.

Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

διώρυχα μὲν γὰρ ἐκ τῆς θαλάττης ἀρχόμενοι τρίπλεθρον τὸ πλάτος, ἑκατὸν δὲ ποδῶν βάθος, μῆκος δὲ πεντήκοντα σταδίων, ἐπὶ τὸν ἐξωτάτω τροχὸν συνέτρησαν, καὶ τὸν ἀνάπλουν ἐκ τῆς θαλάττης ταύτη πρὸς ἐκεῖνον ὡς εἰς λιμένα ἐποίησαντο, διελόντες στόμα ναυσὶν ταῖς μεγίσταις ἱκανὸν εἰσπλεῖν. καὶ δὴ καὶ τοὺς τῆς γῆς τροχοὺς, οἱ τοὺς τῆς θαλάττης διεῖργον, κατὰ τὰς γεφύρας διεῖλον ὅσον μιᾷ τριήρει διέκπλουν εἰς ἀλλήλους, καὶ κατεστέγασαν ἄνωθεν ὥστε τὸν ὑπόπλουν κάτωθεν εἶναι.

scavarono, partendo dal mare, un canale largo tre plettri, profondo cento piedi e lungo cinquanta stadi fino alla cinta di mare più esterna, e crearono, in questo modo, il passaggio dal mare fino a quella cinta, come verso un porto, avendo realizzato un'imboccatura sufficiente per permettere l'ingresso alle navi dal pescaggio maggiore. Inoltre tagliarono le cinte di terra che separavano tra loro le cinte di mare in corrispondenza dei ponti, tanto da poter passare, a bordo di un'unica trireme, da una cinta all'altra, e ricoprirono i

Capitolo quinto. Il mare

passaggi con tetti, cosicché la navigazione avvenisse al di sotto.²⁸

Lo sviluppo dei traffici marittimi concorre ad alimentare le già cospicue ricchezze di Atlantide; sebbene l'isola di per se stessa sia in grado, grazie all'intervento del dio, di offrire mezzi sufficienti per le necessità della vita, i suoi abitanti si procurano ugualmente ingenti risorse dall'esterno, forti del predominio acquisito su genti di contrade straniere.²⁹ Ricettacolo di un incessante afflusso di uomini e merci di ogni sorta, l'Atlantide, con i propri figli assiepati intorno alle imboccature dei canali che conducono al mare, è un luogo che non dorme mai:

τὰ δὲ νεώρια τριήρων μεστὰ ἦν καὶ σκευῶν ὅσα τριήρεσιν
προσῆκει [...] ὁ δὲ ἀνάπλους καὶ ὁ μέγιστος λιμὴν ἔγεμεν
πλοίων καὶ ἐμπόρων ἀφικνουμένων πάντοθεν, φωνὴν καὶ

²⁸ Cfr. *Crizia* 115 d- e.

²⁹ Cfr. *Ibidem* 114 d- e; cfr. anche *Timeo* 25 a.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

θόρυβον παντοδαπὸν κτύπον τε μεθ' ἡμέραν καὶ διὰ νυκτὸς
ὑπὸ πλήθους παρεχομένων.

gli arsenali erano pieni di triremi e degli attrezzi necessari alle triremi [...], mentre il canale e il porto principali pullulavano di imbarcazioni e di mercanti che giungevano da ogni parte e che, per il gran numero, riversavano giorno e notte voci e tumulto e fragore di ogni genere.³⁰

Con l'andar del tempo tale e tanto straripante copiosità si rivela tuttavia fatale: quando gli Atlantidi appaiono essere più beati agli occhi dei propri consimili, l'eccessivo accumulo di beni genera in loro odiosa tracotanza.³¹

È forse vero che il seme dell'eccesso era connaturato in questo popolo sin dal principio: capostipite degli Atlantidi è infatti Poseidone, dio dalla natura impetuosa e primigenia,

³⁰ Cfr. *Crizia*, 117 d- e.

³¹ L'eccessiva ricchezza può produrre unicamente ὕβρις: così anche Eschilo, *Agamennone*, 377- 385, 750- 781, 1005- 1017.

venerato e temuto per la sua potenza violenta e ineluttabile³². Figli di Poseidone, del resto, sono spesso terribili creature, crudeli e feroci³³: la dismisura sarebbe dunque un carattere intrinseco alla gente di Atlantide, ed elemento costitutivo del loro essere, che si riflette, d'altra parte, nella sconcertante vastità dell'isola nonché nelle dimensioni abnormi delle formidabili opere con cui i suoi abitanti ampliano e proseguono quella del dio³⁴: Ne è esempio perfetto il tempio di Poseidone, che, come commenta A. Rivaud,

³² Per la figura di Poseidone cfr. W. Burkert, *La religione greca*, cit., pp. 277- 282; una descrizione particolareggiata del culto e dell'iconografia di Poseidone si trova in L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Clarendon Press, Oxford 1896- 1909, pp. 1- 72. Poseidone è divinità violenta e primitiva, e tale è anche il suo modo di agire. Egli rimane infatti escluso dalla realtà della πόλις: testimonianza di questa condizione è la collocazione dei suoi santuari, che venivano sempre edificati al di fuori della struttura urbana. Cfr. J. N. Bremmer, *Effigies dei in Ancient Greece: Poseidon* in D. Van der Plas, *Effigies dei. Essays on the History of Religions*, Brill, Leiden 1987, p. 38.

³³ Cfr. N. J. Bremmer, *Effigies dei in Ancient Greece*, cit., p. 40.

³³ Cfr. L. R. Farnell, *The cults of the Greek States*, cit., p. 4.

³⁴ Cfr. *Crizia* 115 c- 117 a e 118 c- 118 d.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

lungo uno stadio (centosettantasette metri e sessanta) e largo tre plettri (ottantotto metri e sessanta), innalza, in mezzo all'isola, le proprie alte mura, scintillanti di barbara opulenza.³⁵

È tuttavia la progressiva apertura degli Atlantidi nei confronti del mare a segnare il discrimine tra la condizione di beatitudine primigenia e l'inesorabile precipitare di questo popolo verso la distruzione. Gli animi degli uomini, inquinati dalla brama di guadagno, ubriachi di troppo abbondante ricchezza, non sono più in grado di sopportarne il pesante gravame³⁶: ottenebrata dal desiderio di accrescere la propria potenza, Atlantide si apparecchia in tal modo la propria rovina, attirando su di sé la collera e il castigo divino.

³⁵ Cfr. Platon, *Timèe, Critias*. *Texte établi et traduit par Albert Rivaud*, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 242.

³⁶ Cfr. *Crizia* 121 a.

Capitolo quinto. Il mare

θεὸς δὲ ὁ θεῶν Ζεὺς ἐν νόμοις βασιλεύων, ἅτε δυνάμενος καθορᾶν τὰ τοιαῦτα, ἐννοήσας γένος ἐπιεικὲς ἀθλίως διατιθέμενον, δίκην αὐτοῖς ἐπιθεῖναι βουληθεὶς, ἵνα γένοιτο ἐμμελέστεροι σωφρονισθέντες, συνήγειρεν θεοὺς πάντας εἰς τὴν τιμιωτάτην αὐτῶν οἴκησιν [...] καὶ συναγείρας εἶπεν.

Tuttavia il dio degli dèi, Zeus, che governa secondo le leggi, poiché poteva vedere tali cose, avendo compreso che questa stirpe giusta stava procedendo sul cammino degenerando di una miserevole degenerazione, decise di punirla, affinché, essa, ricondotta alla moderazione, divenisse più temperante. Egli convocò allora tutti gli dèi nella loro più augusta dimora [...], e dopo averli radunati disse...³⁷

Quale sia, esattamente, la punizione escogitata da Zeus non è dato sapere. Dal *Timeo* si evince che, un volta sconfitta da Atene, Atlantide verrà inghiottita dai flutti, scomparendo per

³⁷ Cfr. *Crizia* 121 b- c.

sempre nelle profondità degli abissi. Questo orribile destino, peraltro, coinvolge in parte anche la πόλις vincitrice: nonostante l'eroica audacia e le nobili gesta di cui si rende protagonista, Atene viene raggiunta dai medesimi cataclismi che segnano la distruzione di Atlantide e che, secondo Platone, si verificano ciclicamente, allorquando gli stati regrediscono nella direzione del vizio.³⁸ Molta della regione che circonda Atene, prima pingue ed ampia, scivola in mare, mentre il suo esercito viene inghiottito dalla terra³⁹; la popolazione, drammaticamente decimata, è ridotta ad una condizione di pura e primitiva sopravvivenza, che ben poco conserva dell'antico fasto e dei passati splendori.⁴⁰ Sebbene non sia detto come Atene arrivi a meritare un tale castigo, tuttavia l'accostamento immediato, nel *Timeo*, tra la notizia dello scontro con Atlantide e quella del diluvio che colpisce Atene suggerisce che il

³⁸ Cfr. *Leggi* 676 a e segg. nonché *Politico* 270 c- d; *Timeo* 22 c e segg.; *Crizia* 109 d, 112 a.

³⁹ Cfr. *Timeo* 25 d.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem* 23 b e *Crizia* 109 d.

Capitolo quinto. Il mare

contatto stabilito dalla città con la potenza proveniente dal mare ne possa avere, in qualche modo, determinato la contaminazione: costretti a difendersi, gli abitanti, fino ad allora ignari dell'arte navale, entrano in relazione diretta con l'elemento marino, vedendo in tal modo inficiata la propria originaria integrità.⁴¹ Atene pertanto necessita di un radicale intervento di purificazione, che lasci intatte solo sue le parti ancora sane. A tale scopo, dunque, si verificano gli

⁴¹ P. Vidal- Naquet, nel suo scritto *Atene e l'Atlantide (Athènes et l'Atlantide* in *Le Chasseur noir*, Paris 1983², p.335- 360; tr. it. di F. Siriana, *Il cacciatore nero: forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo Greco antico*, Editori Riuniti 1988, pp. 232- 256), sostiene che Atene trionfi su Atlantide non per mare, ma per terra, e che alla terra essa rimanga legata fino alla fine e che il legame con il mare sia stato forzatamente provocato dai mutamenti geologici causati dal diluvio. In tal caso, tuttavia, poco chiara resta la ragione dell'abbattersi dei cataclismi sulla città. Si può invece ipotizzare che Atene abbia organizzato la propria difesa anche per mare, conquistando la salvezza ma, al tempo stesso, avviandosi sulla strada della decadenza. Cfr. quanto Platone afferma in *Leggi* 706 b e seguenti in merito al fatto che gli Ateniesi, per proteggersi dallo strapotere di Minosse, tentarono di neutralizzare il tiranno con le sue stesse armi: "Sarebbe stato meglio per loro perdere ancora molte volte i sette fanciulli [che Minosse esigeva come tributo, perché fossero dati in pasto al Minotauro] prima di trasformarsi da saldi opliti in marinai..."

sconvolgimenti di cui il sacerdote egizio parla a Solone e ai quali scamperanno unicamente i bovani e i pastori delle montagne⁴²:

ὅταν δ' αὖ θεοὶ τὴν γῆν ὕδασιν καθαίροντες κατακλύζωσιν, οἱ μὲν ἐν τοῖς ὄρεσιν διασφύζονται βουκόλοι νομῆς τε, οἱ δ' ἐν ταῖς παρ' ὑμῖν πόλεσιν εἰς τὴν θάλατταν ὑπὸ τῶν ποταμῶν φέρονται.

quando gli dèi inondano la terra per purificarla (καθαίροντες) con le acque, gli uni, pastori e mandriani, si salvano sulle montagne, gli altri, che popolano le vostre città, vengono trascinati in mare dai fiumi.⁴³

⁴² A uomini semplici e ingenui “piccole scintille del genere umano sopravvissute sulle cime dei monti, [...] ignari delle altre arti diverse dalla propria nonché delle macchinazioni che si attuano nella città per avidità di guadagno e spirito di sopraffazione, e delle malvagità che si meditano a reciproco detrimento” (cfr. *Leggi* 677 b) è infatti affidata la continuità del genere umano.

⁴³ Cfr. *Timeo* 22 d- e. In *Leggi* 679 a e seguenti Platone attribuisce a pastori e mandriani quella semplicità d'animo che garantisce una pacifica

Lo sprofondamento nel mare diviene così strumento di una κάθαρσις dopo la quale la stirpe umana può iniziare il proprio cammino di rinnovamento: ciò che è corrotto ritorna all'elemento che ne ha determinato la corruzione, mentre la pena inflitta dalla divinità ad Atlantide – e forse ancor più quella subita da Atene – divengono, nelle intenzioni di Platone, un monito per gli uomini tutti.

Tale è, secondo il filosofo, il pericolo che viene dal mare; tanto grande è l'avversione che egli nutre per quel che la vita marittima ha portato ad Atene: ingenti profitti che tuttavia giammai avrebbero potuto controbilanciare gli esiti funesti di una politica imperialistica tanto aggressiva quanto rovinosa.⁴⁴

convivenza, scevra di invidia e menzogna e al riparo da violenza e empietà.

⁴⁴ Se già in *Gorgia* 519 a e segg. Platone attribuiva le disgrazie di Atene alla politica navale voluta dai suoi governanti (cfr. *supra*, p. 278, nota 27) a patire da Temistocle (l'importanza delle cui vittorie viene peraltro posta in secondo piano in *Leggi* 707 a e segg.), nel *Menesseno* il filosofo – riportando per bocca di Socrate i contenuti di un'orazione funebre pronunciata, a sua detta, da Aspasia, compagna di Pericle – attacca

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

Il motivo del mare, come abbiamo osservato, assume nel *Timeo* e nel *Crizia* un'importanza notevole. Abbiamo anche più volte notato, nelle varie sezioni di questo lavoro, che Plutarco, nel redigere il *DIO*, si confronta con alcune tematiche che costituiscono elementi di rilievo del racconto platonico: vedremo ora come il tema del mare sia presente nel trattato plutarco quale originale prodotto della fusione tra le suggestioni offerte dalla tradizione ellenica e la notizia di usi e costumi della cultura egiziana, sostenute e amplificate, a nostro avviso, dalla consapevolezza dell'importanza che tale argomento riveste, in generale, per Platone e, in particolare, nell'opera platonica cui il Cheroneuse ispira il proprio lavoro.

l'atteggiamento di venerazione, basato sulla ricostruzione tucididea della memoria dello statista, che la rinata democrazia ateniese alimentava nei confronti della figura del celebre uomo politico, e mostra di rifiutare con decisione il modello di governo da lui incarnato. A tale proposito cfr. anche S. Monson, *Remembering Pericles: The Political and Theoretical Import of Plato's Menexenus*, in *Political Theory*, vol. 26, n. 4 (Aug. 1998), pp. 489-513.

Capitolo quinto. Il mare

La componente del mare affiora già nei primi capitoli del *DIO*, manifestandosi in una luce sostanzialmente negativa. Vediamo in che modo. Nella sezione iniziale dell'opera, parlando dei costumi caratteristici della classe sacerdotale egizia, Plutarco si sofferma su alcune loro abitudini alimentari: in particolare egli afferma che

Ἰχθύων δὲ θαλαττίων πάντες μὲν οὐ πάντων ἀλλ' ἐνίων ἀπέχονται [...] οἱ δ' ἱερεῖς ἀπέχονται πάντων· πρώτου δὲ μηνὸς ἐνάτη τῶν ἄλλων Αἰγυπτίων ἐκάστου πρὸ τῆς αὐλείου θύρας ὁπτόν ἰχθὺν κατεσθίοντος οἱ ἱερεῖς οὐ γεύονται μὲν κατακαίουσι δὲ πρὸ τῶν θυρῶν τοὺς ἰχθῦς δύο λόγους ἔχοντες, ὧν τὸν μὲν ἱερὸν καὶ περιττὸν αὖθις ἀναλήψομαι συνάδοντα τοῖς περὶ Ὀσίριδος καὶ Τυφῶνος ὁσίως φιλοσοφούμενοις, ὁ δ' ἐμφανῆς καὶ πρόχειρος οὐκ ἀναγκαῖον οὐδ' ἀπερίεργον ὄψον ἀποφαίνων τὸν ἰχθὺν Ὅμηρῳ μαρτυρεῖ μήτε Φαίακας τοὺς ἀβροβίους μήτε τοὺς Ἰθακησίους ἀνθρώπους νησιώτας ἰχθύσι χρωμένους ποιοῦντι

Platone e Plutarco.

Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

μήτε τοὺς Ὀδυσσέως ἑταίρους ἐν πλῶ τοσοῦτω καὶ ἐν
θαλάττῃ πρὶν εἰς ἐσχάτην ἐλθεῖν ἀπορίαν.

[*scil.* Gli Egiziani] non si astengono da tutti i pesci di mare, ma da alcuni soltanto [...]. I sacerdoti, invece, non ne toccano alcun tipo. Nel nono giorno del primo mese, sebbene ogni egiziano mangi pesce cotto dinanzi alla porta di casa, i sacerdoti non lo assaggiano neppure, bensì bruciano solamente completamente i pesci davanti alle porte. Due sarebbero le ragioni del loro comportamento, di cui la prima, alquanto peculiare, è di carattere religioso e la riprenderò in seguito, in quanto ha a che vedere con le considerazioni teologiche su Osiride e Tifone. La seconda, invece, evidente e di semplice comprensione, sostenendo che il pesce è un cibo non necessario né naturale, conferma la testimonianza di Omero, il quale non fa mangiar pesce né ai raffinati Feaci, né agli abitanti di Itaca, ancorché isolani né ai compagni di Odisseo,

Capitolo quinto. Il mare

pur nel corso di una navigazione così lunga e in alto mare, prima che giungano al limite estremo del bisogno.⁴⁵

La notizia relativa all'astensione dei sacerdoti dal consumo di pesce trova conferma nella tradizione egizia che documenta, per il resto, una notevole varietà di situazioni locali, rispetto alle quali il pesce sembra rappresentare un tabù solo per i membri dei ceti sociali più elevati, ossia i re e i ministri del culto.⁴⁶ Come suggerisce J. G. Griffiths, secondo gli Egizi il mangiar pesce doveva alludere, simbolicamente, all'atto di nutrirsi del corpo del nemico sconfitto: per tale ragione, dunque, i sacerdoti non consumavano il pesce, bensì lo bruciavano, al fine di assicurarsi che il nemico, una volta piegato, fosse completamente distrutto e le sue ceneri presentate come offerta alla divinità.⁴⁷ Tuttavia il Cheronese, procrastinando la spiegazione teologica di tali usanze, preferisce invece addurne

⁴⁵ Cfr. *DIO* 7, 353 DE.

⁴⁶ Cfr. Griffiths, op. cit., vol. II, p. 277- 279.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 279.

una motivazione “evidente e di facile comprensione”, che con la tradizione egizia ha ben poco a che vedere, ma che risente invece di una concezione radicata nella cultura ellenica. Egli infatti sceglie di introdurre alcune considerazioni in merito al valore delle risorse ittiche, cercando sostegno nella testimonianza di Omero⁴⁸, il quale pure non rispecchiava una posizione necessariamente condivisa da tutti i Greci⁴⁹, bensì un ben determinato punto di vista, espressione di una visione del mondo appunto di stampo tradizionale, che del mare poneva in luce soprattutto gli aspetti negativi. Plutarco, pur partendo da un dato reale, cioè l’astensione dei sacerdoti egizi dal consumo di pesce, se ne serve per fornire una personale interpretazione

⁴⁸ Cfr. *Od.* IV. 368 e segg. e *Ibidem* XII. 331 e segg.

⁴⁹ Sebbene il pesce fosse spesso considerato un tabù alimentare, e quindi inutilizzabile (Cfr. R. Parker, *Miasma*, cit., pp. 360 segg.) è tuttavia noto che la pesca costituiva, in molte circostanze, una fonte di sostentamento, anche se nella maggior parte dei casi, il pesce non veniva tanto mangiato, ma sottoposto ad un processo di lavorazione e venduto, per cui si consumava ciò che derivava dai guadagni ottenuti grazie alla sua vendita. (Cfr. P. Horden e N. Purcell, cit., p. 194.)

Capitolo quinto. Il mare

del fenomeno descritto, che, ispirata alla lezione omerica, è soprattutto in armonia con il sentimento di disprezzo nei confronti delle creature acquatiche che traspare, in particolar modo, dalle ultime pagine del *Timeo*, in cui Platone parla della nascita delle diverse specie che popolano il mondo:

τέταρτον γένος ἔνυδρον γέγονεν ἐκ τῶν μάλιστα ἀνοητοτάτων καὶ ἀμαθεστάτων, οὓς οὐδ' ἀναπνοῆς καθαρᾶς ἔτι ἠξίωσαν οἱ μεταπλάττοντες, ὡς τὴν ψυχὴν ὑπὸ πλημμελείας πάσης ἀκαθάρτως ἐχόντων, ἀλλ' ἀντὶ λεπτῆς καὶ καθαρᾶς ἀναπνοῆς ἀέρος εἰς ὕδατος θολερὰν καὶ βαθεῖαν ἔωσαν ἀνάπνευσιν· ὅθεν ἰχθύων ἔθνος καὶ τὸ τῶν ὀστρέων συναπάντων τε ὅσα ἔνυδρα γέγονεν, δίκην ἀμαθίας ἐσχάτης ἐσχάτας οἰκήσεις εἰληχότων.

La quarta stirpe, quella acquatica, è nata dagli esseri più stolti e ignoranti, che gli dèi, nel trasformarli, non stimarono degni nemmeno di una respirazione pura, poiché la loro anima era completamente impura per via del loro eccesso: anziché nella

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

respirazione sottile e pura dell'aria li sospinsero in quella torbida e profonda dell'acqua. Di qui ebbe origine la razza dei pesci e di tutti i molluschi e di tutti gli animali acquatici, a cui toccarono in sorte le dimore più basse in ragione della loro estrema ignoranza.⁵⁰

Del resto, la lettura che Plutarco fornisce del costume alimentare dei sacerdoti ben si adatta al tono dell'affermazione con la quale egli conclude il capitolo:

ὅλως δὲ καὶ τὴν θάλατταν ἐκ πύους ἡγοῦνται καὶ παρωρισμένην οὐδὲ μέρος οὐδὲ στοιχεῖον ἀλλ' οἷον περίττωμα διεφθορὸς καὶ νοσῶδες.

[*scil.* Gli Egiziani], insomma, credono che il mare sia di natura infetta e che, giacendo fuori dai confini del mondo, non sia né

⁵⁰ Cfr. *Timeo* 92 b.

Capitolo quinto. Il mare

una sua parte né un suo elemento, ma un residuo estraneo, corrotto e ammorbato.⁵¹

⁵¹ Cfr. *DIO* 7, 353 E. ἐκ πύρους è correzione di Babbitt. I manoscritti recano la formula ἐκ πυρός “di materia ignea”, accolta anche da Griffiths, in quanto Tifone, assimilato da Plutarco al mare, in *DIO* 33, 364 A è detto πυρῶδες, “infuocato”. Oltre a ciò viene citato a sostegno della lezione dei manoscritti il frammento di Eraclito, 22 B 31 D.- K., che recita: “Trasformazioni del fuoco: dapprima mare, metà del quale è terra e metà vento caldo.” Cfr. Griffiths, op. cit., vol. II, p. 279. Tuttavia, per contro, la correzione di Babbitt si adatta bene alle caratteristiche attribuite al mare nel passo in questione, ossia διεφθορός “corrotto” e νοσῶδες “pernicioso”, e anche al fatto che il mare sia qui definito come περιπτώμα, “residuo estraneo” o addirittura “escremento”. Anche in *Quaestiones convivales* (d’ora in poi indicato con la sigla QC) VIII. 8, 729 AC e segg., Plutarco spiega l’astensione dei sacerdoti dal consumo di pesce e sale in termini assai simili a quelli del *DIO*: “...ἀλλ’ οὐδ’ ὀρῶντας ἀνέχεσθαι φησιν ὁ Ἡρόδοτος ἰχθύων δὲ † καὶ τοὺς ἱερεῖς ἴσμεν ἔτι νῦν ἀπεχομένους· ἀγνεύοντες δὲ καὶ τὸν ἄλα φεύγουσιν, ὡς μήτ’ ὄψον προσφέρεισθαι μήτ’ <ἄρτον> ἄλσι θαλαττίοις μεμιγμένον. ἄλλοι μὲν οὖν ἄλλας αἰτίας φέρουσιν· ἔστι δ’ ἀληθῆς μία, τὸ πρὸς τὴν θάλατταν ἔχθος ὡς ἀσύμφυλον ἡμῖν καὶ ἀλλότριον μᾶλλον δ’ ὄλωσ πολέμιον τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου στοιχεῖον. [...] εἰς ταύτην ἀπόλλυσθαι τὸν πατέρα καὶ σωτήρα τῆς χώρας, ὃν Ὀσίριδος ἀπορροὴν ὀνομάζουσιν· καὶ θρηνοῦντες τὸν ἐν τοῖς ἀριστεροῖς μέρεσι γεννώμενον ἐν <δὲ> τοῖς δεξιοῖς φθειρόμενον αἰνίττονται τὴν τοῦ Νείλου τελευτήν καὶ φθορὰν ἐν τῇ θαλάττῃ γινομένην. ὅθεν οὔτε τὸ ὕδωρ πότιμον αὐτῆς οὔθ’ ὧν τρέφει τι καὶ γεννᾶ καθαρὸν ἡγοῦνται καὶ οἰκεῖον, οἷς μήτε πνεύματος κοινού

μήτε συμφύλου νομῆς μέτεστιν, ἀλλ' ὁ σῶζων πάντα τᾶλλα καὶ τρέφων ἀῆρ ἐκείνοις ὀλέθριός ἐστιν, ὡς παρὰ φύσιν καὶ χρεῖαν γεγονόσι καὶ ζῶσιν. [...] οἱ γε μηδὲ τοὺς κυβερνήτας ἀξιοῦσι προσαγορεύειν ἀπαντῶντες, ὅτι τὸν βίον ἀπὸ θαλάττης ἔχουσιν.”, “dice infatti Erodoto che gli Egizi non sopportano di vedere neanche i pesci. Sappiamo che i sacerdoti ancora oggi se ne astengono, e che, vivendo castamente, rifiutano il sale così da non portare alla bocca né pane né companatico salati. Altri adducono altre motivazioni, ma una sola è vera, ossia l'odio nei confronti del mare, in quanto ritenuto elemento estraneo, incompatibile e avverso alla nostra natura. [...] Infatti [*scil.* gli Egizi pensano] che in mare trovi la morte il padre e salvatore della propria terra, Osiride. E piangendo colui che, generato nelle regioni situate a sinistra, perisce in quelle situate a destra, alludono al fatto che il Nilo ‘muore’ sfociando in mare. Perciò ritengono che l'acqua del mare non sia potabile, inoltre non considerano pura e a loro familiare nessuna delle creature che esso nutre e genera, poiché esse non condividono con gli altri viventi né aria né cibo; anzi, l'aria che conserva e alimenta tutte le altre cose è per loro letale, come se fossero nate e vivessero contro la necessità naturale. [...] Gli Egizi poi non ritengono giusto neppure rivolgere la parola ai nocchieri quando li incontrano, poiché essi traggono il proprio sostentamento dal mare.” Sebbene in entrambi i brani Plutarco ascriva la ragione fondamentale di tale costume alla tradizione religiosa egizia, e in particolare al mito della morte di Osiride, il tono dei due passi appare assai diverso. Nel *DIO*, infatti, l'astensione rituale viene esplicitamente posta in relazione con l'impurità del mare (cfr. *DIO* 7 e 32), mentre l'indicazione secondo la quale tale pratica era parte delle regole della casta sacerdotale (cfr. *Ibidem* 5, 352 F dove si parla dell'astensione dal sale, e *Ibidem* 7, 353 DE) viene relegata in secondo piano e liquidata come

“ἐμφανής” e “πρόχειρος”, “evidente se non banale”. In *QC*, invece, nel suggerire che il rifiuto di pesce e sale è coerente con uno stile di vita improntato al rigore e alla moderazione (e pertanto proprio non esclusivamente degli Egizi ma anche dei Greci, come è detto in *QC*, VIII. 8, 730 D: “ὄθεν οὐ παρ’ Αἰγυπτίοις μόνον οὐδὲ Σύροις, ἀλλὰ καὶ παρ’ Ἑλλησι γέγονεν ἀγνείας μέρος ἀποχή ἰχθύων, μετὰ τοῦ δικαίου καὶ τὸ περιεργον οἶμαι τῆς βρώσεως ἀποδιοπομπουμένοις.”), “Quindi non soltanto presso gli Egizi e i Siriani, ma anche presso i Greci l’astensione dal pesce è diventata parte di un abito di santità, poiché essi evitano un cibo superfluo, credo, coerentemente con un comportamento ispirato alla giustizia.” Cfr. anche *Ibidem* V. 9, 685 A: “...εἰκὸς δὲ καὶ ὡς ὄψον ἡδιστον παραιτεῖσθαι· κινδυνεύουσι γὰρ οἱ ἄλλες τῶν ἄλλων ὄψων ὄψον εἶναι καὶ ἡδυσμα, διὸ καὶ ‘χάριτας’ ἔνιοι προσαγορεύουσιν αὐτούς, ὅτι τῆς τροφῆς τὸ ἀναγκαῖον ἡδὺ ποιοῦσιν.”), “È normale che [*scil.* i sacerdoti] rifiutino il condimento più delizioso: il sale infatti rischia di essere il condimento dei condimenti, perciò alcuni lo chiamano addirittura ‘piacere’, poiché rende appunto piacevole il cibo che si consuma per necessità.”), e che pertanto scoraggia il consumo di cibi lussuosi, atti non tanto a placare lo stimolo del ventre quanto a provocare godimento in chi di essi fruisce, Plutarco non esprime un giudizio di valore a proposito dell’informazione che riporta, ritenendola una spiegazione sufficientemente plausibile, se si pensa che ai suoi tempi di Plutarco il pesce era considerato un cibo raffinato, una *delicatesse* apprezzata non tanto per il suo potere nutrizionale quanto per il suo pregio e la sua piacevolezza, come il Cheronese stesso scrive in *Ibidem*, IV. 4, 668 B: “τί δ’ οἱ πολλοὶ βούλονται, πρὸς θεῶν, ὅταν ἡδέως γενέσθαι παρακαλοῦντες ἀλλήλους λέγωσι ‘σήμερον ἀκτάσωμεν’; οὐχὶ τὸ παρ’ ἀκτῆ δεῖπνον ἡδιστον ἀποφαίνουσιν ὥσπερ ἔστιν; οὐ διὰ τὰ κύματα καὶ τὰς ψηφίδας

(τί γάρ; ἐπ’ ἀκτῆς τις λέκιθον ὀψᾶται καὶ κάππαριν;), ἀλλ’ ὡς ἰχθύος ἀφθόνου καὶ νεαροῦ τὴν παράλιον τράπεζαν εὐποροῦσαν. καὶ μέντοι καὶ πιπράσκειται παρὰ λόγον ἀπάντων τιμιώτατον τὸ θαλάττιον ὄψον [...]”, “Che cosa intendono dunque i più, per gli dèi, quando, scambiandosi inviti a trascorrere piacevolmente del tempo insieme, dicono ‘andiamo a mangiare in riva al mare?’ Non mostrano forse, come in effetti è possibile, che pranzare su un lido è cosa piacevolissima? Non per le onde e per i sassi (e perché mai? al mare uno mangia forse un tuorlo d’uovo o un capperò?), ma poiché la tavola in riva al mare è colma di abbondante pesce fresco. Inoltre il cibo di mare è più caro di ogni altra vivanda.”) Peraltro, sebbene l’aggettivo καθαρός preceduto da negazione compaia sia in *DIO* 32, 364 B (μὴ καθαρὸν) sia in *QC* VIII. 8, 729 B (οὔτε... καθαρὸν), solo nel *DIO* esso è riferito direttamente al mare per descrivere l’impurità della sua natura, già posta in luce precedentemente (*DIO* 7, 353 E). Nel medesimo stralcio, inoltre, per ribadire tale caratteristica Plutarco cita un detto pitagorico, affermando che il mare è “pianto di Crono” (cfr. *Ibidem* 32, 364 A). Come suggerisce G. Casadio (*Strategia delle citazioni nel «De Iside et Osiride»: un platonico greco di fronte a una cultura religiosa ‘altra’* in AA. VV., *Strutture formali dei “Moralia” di Plutarco : atti del 3. convegno plutarco : Palermo, 3-5 maggio 1989*, a c. di G. D’Ippolito e I. Gallo, Napoli, D’Auria, 1991, pp. 257 - 271), le lacrime di Crono “sono il prodotto ultimo di una vicenda doppiamente scellerata, per la ‘hybris’ esercitata da Crono nei confronti prima del padre e poi dei figli e per quella esercitata da Zeus nei confronti del padre; sono, in altre parole, un escreto, una deiezione (in greco *perittoma*) malsana e nefasta, dalla quale appunto trae origine la salsedine del mare, anzi il mare stesso riassunto nella sua essenza salina.” In *QC* è invece definito impuro ciò che nel mare nasce e cresce, senza che il termine comporti un’accezione particolarmente

negativa: esso infatti è impiegato in relativamente alla considerazione secondo cui le creature marine, respirando e alimentandosi in modo totalmente diverso rispetto a quello delle creature terrestri, sono ad esse sostanzialmente estranee. Anzi, posto che “οὔτε τι μεμπτόν οὔτ' ὦν μεταλλακτόν, ὡς Πίνδαρος ἔφη τῶν ἐπὶ ταῖς τραπέζαις ὅσσοι ἀγλαὰ χθῶν πόντου τε ῥιπαὶ φέρουσιν, ἄρτι παρακειμένων...”, “come affermava Pindaro, nessuna delle meraviglie che la terra e il mare impetuoso portano sulle tavole deve essere biasimata e neppure cambiata” (cfr. QC VII. 5, 705 F- 706 A), secondo Plutarco tale estraneità, unitamente ad altre proprietà del pesce, come ad esempio la sua estrema digeribilità (cfr. *Ibidem* IV. 4, 669 BC: καὶ μὴν τὰ γ' ἄλλα θαλάττης ὄψα πρὸς τῷ ἡδίστῳ καὶ τὸ ἀβλαβέστατον ἔχει· κρεῶδη μὲν γὰρ ἐστίν, οὐ βαρύνει δ' ὁμοίως ἀλλὰ καταπέττεται καὶ διαφορεῖται ῥαδίως.”), “E certamente i pesci di mare oltre all'estrema piacevolezza hanno anche il pregio di essere privi di controindicazioni: sono sostanziosi, e allo stesso tempo non appesantiscono, ma si digeriscono e si assimilano facilmente.”) rendere il prodotto ittico un cibo ben più adatto a essere consumato rispetto a quello ottenuto abbattendo animali che con l'uomo condividono non solo il nutrimento e l'aria, ma la vita stessa (*Ibidem* IV. 4, 669 C-E: “ὁ γὰρ ἐμὸς πάππος εἰώθει λέγειν ἐκάστοτε τοὺς Ἰουδαίους ἐπισκώπτων, ὅτι τὸ δικαιοτάτον κρέας οὐκ ἐσθίουσιν· ἡμεῖς δὲ φήσομεν δικαιοτάτον ὄψον εἶναι τὸ ἐκ θαλάττης. πρὸς μὲν γὰρ ταυτὶ τὰ χερσαῖα [...] τρέφεταιί γε τοῖς αὐτοῖς καὶ λαμβάνει τὸν αὐτὸν ἀέρα, καὶ λουτρὰ καὶ ποτὸν αὐτοῖς ἄπερ ἡμῖν ἐστίν· ἢ καὶ σφάττοντες ἐδυσωποῦντο φωνὴν ἀφιέντα γοερὰν καὶ τὰ πλεῖστα πεποιημένοι συνήθη καὶ σύντροφα ταῖς διαίταις. τὸ δὲ τῶν ἐναλίων γένος ἔκφυλον ὅλως καὶ ἄποικον ἡμῶν, ὥσπερ ἐν ἄλλῳ τινὶ κόσμῳ γεγονότων καὶ ζώντων, οὔτ' ὄψις οὔτε φωνή τις οὔθ' ὑπουργία παραιτεῖται τῆς προσ<φορ>ᾶς [...] οὐδὲ δεῖ τινος ἐπ' αὐτὰ

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

στοργῆς, ἀλλ' ὥσπερ Αἰδης αὐτοῖς ἔστιν οὗτος ὁ παρ' ἡμῖν τόπος· ἐλθόντα γὰρ εἰς αὐτὸν εὐθέως τέθνηκεν.”, “Mio nonno era solito prendere ogni volta in giro gli ebrei perché non mangiano la carne che è più giusto mangiare: e noi diremo che questa è quella che proviene dal mare. Infatti, oltre a ciò, gli animali terrestri [...] si nutrono del nostro stesso cibo e respirano la nostra stessa aria, e si lavano e bevono come noi. Per cui anzi ci vergogniamo di macellare creature che emettono lamenti dopo che per la maggior parte le abbiamo abituate a vivere e a nutrirsi con noi. Invece la stirpe degli animali marini è per noi del tutto estranea e distante, come se queste fossero nate e vivessero in un altro universo, né la loro vista, voce o servizio che ci hanno reso ci dissuadono dal cibarcene, [...] né proviamo la necessità di amarle: il nostro mondo è per loro come l’Ade; una volta che vi siano giunte, infatti, rapidamente periscono.”) Non da ultimo, sempre in QC VIII. 8, 730 CD, Plutarco, dopo aver illustrato le motivazioni del costume alimentare dei sacerdoti egizi, svolge una considerazione, fondata sulla consapevolezza dell’utilità del mare, che egli sceglie invece di non riportare nel DIO: “ἐγὼ δέ, παυσαμένων ἐκείνων, Αἰγυπτίοις μὲν ἔφην ὑπὲρ τῆς θαλάττης πολλοὺς μαχεῖσθαι καὶ φιλοσόφους καὶ ἰδιώτας, ἐκλογιζομένους ὅσοις ἀγαθοῖς εὐπορώτερον καὶ ἡδίω τὸν βίον ἡμῶν πεποίηκεν.”, “Io invece, dopo che quelli ebbero smesso, dicevo che molti, sia filosofi sia gente comune, danno torto agli Egizi, difendendo il mare, poiché tengono in considerazione tutti i beni grazie ai quali esso ha reso la nostra vita più semplice e piacevole.”

Secondo il Cheronese, dunque, il rifiuto del pesce da parte degli Egizi sarebbe in ultima analisi legato ad una percezione del mare quale veicolo di malattia e corruzione. Ma se tale interpretazione non ha riscontri nella tradizione autoctona, essa richiama al contrario una suggestione che pertiene alla dimensione greca dell'immaginario marino e che, come abbiamo avuto modo di osservare in precedenza⁵², attribuisce al mare

⁵² Cfr. *supra*, pp. 262- 264 e p. 264, nota 10. Apparentemente in contraddizione con l'idea di un μίασμα intrinseco all'elemento marino potrebbe sembrare l'uso sostantivato, in Eschilo (*Persiani* 578), dell'aggettivo ἀμίαντος, "incorrotto", ad indicare il mare stesso. Questo impiego non trova tuttavia altri riscontri in tal senso. In Teognide (*Elegie*, I. 447), infatti, il vocabolo è attribuito del termine ὕδωρ, ossia "acqua" in senso generico. Se è vero che il sostantivo ὕδωρ, accompagnato da un aggettivo, può talvolta assumere – in Omero e nel linguaggio della poesia lirica (cfr. ad esempio Omero, *Od.* IX. 227 "άλμυρὸν ὕδωρ" e Pindaro, *Olimpiche* II. 64 " οὐ χθόνα ταρασσόντες - οὐδὲ πόντιον ὕδωρ") – il significato di "mare", il frammento teognideo tuttavia non allude all'acqua marina, ma piuttosto a quella che, simbolicamente versata sul capo del poeta, ne defluisce sempre limpida (ἀμίαντος), quale metafora della purezza interiore di Teognide stesso. Peraltro l'aggettivo ἀμίαντος compare indirettamente associato all'elemento marino solo in Bacchilide, (*Epinici* III. 85- 92: "αἰθήρ ἀμίαντος· ὕδωρ δὲ πόντου/ οὐ σάπεται· εὐφροσύνα δ'ὁ χρυσός·/ ἀνδρὶ δ'οὐ θέμις, πολὺν π[αρ]έντα/

un'essenza impura, contraddistinta dalla presenza sia di un μίασμα, di un principio di contaminazione, sia dalla capacità di trasmettere tale contaminazione, caratteristiche che rendono il mare assai temibile e pericoloso, proprio perché in grado di intaccare la purezza di tutto ciò che con esso viene a contatto. Profondamente e intimamente greca è l'idea che Plutarco traspone nell'immaginario egizio; manca tuttavia, nella

γῆρας, θάλ[εια]ν αὖτις ἀγκομί<σ>σαι/ ἦβαν. Ἀρετᾶ[ς γε μ]ὲν οὐ μινύθει/ βροτῶν ἄμα σ[ώμ]ατι φέγγος, ἀλλὰ/ Μοῦσά νιν τρ[έφει.]”, “puro è l'etere, e l'acqua del mare non si corrompe; delizia è l'oro; non è dato all'uomo di eludere la grigia vecchiaia e cogliere ancora il fiore di giovinezza. Eppure il bagliore della virtù non si estingue come lo splendore del corpo, ma la Musa lo nutre.”) Il passo in questione, in ogni caso, rappresenta una sequenza di γνῶμαι di difficile interpretazione. Il contenuto si articola sostanzialmente in tre diversi momenti, dalla cui opposizione è possibile evincere il significato generale del brano: il cielo e il mare sono eterni; transeunti, al contrario, la felicità (adombrata dal riferimento all'oro quale sinonimo di ricchezza) e la giovinezza. Solo la poesia, infatti, garantisce l'immortalità. Il mare, così come l'etere, è eterno: dunque esso non è tanto privo di μίασμα in senso assoluto, quanto, piuttosto, immune a quel decadimento che colpisce al contrario tutti gli esseri viventi. Cfr. *Bacchylides. A selection*, edited by H. Maehler, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p.97.

Capitolo quinto. Il mare

rappresentazione plutarchea, la notazione della proprietà, speculare e altrettanto potente di quella contaminatrice, che il mare ha, di restituire purificato ciò che è corrotto ovvero di assorbirne la carica virulenta, facendolo scomparire per sempre tra i flutti.⁵³

⁵³ Come afferma R. Buxton (*La Grecia dell'immaginario*, cit., p. 116), “nei riti, come nei miti, il contatto con il mare può costituire un nuovo inizio, la rinascita della speranza”. Citiamo, a titolo di esempio, il racconto di Pausania sulla vicenda della statua eretta in onore dell'atleta Teagene di Taso. In *Periegesi* VI 11.6-9 l'autore narra che un giorno un avversario dell'atleta, animato da antico rancore a causa delle sconfitte subite, arrecò oltraggio alla memoria di Teagene, frustando la sua effigie: la statua era poi caduta, travolgendo e uccidendo l'uomo. I figli della vittima istruirono un processo contro l'oggetto, che fu riconosciuto colpevole e gettato in mare, secondo la prescrizione di Draconte. Tempo dopo l'esecuzione della condanna, su suggerimento della Pizia la statua di Teagene fu recuperata e mostrò di possedere notevoli proprietà curative. Peraltro Plutarco doveva essere a conoscenza delle qualità benefiche del mare, e in particolare proprio del potere purificante dell'acqua marina, se nel *De sollertia animalium* (20, 974 C) scrive: “τῆς τ' ἰβέως τὸν ὑποκλυσμὸν ἄλμη καθαιρομένης Αἰγύπτιοι συνιδεῖν καὶ μιμήσασθαι λέγουσιν· οἱ δ' ἱερεῖς ὕδατι χρῶνται, περιγνίζοντες ἑαυτούς, ἐξ οὗ πέπωκεν ἰβίς· ἂν γὰρ ἡ φαρμακῶδες ἢ νοσηρὸν ἄλλως τὸ ὕδωρ, οὐ πρόσεισιν.”, “Gli Egizi, dicono, osservano e imitano l'uso che l'ibis ha di purgarsi con l'acqua di mare: i sacerdoti per purificarsi si servono

Nel conformarsi all'atteggiamento ostile che Platone manifesta nei confronti del mare – al punto da ascrivere arbitrariamente una simile opinione anche alla tradizione egizia – il Cheronese eccede dunque il sentimento di avversione del filosofo il quale, pur nutrendo una consapevole antipatia per la realtà del mare, non riesce tuttavia a rifiutarla del tutto, forse perché essa è da sempre parte integrante della sua personale esperienza. Sebbene anche nella sua ultima opera Platone ribadisca quanto la vicinanza al mare sia “veramente amara e salata” per una città, egli non manca di ammettere, sia pure

dell'acqua che l'ibis ha bevuto: se infatti l'acqua è avvelenata o infetta, l'ibis non vi si avvicina neppure.” Quel che colpisce è il fatto che proprio nel *DIO* (75, 381 CD) Plutarco, pur facendo riferimento al medesimo argomento e pur esprimendosi in termini assai simili a quelli del *De sollertia animalium*, non accenni tuttavia al particolare relativo agli effetti purganti dell'acqua di mare: “οἱ δὲ νομιμώτατοι τῶν ἱερέων καθάρσιον ὕδωρ ἀγνιζόμενοι λαμβάνουσιν ὅθεν ἴβις πέπωκεν· οὐ πίνει γὰρ ἢ νοσῶδες ἢ πεφραμαγμένον οὐδὲ πρόσεισι.” “I sacerdoti più osservanti prendono l'acqua per purificarsi dal luogo in cui l'ibis ha bevuto: se infatti l'acqua è avvelenata o infetta, l'ibis non vi si avvicina neppure.”

Capitolo quinto. Il mare

fugacemente, che essa è tuttavia una vicinanza piacevole⁵⁴, di una dolcezza la cui eco è forse dato udire nelle parole con cui il filosofo allude al tempo felice in cui gli dèi guidavano i mortali sulla terra, dove quella condizione di beatitudine incorrotta e primigenia viene assimilata al placido veleggiare di una nave su un mare il cui tumulto è placato dalla potenza divina:

ἐκ πρύμνης ἀπευθύνοντες, οἷον οἶακι πειθοῖ ψυχῆς
ἐφαπτόμενοι [...], οὕτως ἄγοντες τὸ θνητὸν πᾶν ἐκυβέροντων.

[le divinità] guidando da poppa, attaccandosi all'anima con la persuasione come con un timone [...], così conducendolo, governavano tutto il genere umano.⁵⁵

Tornando a Plutarco, la rappresentazione che il Cheronese offre del mare quale sostanza corrotta e ammorbata, pur non

⁵⁴ “πρόσοικος γὰρ θάλαττα χώρα τὸ μὲν παρ’ ἐκάστην ἡμέραν ἡδύ, μάλα γε μὴν ὄντως ἀλμυρὸν καὶ πικρὸν γειτόνημα.” Cfr. *Leggi* 705 a.

⁵⁵ Cfr. *Crizia*, 109 c.

rispecchiando fedelmente la concezione tradizionale greca e non rendendo conto della natura sfaccettata dell'atteggiamento di Platone, si rivela invece appropriata all'identificazione di Tifone con l'elemento marino:

οὕτω παρ' Αἰγυπτίοις Νεῖλον εἶναι τὸν Ὅσιριν Ἰσιδι συνόντα τῇ γῆ, Τυφῶνα δὲ τὴν θάλασσαν, εἰς ἣν ὁ Νεῖλος ἐπίπτων ἀφανίζεται καὶ διασπᾶται [...]

così per gli Egizi Osiride è il Nilo, che si congiunge a Iside, cioè alla terra. Tifone invece è il mare, in cui il Nilo si getta e gettandovisi svanisce e si disperde [...]⁵⁶

Tuttavia, mentre la connessione di Osiride con il Nilo e di Iside con la terra è attestata dalla tradizione egizia⁵⁷, l'identificazione di Tifone con il mare è, per adoperare le parole di J. G.

⁵⁶ Cfr. *DIO* 32, 363 DE.

⁵⁷ In particolare l'identificazione di Osiride con il Nilo sembra risalire ad un'epoca assai antica. Cfr. Griffiths, cit., vol. II, p. 420- 421.

Griffiths, davvero una *puzzling feature*, un dettaglio, insomma, che desta non poche perplessità; essa infatti non appare confermata in modo convincente da alcuna evidenza documentaria.⁵⁸ Il legame tra il dio e il mare potrebbe essere dunque frutto della personale riflessione plutarcea, che non lascia intuire un rapporto di diretta attinenza con la tradizione egizia.⁵⁹ Resta da interrogarsi su quali basi il Cheronese abbia voluto inserire nel proprio racconto questo particolare quantomeno curioso, peraltro non determinante ai fini della corretta esegesi del mito isiaco che egli intende proporre. Una prima risposta può esser ricavata dalle parole di Plutarco stesso. Nel capitolo settimo del *DIO*, l'autore aveva interpretato la consuetudine, tipica dei sacerdoti egizi, di astenersi dal consumo di pesce, come effetto della credenza che il mare fosse un "residuo estraneo, corrotto e ammorbato", mentre rimandava

⁵⁸ Cfr. Griffiths, cit., vol. I, p. 59 e vol. II, p. 273 e 422.

⁵⁹ L'identificazione di Tifone con ciò che è arido e igneo (cfr. *DIO* 33, 364 B e 64, 377 A) è forse invece stata suggerita a Plutarco dal fatto che il colore tradizionalmente associato al dio era il rosso, probabilmente in relazione alla sua prerogativa di dio del deserto.

la spiegazione teologica di tale usanza al capitolo trentaduesimo, in cui egli appunto pone Tifone in relazione diretta con il mare, corroborando con tale identificazione la propria personale lettura del costume sacerdotale egiziano e cogliendo l'occasione per ascrivere alla medesima causa la presenza di altre tradizioni ad esso correlate:

διὸ τὴν τε θάλασσαν οἱ ἱερεῖς ἀφοσιοῦνται καὶ τὸν ἄλα
Τυφῶνος ἀφρὸν καλοῦσι, καὶ τῶν ἀπαγορευομένων ἔν ἐστιν
αὐτοῖς ἐπὶ τραπέζης ἄλα μὴ προτίθασθαι· καὶ κυβερνήτας οὐ
προσαγορεύουσιν, ὅτι χρῶνται θαλάττη καὶ τὸν βίον ἀπὸ τῆς
θαλάττης ἔχουσιν· οὐχ ἦκιστα δὲ καὶ τὸν ἰχθὺν ἀπὸ ταύτης
προβάλλονται τῆς αἰτίας καὶ τὸ μισεῖν ἰχθύι γράφουσιν.

Per questo motivo i sacerdoti aborriscono il mare e chiamano il sale 'spuma di Tifone'. Anzi, una delle cose a loro vietate è il porre il sale sulla tavola. Inoltre essi non rivolgono la parola ai nocchieri poiché costoro hanno consuetudine con il mare e da esso traggono i mezzi per vivere. Non da ultimo è per

questa ragione che essi evitano il pesce e rappresentano l'odio con la figura del pesce.⁶⁰

⁶⁰ Cfr. *DIO* 32, 363 F. Peraltro l'usanza di chiamare il sale "spuma di Tifone" non è attestata con certezza dalle fonti egizie. In *DIO* 5, 352 D Plutarco sostiene che i sacerdoti non consumino sale solo durante i periodi di purificazione, in quanto esso "rende oltremodo desiderosi di mangiare e bere di più.", in *DIO* 32 non lo pongono in tavola perché impuro (cfr. *supra*, pp. 296- 299, nota 51). Peraltro soltanto nel *DIO* Plutarco si esprime in termini negativi a proposito del sale, laddove in altri luoghi ne elogia i molteplici pregi. In *QC*, IV. 4, 668 F- 669 A egli infatti afferma: "ἀλλὰ καὶ τὸν ἄρτον οὗτος ἐμμιγνύμενος συνηδύνει (διὸ καὶ Δήμητρος σύνναος ὁ Ποσειδῶν) καὶ τῶν ἄλλων ὀψων οἱ ἄλες ἥδιστον ὀψον εἰσὶν [...]. ὡς γὰρ τὰ χρώματα <τοῦ φω>τός, οὕτως οἱ χυμοὶ <τοῦ ἀ>λὸς δέονται πρὸς τὸ <κινῆ>σαι τὴν αἴσθησιν· εἰ δὲ μή, βαρεῖς τῇ γέυσει προσπίπτουσι καὶ ναυτιώδεις. [...] ἢ δὲ τῶν ἀλῶν δύναμις, ὥσπερ ψυχὴ παραγενομένη, χάριν αὐτῷ καὶ ἡδονὴν προστίθησι." "Ma questo [*scil.* il sale], mescolato con il pane, ne rende gradevole il gusto (perciò anche Poseidone abita lo stesso tempio di Demetra) anzi, di tutti o condimenti è il migliore. [...] Come infatti i colori necessitano della luce, così per stimolare la percezione i sapori hanno bisogno del sale, altrimenti le vivande riescono stucchevoli e nauseanti. La forza del sale invece, aggiunta ad esse, come se fosse la loro anima, le rende incantevoli e deliziose." In *Ibidem*, V. 9, 685 A, riflettendo dell'astensione dei sacerdoti egizi dal sale, egli ne sottolinea l'estrema piacevolezza: "...εἰκὸς δὲ καὶ ὡς ὀψον ἥδιστον παραιτεῖσθαι· κινδυνεύουσι γὰρ οἱ ἄλες τῶν ἄλλων ὀψων ὀψον εἶναι καὶ ἡδυσμα, διὸ καὶ 'χάριτας' ἔνιοι προσαγορεύουσιν αὐτούς, ὅτι τῆς τροφῆς τὸ

ἀναγκαῖον ἡδὺ ποιοῦσιν.”, “È normale che [scil. i sacerdoti] rifiutino il condimento più delizioso: il sale infatti rischia di essere il condimento dei condimenti, perciò alcuni lo chiamano addirittura ‘piacere’, poiché rende appunto piacevole il cibo che si consuma per necessità.” Inoltre, nel medesimo brano, il Cheroneese si sofferma sulla proprietà, ben nota agli Egizi, che il sale possiede di rallentare il processo di decomposizione dei cadaveri: “...τῶν σωμάτων τὰ νεκρὰ διατηροῦν ἄσηπτα καὶ μόνιμα πολὺν χρόνον ἀντιτάττεται τῷ θανάτῳ καὶ οὐκ ἔᾱ παντελῶς ἐξολέσθαι καὶ ἀφανισθῆναι τὸ θνητόν [...] οὕτως ἢ τῶν ἄλῶν φύσις τὰ νεκρὰ παραλαμβάνουσα καὶ μιμουμένη τὸ τῆς ψυχῆς ἔργον ἀντιλαμβάνεται φερομένων ἐπὶ τὴν φθορὰν...”, “[Il sale], mantenendo i cadaveri incorrotti e conservandoli per molto tempo, contrasta la morte e non permette che l’elemento soggetto al decadimento vada del tutto in rovina e scompaia. [...] Così il sale, applicato ai cadaveri, imitando l’opera dell’anima, frena il processo che porta alla decomposizione.” (Cfr. *QC* V. 9, 685 B). Il sale, dunque, lungi dall’essere impuro, ha al contrario un potere vivificante. Gli Egizi stessi, annota Plutarco, lo adoperano per stimolare il desiderio sessuale nei cani (cfr. *Ibidem* V. 9, 685 D). Del resto tante e tali qualità, secondo il Cheroneese, giustificano pienamente l’epiteto “θεῖον”, “divino”, che Omero attribuisce al sale in *Il.* IX. 214 (cfr. *QC* V. 9, 684 F e 685 D). È interessante notare come nel *DIO* Plutarco, pur citando Omero a sostegno della validità dell’astensione dei sacerdoti dal pesce (*DIO* 7, 353 DE), non faccia menzione alcuna del passo iliadico; ancor più peculiare appare però il fatto che egli non prenda in considerazione un brano, riportato invece in *QC* (cfr. V. 9, 684 F), appartenente al *Timeo* stesso, in cui Platone afferma che il sale “giustamente è divenuto caro agli dèi” (cfr. *Timeo* 60 d-e: “κατὰ λόγον

Ma la ragione più profonda dell'interpretazione plutarchea può forse essere condotta alla luce dalla lettura di un altro passo del trattato. In *DIO* 64 Plutarco afferma:

συνελόντι δ'εἰπεῖν, οὐθ' ὕδωρ οὐθ' ἥλιον οὔτε γῆν οὔτ' οὐρανὸν Ὅσιριν ἢ Ἴσιν ὀρθῶς ἔχει νομίζειν, οὔτε πῦρ Τυφῶνα πάλιν οὔτ' αὐχμὸν οὐδὲ θάλατταν, ἀλλ' ἀπλῶς ὅσον ἐστὶν ἐν τούτοις ἄμετρον καὶ ἄτακτον ὑπερβολαῖς ἢ ἐνδείαις Τυφῶνι προσνέμοντες [...] οὐκ ἂν ἀμαρτάνοιμεν.

In sostanza non è corretto ritenere che Osiride e Iside siano l'acqua o il sole, o il cielo o la terra, né che Tifone sia il fuoco o l'elemento secco o il mare, ma semplicemente attribuendo a Tifone quanto in queste cose si sottrae alla misura e all'ordine, per eccesso e parimenti per difetto, allora non ci sbagliremmo.⁶¹

θεοφιλὲς σῶμα ἐγένετο"), senza conferire dunque a questa sostanza alcuna caratteristica negativa.

⁶¹ Cfr. *DIO* 64, 376 F- 377 A.

Ciò che Tifone sembra rappresentare, al di là di ogni possibile tentativo di identificazione con un elemento materiale, è dunque la natura stessa dell'eccesso, che si traduce in quella assenza di misura che contraddistingue il dio anche e prima di tutto nella tradizione egizia.⁶² Tale caratterizzazione si rivela peraltro opportuna, per Plutarco, nell'interpretare le figure del mito isiaco secondo l'ortodossia platonica, evocata soprattutto come riferimento al *Timeo*, in relazione al quale Tifone simboleggia la passionalità e la violenza che si oppongono al principio di ordine e razionalità, incarnato invece da Osiride,

⁶² Già dalla nascita Tifone rivela la propria natura eccessiva e tracotante: la notizia, riportata da Plutarco in *DIO* 12, 357 F, secondo cui il dio non venne partorito normalmente, ma balzò fuori dal ventre materno, avendolo squarciato con un colpo, trova riscontro tra le più antiche fonti egizie (cfr. Griffiths, cit., p. 301). L'indole smodata di Tifone si manifesta in particolar modo nella sua intemperanza sessuale, come commenta G. Pinch (cit., p. 193): "[Seth] era noto anche per la sua abitudine a infrangere i tabù sessuali. La sua natura lasciva lo porta ad avere rapporti devianti, sia eterosessuali che omosessuali." Cfr. anche Griffiths, cit., vol II, p. 417.

cui Iside, figura di una *χώρα* dinamica e sapiente⁶³, volontariamente tende.

Ed è forse questa peculiare combinazione di fattori – ossia la coscienza della definizione, appartenente alla cultura religiosa egizia, di Tifone quale divinità dall'indole malvagia e smisurata, intrecciata ad una concezione del mare di matrice ellenica e filtrata attraverso lo schermo dell'immaginario platonico – che può aver indotto Plutarco a sviluppare un ulteriore e originale legame, di fatto non contemplato dal folklore egiziano, tra Tifone e l'elemento marino, elemento che nello specchio della vicenda atlantica, narrata appunto nella coppia dialogica *Timeo- Crizia*, si configura come radice e veicolo della tracotanza e dall'eccesso che si impadroniscono della mente degli Atlantidi, contaminandola a loro proprio detrimento e rovina.

Del resto, una prospettiva esegetica di tal genere può trovare una conferma nel dato, non meno singolare ed

⁶³ Cfr. *supra*, cap. IV, p. 251.

inaspettato, che registra, accanto all'identificazione di Tifone con il mare, la scelta deliberata, da parte di Plutarco, di non far menzione alcuna né del culto di Iside *Pharia* né di quello di Iside *Pelagia*, signora del mare e protettrice dei naviganti, oggetto di grande venerazione proprio in epoca romana⁶⁴, come testimonia l'esistenza di una ricca documentazione iconografica relativa al suo culto⁶⁵: la figura di Iside, assimilata da Plutarco a quell'Atena protettrice della città che aveva sconfitto Atlantide, non doveva – e non poteva – ammettere alcuna relazione con la realtà del mare. Così profondamente l'idea di una negatività intrinseca a questo elemento è radicata nell'immaginario plutarco, tanto che il Cheronese, recuperando tale nozione in quanto tratto distintivo della mentalità greca tradizionale, ma

⁶⁴ Cfr. Griffiths, cit., vol. I, p. 59.

⁶⁵ "Rilievi, lucerne e soprattutto monete ci hanno tramandato l'iconografia della dea sulla prua di una nave, con vesti svolazzanti nell'atto di tendere la vela. A volte è accanto al faro di Alessandria a indicare la protezione della dea sul porto e sulla città. " Cfr. B. De Rachewiltz- A. M. Partini, *Roma egizia. Culti, templi e divinità egizie nella Roma imperiale*, Roma, Mediterranee Edizioni, 1999, p. 47.

soprattutto in quanto motivo presente nell'opera platonica e specificamente nel *Timeo* e nel *Crizia*, non esita né ad accogliere una concezione del mare anacronistica rispetto all'epoca in cui egli vive⁶⁶ né ad arricchire la tradizione di elementi che, stando alle testimonianze delle fonti in nostro possesso, appaiono estranei non solo al patrimonio religioso propriamente egizio, ma anche a quello plasmato dal successivo sviluppo di antichi

⁶⁶ La percezione tradizionale greca del mare come elemento fondamentalmente negativo e pericoloso ha una sua radice anche nella sostanziale carenza, in epoca arcaica, in materia di tecniche di navigazione. La mancanza di una strumentazione adeguata, l'inadeguatezza dei sistemi di guida, le dimensioni assai ridotte delle imbarcazioni, nonché la presenza dei pirati rendevano l'andar per mare alquanto insicuro. In età imperiale, tuttavia, complice l'incremento della sicurezza e delle conoscenze nautiche, oltre che della grandezza e della stabilità delle navi, la pratica della navigazione conobbe il suo massimo sviluppo: i traffici marittimi aumentarono notevolmente, tanto che spesso si navigava anche d'inverno, e le rotte delle navi si allontanavano sempre più dalla terraferma (cfr. L. Casson, *The ancient mariners. Mediterranean in ancient world*, New York, The Macmillan Company, 1959, pp. 206 e segg.). Del resto, al di fuori del *DIO*, Plutarco stesso mostra di condividere una visione assai più attuale, ben diversa da quella che egli volutamente lascia trasparire dalle pagine del trattato, in cui il mare compare in una luce positiva. Cfr. Appendice al cap. V, pp.

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

culti proprio dell'età ellenistico romana, né infine, ad ignorare volutamente, in piena armonia con la propria interpretazione del mito isiaco, aspetti noti e rilevanti della rinnovata religiosità egizia.

Conclusioni

O, MEGLIO, RIFLESSIONI

Al termine di questo percorso vorremmo dar vita ad un breve momento di riflessione per richiamare alla mente le tappe principali di un itinerario che – snodandosi tra antichi racconti e leggende, tra luoghi reali che incarnano un ideale e luoghi la cui natura fantastica si impregna di una concretezza tale da farli apparire “veri” – una volta approdato presso le rive del mare, vuole, prima di esplorare nuove vie, innanzi tutto guardare a se stesso.

Ci eravamo prefissi l’obiettivo di individuare le eventuali influenze che la conoscenza del λόγος atlantico da parte di Plutarco può aver avuto sulla lettura che il Cheronese offre del mito di Iside e Osiride. Come prima cosa, abbiamo dato avvio a questa indagine presentandone i testi chiave, ossia il *De Iside et Osiride* e la coppia dialogica *Timeo- Crizia*, nei quali sono

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

riportati rispettivamente il mito isiaco¹ e il λόγος atlantico. Stabilita l'esistenza, già in antico, di una relazione tra le due vicende, rilevata sia attraverso l'osservazione di analogie interpretative concernenti i due racconti, desunte dall'esame di alcuni passi dell'opera di Proclo *In Platonis Timaeum commentaria*², sia attraverso l'analisi di un brano tratto dalla *Bibliotheca historica* di Diodoro Siculo, che associa ad un contesto "atlantico" elementi narrativi che evidenziano strette corrispondenze con quelli del mito plutarco³, abbiamo quindi considerato entrambi i racconti nella prospettiva dei luoghi in cui essi nascono, cioè l'Egitto dei faraoni. Egizio è infatti il μῦθος plutarco, ed è la terra d'Egitto a conservare il ricordo della vicenda atlantica nei sacri archivi dei propri templi: in tale ottica, la presenza di questo mondo antico e misterioso – da

¹ Inteso come insieme costituito delle vicende mitiche e dai contenuti religiosi e antropologici ad esse pertinenti: cfr. *supra*, Introduzione, p. VII.

² Cfr. *supra*, cap. I, pp. 37 e segg. e in particolare pp. 48- 49.

³ Cfr. *ibidem*, pp. 51- 58.

Conclusioni. O, meglio, riflessioni

sempre per i Greci sede di una grande tradizione sapienziale – accresce il valore degli eventi narrati, incrementandone fascino e credibilità. Trasformato da luogo fisico in spazio ideale, esso si presenta declinato secondo molteplici aspetti, di cui partecipano sia il λόγος atlantico sia il mito isiaco⁴, in particolare per quanto concerne la nozione di Egitto quale “luogo della memoria”, memoria storica e mitica⁵, ma in particolare memoria di una tradizione scritta, cui affidare il parto delle proprie fatiche nella speranza di procurarsi gloria eterna⁶: un concetto richiamato mediante l’impiego frequente, sia da parte di Platone sia di Plutarco, di una terminologia pertinente all’area semantica della μνήμη, il cui senso si coglie pienamente se concepito in sinergia con l’idea che entrambi i racconti rientrano, nelle intenzioni dei loro autori, nel progetto di una nuova poetica filosofica, della quale tali racconti sono

⁴ In particolare, comuni ai due racconti sono l’aspetto della fertilità (cfr. *supra*, cap. II, pp. 106- 108), della sacralità del potere (cfr. *ibidem*, pp. 108-109) e il tema della salute (cfr. *ibidem*, pp. 109- 114).

⁵ Cfr. *ibidem*, p. 116.

⁶ Cfr. *ibidem*, p. 116 e segg.

manifestazione (e di cui, come è stato osservato, presentano importanti indizi a livello testuale e lessicale⁷), e che al potere salvifico dell’Egitto – forse più specchio di un ideale che concreta realtà – consegnano la propria volontà di sopravvivere all’azione edace del tempo⁸.

Avendo dunque valutato, alla luce delle considerazioni svolte, l’importanza che il concetto di credibilità riveste nella tradizione delle due vicende, abbiamo voluto approfondire le motivazioni che possono aver condotto prima Platone e poi Plutarco a conferire ai loro racconti – appartenenti di fatto ad un immaginario fantastico creato *ad hoc* o frutto di una secolare stratificazione – un valore di manifesta verità⁹, mettendo in luce come tanto il discorso atlantico quanto il mito isiaco trovino

⁷ Cfr. *supra*, cap. II, pp. 137 e segg.

⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 135 e segg.

⁹ Cfr. Platone proclama la verità del λόγος atlantico in assoluto (cfr. *supra*, cap. III, pp. 154- 158) e in relazione ad altri miti e racconti (cfr. *ibidem*, pp. 172 e segg.) Plutarco, già all’inizio del *De Iside*, afferma il statuto veritativo del mito isiaco, valore che può essere colto solo attraverso una retta interpretazione delle vicende narrate (cfr. *ibidem*, p. 195)

Conclusioni. O, meglio, riflessioni

una comune giustificazione del proprio statuto veritativo nel loro essere parte di una nuova “mitologia positiva”¹⁰, il cui ruolo si realizza compiutamente se inteso in sinergia con il λόγος, ossia quale supporto alla ragione discorsiva stessa¹¹.

I racconti atlantico ed isiaco, oltre a presentare affinità tematiche di ordine generale, permettono di riscontrare analogie di argomento più specifico, che mostrano come Plutarco non solo si appropri di schemi di pensiero dedotti dalla tradizione platonica, ma ne filtra i contenuti, dando vita a spunti alquanto originali, dal punto di vista sia filosofico che documentario. A tale tipo di indagine sono state dunque dedicate le ultime due sezioni di questo lavoro, la prima delle quali concernente le personalità divine di Atena e Iside, cui è consacrata una funzione determinante nell’ambito rispettivamente del λόγος atlantico e del mito egizio. Avendo sottolineato l’importanza della divinità di Atena nel racconto atlantico, e dopo aver altresì riscontrato, da parte di Plutarco,

¹⁰ Secondo la definizione di F. Ferrari, cfr. *ibidem*, p. 185 e segg.

¹¹ Cfr. *ibidem*, p. 195.

una forte volontà di identificare con essa la figura di Iside¹², abbiamo osservato come la Iside plutarchea sia non solo connotata dalle medesime categorie che caratterizzano l'Atena di Platone, ossia il sapere e l'agire¹³, ma ne condivide la posizione di preminenza nel senso che, sebbene sia Osiride a rappresentare la figura di maggior spicco all'interno della vicenda mitica, la figura di Iside conosce, rispetto alla tradizione egizia arcaica¹⁴ cui il Cheronese attinge, una rivalutazione tale da indurre Plutarco a mutare le caratteristiche che Platone attribuisce alla cosiddetta χώρα (ossia quella materia informe, passibile di essere plasmata dal Λόγος divino e della quale Iside, secondo la lettura plutarchea,

¹² Peraltro, a favore di tale sovrapposizione, Plutarco sceglie di non considerare l'assimilazione, assai popolare, di Iside a Demetra. Cfr. *supra*, cap. IV, pp. 230- 231.

¹³ Cfr. *ibidem*, pp. 202 e segg., e *ibidem*, pp. 232 e segg.

¹⁴ Plutarco si rifà alla tradizione dell'Egitto antico, a lui nota attraverso numerose letture erudite (per cui cfr. *supra*, cap. I, p. 5, nota 7), e non a quella contemporanea, della quale lui era diretto testimone, in cui Iside giocava invece un ruolo di indiscussa superiorità. Cfr. *supra*, cap. IV, p. 215 e segg.

Conclusioni. O, meglio, riflessioni

è appunto simbolo) per renderla idonea ad essere paragonata con giusta ragione alla dea: nell'intento di seguire Platone egli giunge così, paradossalmente, a modificare una delle componenti fondanti della teoria cosmologica del filosofo, discostandosi peraltro anche dal punto di vista espresso nel *De animae procreatione*, nell'*Amatorius* e nel *De Facie* in merito all'interpretazione del problematico concetto di $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ introdotto da Platone.¹⁵

Del resto, tale atteggiamento originalmente eclettico si delinea anche nell'ultima parte di questa analisi, riservata alla trattazione del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ atlantico e del mito isiaco visti attraverso la prospettiva della tematica marina, nella quale Plutarco mostra di cogliere la suggestione (già radicata nell'immaginario greco arcaico e nel pensiero platonico) del mare quale elemento negativo, portatore di rovina e corruzione, e di appropriarsi di essa al punto tale da ignorare volutamente una più moderna e attuale visione del mare, che rende ragione dei vantaggi e dei

¹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 250 e segg. (e relative note).

benefici da esso apportati all'umanità, e che affiora invece nel resto della vastissima e variegata produzione plutarchea¹⁶. Ma non soltanto: la particolare concezione del mare accolta da Plutarco nel *De Iside et Osiride* si riflette anche nel tessuto narrativo del mito, inducendo il Cheronese non solo a trascurare alcuni importanti culti di Iside legati al mare¹⁷, come quello di Iside *Pharia* e *Pelagia*, assai diffusi in epoca imperiale, ma addirittura a intervenire nella definizione simbolica del personaggio di Tifone, crudele antagonista di Osiride, attribuendogli una identificazione con il mare che se da un lato si armonizza con la percezione greca e platonica di tale elemento, appare invece sostanzialmente estranea alla tradizione egizia stessa¹⁸.

Sebbene dunque il mito isiaco e il λόγος siano profondamente differenti dal punto di vista dei contenuti,

¹⁶ Cfr. *supra*, cap. V, pp. 296 e segg. (in particolare le note 51 e 60.) e *ibidem*, pp. 316, per cui cfr. anche l'*Appendice* al cap. V, pp. 327 e segg.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 315.

¹⁸ Cfr. *supra*, cap. V, p. 308.

Conclusioni. O, meglio, riflessioni

abbiamo potuto osservare, attraverso l'analisi di entrambi i testi e al successivo confronto tra i due nell'ambito di singole tematiche individuate al principio di questo percorso, come essi, ciononostante, siano permeati da legami di affinità, che travalicano il piano della narrazione dei fatti e che, sia a livello di ambientazione e di finalità generali che di singoli argomenti, nascono nel momento in cui Plutarco, riportando l'antica vicenda mitica per offrirne una nuova e degna esegesi alla luce della dottrina cosmologica formulata da Platone nel *Timeo*, recepisce numerose suggestioni provenienti dal λόγος atlantico, che all'interno di quel dialogo costituisce uno dei racconti antichi che più di ogni altro è riuscito ad affascinare la mente e l'immaginazione del lettore, conservando inalterata la propria attrattiva dal giorno in cui fu creato fino ai giorni nostri.

Appendice

AL CAPITOLO QUINTO

Rispetto alla visione fondamentalmente negativa che le pagine del *DIO* offrono del mare, l'atteggiamento Plutarco nei confronti di tale elemento appare per il resto assai più conciliante, e soprattutto consapevole dell'importanza di una realtà che, in epoca imperiale, tende sempre più a radicarsi nella vita economica e sociale.

Se nelle *Vite parallele* il mare è parte integrante dei fatti narrati, in quanto teatro di scontri navali o di eventi naturali, svincolato, in ogni caso, da un qualsivoglia giudizio di valore, nei *Moralia* esso si mostra invece sotto un nuovo profilo, caratterizzato da aspetti diversi, e molto più legato alla personale esperienza di Plutarco stesso.

Abbiamo avuto modo di notare in precedenza¹ l'apprezzamento che il Cheronese dimostra, in più occasioni, per il mare e i suoi prodotti. Un altro esempio di questo

¹ Cfr. *supra*, pp. 296 e segg., nota 51 e pp. 310 e segg., nota 60.

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

sentimento positivo può essere la descrizione di *Aedepsus*, località marittima situata presso la costa nord- occidentale dell'Eubea e celebre per i suoi bagni termali, della quale il Cheronese parla in toni entusiastici, esaltandone le bellezze naturali nonché la purezza dei suoi fondali, che forniscono pesce di ottima qualità:

Τῆς Εὐβοίας ὁ Αἰδηψός, οὗ τὰ Θερμὰ, χωρίον ἐστὶν αὐτοφυῆ
πολλὰ πρὸς ἡδονὰς ἔχον ἐλευθερίους καὶ κατεσκευασμένον
οἰκήσεσι καὶ διαίταις, κοινὸν οἰκητήριον ἀποδέδεικται τῆς
Ἑλλάδος· πολλῶν δὲ καὶ πτηνῶν καὶ χερσαίων ἀλισκομένων,
οὐχ ἦττον ἢ θάλαττα παρέχει τὴν ἀγορὰν εὐτράπεζον, ἐν
τόποις καθαροῖς καὶ ἀγχιβαθέσι γενναῖον ἰχθὺν καὶ πολὺν
ἐκτρέφουσα.

Aedepsus, in Eubea, dove si trovano i Bagni, è una località naturalmente dotata di molte cose in grado di soddisfare i piaceri consoni ad un uomo libero, ed è fornita di alloggi e punti di ristoro: per questo viene indicata quale luogo di

Appendice al capitolo quinto

villeggiatura comune a tutta la Grecia. Inoltre, sebbene vi siano a disposizione molta uccellazione e cacciagione, nondimeno il mare imbandisce le tavole con di una splendida varietà di prodotti, poiché nelle sue acque profonde e cristalline esso nutre pesce pregiato in abbondanza.²

Ma per Plutarco il mare non è soltanto l'incantevole cornice di una apprezzata località turistica: da un breve passaggio del *De vitando aere alieno* è possibile infatti arguire la consapevolezza che Plutarco aveva delle opportunità che il mare, non meno della terra, era in grado di procurare.³

È tuttavia nello scritto *Aquane ignis sit utilior* che egli con estrema chiarezza pone in luce i vantaggi e il progresso che il mare, favorendo lo sviluppo dei commerci e delle comunicazioni, ha portato all'umanità intera. È peraltro interessante notare come in questo passo Plutarco attribuisca

² Cfr. QC IV. 4, 667C.

³ Cfr. 7, 830 C: "οὐχ ὀραῖς, ὡς πολλὰ μὲν γῆ παρέχει πολλὰ δὲ θάλαττα;" "Non vedi quante cose offrono la terra e il mare?"

proprio al mare il merito di aver civilizzato l'uomo, merito che nel *DIO* è invece ascritto a Osiride.⁴

Καὶ μὴν τεττάρων ὄντων στοιχείων τὸ ὕδωρ ἐξ ἑαυτοῦ πέμπτον, ὡς ἂν τις εἴποι, πεποίηκε στοιχεῖον τὴν θάλασσαν, οὐδὲν ἦττον ἐκείνων ὠφέλιμον τῶν τ' ἄλλων ἔνεκεν καὶ μάλιστα τῆς ἐπιμιξίας· ἄγριον οὖν ἡμῶν ὄντα καὶ ἀσύμβολον τὸν βίον τοῦτο τὸ στοιχεῖον συνῆψε καὶ τέλειον ἐποίησε, διορθούμενον ταῖς παρ' ἀλλήλων ἐπικουρίαις καὶ ἀντιδόσεσι, κοινωνίαν δ' ἐργαζόμενον καὶ φιλίαν. Ἡράκλειτος μὲν οὖν 'εἰ μὴ ἥλιος' φησὶν 'ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν·' ἔστι δ' εἰπεῖν, ὡς, εἰ μὴ θάλαττα ἦν, πάντων <ἂν> ἀγριώτατον ζῶον καὶ ἐνδεέστατον ὁ ἄνθρωπος ἦν. νυνὶ δὲ τοῦτο μὲν παρ' Ἰνδῶν ἄμπελον τοῖς Ἑλλησιν, ἐκ δὲ τῆς Ἑλλάδος καρπῶν χρῆσιν τοῖς ἐπέκεινα [ό] τῆς θαλάσσης ἔδωκεν, ἐκ Φοινίκης δὲ γράμματα μνημόσυνα λήθης ἐκόμισε, καὶ ἄοινον καὶ ἄκαρπον καὶ ἀπαίδευτον ἐκώλυσε εἶναι τὸ πλεῖστον ἀνθρώπων γένος.

⁴ Cfr. *DIO* 13, 356 B.

Appendice al capitolo quinto

Ed essendoci quattro elementi, l'acqua ha prodotto da sé, si potrebbe dire, un quinto elemento, ossia il mare, per nulla meno utile degli altri quattro, in particolar modo per il commercio, oltre che per molte altre cose. Quando conducevamo una vita selvatica, priva di vincoli sociali, il mare istituì legami e rese perfetta la nostra esistenza, correggendone gli aspetti negativi grazie al mutuo soccorso e ai commerci, creando cooperazione e amicizia. Afferma Eraclito: "Se non ci fosse il sole, non esisterebbe la notte". Se non ci fosse il mare, potremmo dir noi, l'uomo sarebbe, tra tutte le creature, la più selvatica ed indigente. Il mare, invece, dall'India portò ai Greci la vite, dalla Grecia ai popoli d'oltremare l'impiego del grano e dalla Fenicia la scrittura, memoria contro l'oblio. Così impedì che la maggior parte del genere umano non avesse né vino né grano, e la sottrasse al dominio dell'ignoranza.⁵

⁵ Cfr. *Aquane ...7*, 956 F- 957B.

Bibliografia

DEI TESTI ANTICHI E MODERNI

TESTI ANTICHI

Edizioni critiche

- ☞ **Apollodoro**, *Biblioteca* (ed. J. G. Frazer, *Apollodorus. The Library*, William Heinemann Ltd., London 1921)
- ☞ **Apollonio Rodio**, *Argonautica* (ed. H. Fraenkel, *Apollonii Rhodii Argonautica*, Oxford, Clarendon Press, 1961)
- ☞ **Anonimo (Pseudo- Senofonte)**, *Αθηναίων Πολιτεία* (ed. E. C. Marchant, *Xenophontis opera omnia*, Oxford, Clarendon Press, 1920)
- ☞ **Aristotele**, *Αθηναίων Πολιτεία* (ed. H. Oppermann, *Aristotelis Αθηναίων Πολιτεία*, Teubner, Leipzig 1928)
- ☞ **Aristotele**, *De caelo* (ed. P. Moraux, *Aristote. Du ciel*, Paris, Les Belles Lettres, 1965)
- ☞ **Aristotele**, *De generatione animalium* (ed. H. J. Drossaart Lulofs, *Aristotelis de generatione animalium*, Oxford, Clarendon Press, 1965)
- ☞ **Aristotele**, *Metafisica* (ed. W. D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1924)

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

- ☞ **Aristotele**, *Politica* (ed. W. D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford, Clarendon Press, 1957)
- ☞ **Bacchilide**, *Bacchylides. A selection*, edited by H. Maehler, Cambridge, Cambridge University Press, 2004
- ☞ **Diodoro Siculo**, *Bibliotheca Historica* (ed. K. T. Fischer, post I. Bekker & L. Dindorf – e F. Vogel, *Diodori bibliotheca historica*, Teubner, Leipzig 1906³)
- ☞ **Esopo**, *Favole* (ed. E. Chambry, *Aesopi Fabulae*, Les Belles Lettres, Paris 1925- 26)
- ☞ **Diogene Laerzio**, *Vitae philosophorum* (ed. H. S. Long, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, Oxford, Clarendon Press, 1964)
- ☞ **Dionigi di Alicarnasso**, *De Thucidide* (ed. L. Radermacher- H. Usener, *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, Leipzig, Teubner, 1899)
- ☞ **Ennio**, *Annales* in *The Annales of Quintus Ennius*, edited with introduction and commentary by Otto Skutsch, Oxford, Oxford University Press, 1985
- ☞ **Eraclito**, *Frammenti* (in H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I Berlin, Weidmann, 1951⁶)
- ☞ **Erodoto**, *Storie* (ed. Ph.- E. Legrand, *Hérodote. Histoires*, Les Belles Lettres, Paris 1932- 1954)

Bibliografia dei testi antichi e moderni

- ☞ **Eschilo**, *Agamennone* (ed. D. L. Page, *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, Oxford, Clarendon Press, 1972)
- ☞ **Eschilo**, *Eumenidi* (ed. D. L. Page, *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, Oxford, Clarendon Press, 1972)
- ☞ **Eschilo**, *Persiani* (ed. D. L. Page, *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, Oxford, Clarendon Press, 1972)
- ☞ **Esiodo**, *Le opere e i giorni* (ed. F. Solmsen, *Hesiodi opera*. Clarendon Press, Oxford 1970)
- ☞ **Esiodo**, *Teogonia* (ed. M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1966)
- ☞ **Euripide**, *Baccanti* (ed. E. R. Dodds, *Euripides Bacchae*, Clarendon Press, Oxford 1960)
- ☞ **Euripide**, *Elena* (ed. J. Diggle, *Euripidis fabulae*, vol. III, Clarendon Press, Oxford 1994)
- ☞ **Euripide**, *Ifigenia in Tauride* (ed. J. Diggle, *Euripidis fabulae*, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1981)
- ☞ **Giovanni Stobeo**, *Anthologium* (ed. O. Hense and C. Wachsmuth, *Ioannis Stobaei anthologium*, Berlin, Weidmann, 1884- 1912)
- ☞ *Inscriptiones Graecae*, vol. II², *Attica*
- ☞ *Inscriptiones Graecae*, vol. XI, *Inscriptiones Deli* (ID)
- ☞ **Inni Omerici**, *Inno a Demetra*, (ed. T.W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes, *The Homeric hymns*, Clarendon Press, Oxford 1936²)

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

- ☞ **Isocrate**, *Busiride* (in *Isocrates, Volume III*, with an English translation by L. Van Hook, Cambridge-MA, Harvard University Press and London, W. Heinemann, 1986)
- ☞ **Licofrone**, *Alexandra* (ed. L. Mascialino, *Lycophronis Alexandra*, Leipzig, Teubner, 1964)
- ☞ **Luciano**, *Philopseudes* (ed. A. M. Harmon, *Lucian*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1921)
- ☞ **Omero**, *Iliade* (ed. T. W. Allen, *Homeri Ilias*, Clarendon Press, Oxford 1931)
- ☞ **Omero**, *Odissea* (ed. P. von der Mühl, *Homeri Odyssea*, Helbing & Lichtenhahn, Basel 1962)
- ☞ **Origene**, *Contro Celso* (ed. M. Borret, *Origène. Contre Celse*, Paris, Éditions du Cerf, 1967)
- ☞ **Parmenide**, *Περὶ φύσεως* (in H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Berlin, Weidmann, 1951⁶)
- ☞ **Pausania**, *Periegesi della Grecia* (ed. F. Spiro, *Pausaniae Graeciae descriptio*, Teubner, Leipzig 1903)
- ☞ **Pindaro**, *Olimpiche* (ed. H. Maehler, post B. Snell, *Pindari carmina cum fragmentis*, Leipzig, Teubner, 1971⁵)
- ☞ **Pindaro**, *Nemee* (ed. H. Maehler, post B. Snell, *Pindari carmina cum fragmentis*, Leipzig, Teubner, 1971⁵)

Bibliografia dei testi antichi e moderni

- ☞ **Platone**, *Cratilo* (ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1902)
- ☞ **Platone**, *Crizia* (ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. IV, Clarendon Press, Oxford 1902)
- ☞ **Platone**, *Fedone* (ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1900)
- ☞ **Platone**, *Fedro* (ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1901)
- ☞ **Platone**, *Gorgia* (ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. III, Clarendon Press, Oxford 1903)
- ☞ **Platone**, *Leggi* (ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. V, Clarendon Press, Oxford 1907)
- ☞ **Platone**, *Menesseno* (ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. III, Clarendon Press, Oxford 1902)
- ☞ **Platone**, *Politico* (ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1902)
- ☞ **Platone**, *Protagora* (ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. III, Clarendon Press, Oxford 1903)
- ☞ **Platone**, *Repubblica* (ed. J. Burnet, Reale tutti gli scritti. *Platonis opera*, vol. IV, Clarendon Press, Oxford 1902)
- ☞ **Platone**, *Simposio* (ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1901)
- ☞ **Platone**, *Sofista* (ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1900)

Platone e Plutarco.

Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

- ☞ **Platone**, *Timeo* (ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. IV, Clarendon Press, Oxford 1902)
- ☞ **Plutarco**, *Aquane ignis sit utilior* (ed. C. Hubert, *Plutarchi moralia*, vol. VI. 1., Leipzig, Teubner, 1954)
- ☞ **Plutarco**, *Amatorius* (ed. C. Hubert, *Plutarchi moralia*, vol. IV, Leipzig, Teubner, 1954)
- ☞ **Plutarco**, *De animae procreatione in Timaeo* (ed. C. Hubert, *Plutarchi moralia*, vol. VI. 1., Leipzig, Teubner, 1954)
- ☞ **Plutarco**, *De defectu oraculorum* (ed. W. Sieveking, *Plutarchi moralia*, vol. III, Leipzig, Teubner, 1929)
- ☞ **Plutarco**, *De genio Socratis* (ed. W. Sieveking, *Plutarchi moralia*, vol. III, Leipzig, Teubner, 1929)
- ☞ **Plutarco**, *De facie quae in orbe lunae apparet* (ed. M. Pohlenz, *Plutarchi moralia*, vol. V. 3, Leipzig, Teubner, 1960²)
- ☞ **Plutarco**, *De Iside et Osiride* (ed. W. Sieveking, *Plutarchi moralia*, vol. II. 3, Leipzig, Teubner, 1935)
- ☞ **Plutarco**, *De recta ratione audiendi*, (ed. F.C. Babbitt, *Plutarch's moralia*, vol. I, Cambridge MA, Harvard University Press, 1927)
- ☞ **Plutarco**, *De sollertia animalium* (ed. C. Hubert, *Plutarchi moralia*, vol. VI. 1. Leipzig, Teubner, 1954)

Bibliografia dei testi antichi e moderni

- ☞ **Plutarco**, *De superstitione* (ed. F. C. Babbitt, *Plutarch's moralia*, vol. II, Cambridge MA, Harvard University Press, 1928)
- ☞ **Plutarco**, *De vitando aere alieno* (ed. H. N. Fowler, *Plutarch's moralia*, vol. X, Cambridge MA, Harvard University Press, 1936)
- ☞ **Plutarco**, *Vita di Solone* (ed. K. Ziegler, *Plutarchi vitae parallelae*, vol. I.1, Leipzig, Teubner, 1969⁴)
- ☞ **Polibio**, *Storie* (ed. T. Büttner-Wobst, *Polybii historiae*, voll. I-IV, Teubner, Leipzig 1889- 1904)
- ☞ **Proclo**, *In Platonis Timaeum commentaria* (ed. E. Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, Leipzig, Teubner, 1903- 1906)
- ☞ **Procopio di Cesarea**, *Storia Segreta* (ed. G. Wirth, post J. Haury, *Procopii Caesariensis opera omnia*, vol. III, Teubner, Leipzig 1963)
- ☞ **Plutarco**, *De Pythiae Oraculis* (ed. W. Sieveking, *Plutarchi moralia*, vol. III, Teubner, Leipzig 1929)
- ☞ **Solone**, *Frammenti* (ed. M. L. West, *Iambi et elegi Graeci*, Oxford, Claredon Press, 1972)
- ☞ **Strabone**, *Geografia* (ed. A. Meineke, *Strabonis geographica*, Leipzig, Teubner, 1877)
- ☞ **Teognide**, *Elegie* (ed. D. Young, post E. Diehl, *Theognis*, Leipzig: Teubner, 1971²)

*Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride*

Edizioni commentate

(citate per il contributo del curatore)

- ☞ **Eschilo**, *Agamennone* (in *Eschilo, Agamennone Coefore Eumenidi*, a c. di D. Del Corno, Milano, Mondadori, 1995)
- ☞ **Esiodo**, *Teogonia*, con introduzione, traduzione e note di G. Arrighetti, Milano, BUR, 1984 (1999)
- ☞ **Platone**, *Gorgia*, a c. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2001
- ☞ **Platone**, *Protagora*, a c. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2001
- ☞ **Platone**, *Simposio* (a c. di G. Reale, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2001)
- ☞ **Platone**, *Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, a c. di E. Savino, Mondadori, Milano 1987
- ☞ **Platone**, *Platon. Timée; Critias - Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson; avec la collaboration de Michel Patillon pour la traduction*, Paris, GF-Flammarion, 1995

Bibliografia dei testi antichi e moderni

- ☞ **Platone**, *Platon. Timée; Critias. Texte établi et traduit par Albert Rivaud*, Paris, Les Belles Lettres, 1956
- ☞ **Platone**, *Timeo*, a c. di G. Lozza, Milano, Mondadori, 1994
- ☞ **Plutarco**, *De Iside et Osiride* (J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press, Cardiff 1970)
- ☞ **Plutarco**, *Iside e Osiride*, a c. di D. Del Corno, Milano, Adelphi, 1985
- ☞ **Plutarco**, *Vita di Solone*, a c. di M. Manfredini e L. Piccirilli, Milano, Lorenzo Valla, 1977 (1998)
- ☞ **Proclo**, *Proclus. Commentaire sur le Timée. Traduction et notes par A. J. Festugière*, Paris, Vrin, 1966

TESTI MODERNI

- ☞ **Abbagnano N.**, *Dizionario di Filosofia. Terza edizione aggiornata e ampliata da G. Fornero*, Torino, UTET, 1998
- ☞ **AA.VV.**, *Der Neue Pauly- Enzyklopädie der Antike: Altertum* (Ed. H. Cancick e H. Schneider), J. B. Metzler, Stuttgart- Weimar 1999, vol. VII
- ☞ **AA. VV.**, *Strutture formali dei "Moralia" di Plutarco : atti del 3. convegno plutarco : Palermo, 3-5 maggio*

Platone e Plutarco.

Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

1989, a c. di G. D'Ippolito e I. Gallo, Napoli, D'Auria,
1991

☞ **AA.VV.**, *The Cambridge History of Classical Literature*,
Cambridge, Cambridge University Press, 1985, tr. it.
La letteratura greca della Cambridge University, a c. di E.
Savino, Milano, Mondadori, 1989

☞ **AA. VV.**, *The Oxford Classical Dictionary*, edited by N.
G. L. Hammond and H. H. Scullard Oxford, Oxford
University Press, 1970², tr. it. **AA. VV.**, *Dizionario di
antichità classiche di Oxford*, a c. di M. Carpitella,
Roma, Edizioni Paoline, 1981

☞ **Adorno F.**, *Introduzione a Platone*, Bari, Laterza, 1978
(2008)

☞ **Bremmer J. N.**, *Effigies dei in Ancient Greece: Poseidon*
in D. Van der Plas, *Effigies dei. Essays on the History of
Religions*, Brill, Leiden 1987

☞ **Brisson L.**, *Einführung in die Philosophie des Mythos*,
vol.I: *Antike, Mittelalter und Reinassance*, Darmstadt,
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, tr. inglese di
C. Tihanyi, *How philosophers saved myths. Allegorical
interpretation and Classical mythology*, Chicago, The
University of Chicago Press, 2004 (dall' edizione
francese L. Brisson, *Introduction à la philosophie du*

Bibliografia dei testi antichi e moderni

mythe, vol. I: *Sauver les Mythes*, Paris, Vrin, 1966), pp. 20-21.

- ☞ **Burkert W.**, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin- Köln 1977, tr. it. di P. Pavanini, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Jaca Book, Milano 1984 (2003)
- ☞ **Buxton R.**, *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, tr. it. di T. Menegus, *La Grecia dell' Immaginario*, La Nuova Italia, Scandicci 1997
- ☞ **Casson L.**, *The ancient mariners. Mediterranean in ancient world*, New York, The Macmillan Company, 1959
- ☞ **Cordano F.**, *La geografia degli antichi*, Roma- Bari, Laterza, 1992
- ☞ **De Rachewiltz B. - Partini A. M.**, *Roma egizia. Culti, templi e divinità egizie nella Roma imperiale*, Roma, Mediterranee Edizioni, 1999, p. 47.
- ☞ **Del Corno D.**, *Letteratura greca*, Milano, Principato, 1995
- ☞ **Di Benedetto V.**, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Studi su Eschilo*, Einaudi, Torino 1978

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

- ☞ **Di Benedetto V.**, *Ulisse: conoscere o regnare?* in AA. VV., *Ulisse nel tempo. La metafora infinita*, a c. di. S. Nicosia, Padova, Marsilio ???
- ☞ **Dodds E. R.**, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, tr. it. di G. Lanata, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze, La Nuova Italia, 1970 (1997), pp. 37-38]
- ☞ **Farnell L. R.**, *The Cults of the Greek States*, Clarendon Press, Oxford 1896- 1909
- ☞ **Ferguson A. S.**, in *Hermetica: Testimonia. With Introduction, Addenda and Indices by A.S.Ferguson*, Whitefish, Kessinger Publishing Co., 1998
- ☞ **Ferrari F.**, *I miti di Platone*, Milano, BUR, 2006
- ☞ **Ferrari F.**, *Platone in Plutarco*, in AA. VV., *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarcheo. Pavia, 13-15 giugno 2002*, a c. di I. Gallo, Napoli, M. D'Auria, 2004
- ☞ **Ferrari F.**, *Platone, Tim. 35a1-6 in Plutarco, An. Procr. 1012b-c: citazione ed esegesi*, in *RhM* 1999, 142 (3-4), pp. 326- 339.
- ☞ **Friedländer P.**, *Platon*, Berlin-New York, Walter De Gruyter, 1964 (vol. I, II) e 1975 (vol. III), tr. it. di A. le Moli, *Platone*, Milano, Bompiani, 2004

Bibliografia dei testi antichi e moderni

- ☞ **Gaiser K.**, *La metafisica della storia in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1988 (1991)
- ☞ **Gentili B.**, *Poesia e pubblico nella Grecia antica: da Omero al V secolo*, Milano, Feltrinelli 2006
- ☞ **Grimal P.**, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Presses Universitaires de France, Paris 1979, tr. it. di P. A. Borgheggiani, *Enciclopedia della Mitologia*, a cura di C. Cordié, Garzanti, Milano 1990
- ☞ **Günthenke C.**, *Watching the Great Sea of Beauty: Thinking the Ancient Greek Mediterranean*, Princeton/Stanford Working Papers in Classics, Princeton 2006
- ☞ **Gwyn Griffiths J.**, *Atlantis and Egypt*, in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. XXXIV, n. 1, 1st Qtr., Stuttgart, Franz Steiner, 1985, pp. 3-28
- ☞ **Hamilton W.**, *The myth in Plutarch's 'De facie'*, in *Classical Quarterly* XXVIII [1934], pp. 24- 30
- ☞ **Havelock E. A.**, *Preface to Plato* Harvard University Press, Cambridge MA 1973, tr. it. di M. Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma- Bari 1983
- ☞ **Herter H.**, *Altes und Neues zu Platons Kritias*, in *Rheinisches Museum* 92, 1944, pp. 236- 65

Platone e Plutarco.
Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

- ☞ **Hopfner T.**, *Orient und griechische Philosophie in Beihefte zum alten Orient*, 4, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1925
- ☞ **Horden P. - Purcell N.**, *The Corrupting Sea: A Study on Mediterranean History* Blackwell, Oxford 2000
- ☞ **Huxley G. L.**, *Early Sparta*, London-Cambridge Mass., Faber and Faber, 1962, pp. 67-69.
- ☞ **Jones R. M.**, *The platonism of Plutarch and selected papers*, New York- London, Garland, 1980
- ☞ **Lesky A.**, *Thalatta: Der Weg der Griechen zum Meer*, R. M. Rohrer, Vienna 1947
- ☞ **Liddell H. G., Scott R., Jones H. S.**, *A Greek- English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1940
- ☞ **Lindenlauf A.**, *The sea as a place of no return in ancient Greece*, in *World Archaeology* 35 (pp. 416-33), 2003
- ☞ **Lloyd A. B.**, *Herodotus, Book II: Introduction*, Leiden, Brill, 1975
- ☞ **Monson S.**, *Remembering Pericles: The Political and Theoretical Import of Plato's Menexenus*, in *Political Theory*, vol. XXVI, n. 4 (Aug. 1998), pp. 489- 513.
- ☞ **Moreschini C.**, *Religione e filosofia in Plutarco*, in AA. VV., *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo. Ravello, 29- 31 maggio 1995*, a c. di I. Gallo, Napoli, M. D'Auria Editore, 1996, p. 32.

Bibliografia dei testi antichi e moderni

- ☞ **Musti D.**, *Storia Greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Laterza, Roma- Bari 1989
- ☞ **Nesselrath H. G.**, *Theopomps Meropis und Platon: Nachahmung und Parodie*, in *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 1 (1998), pp. 1-8
- ☞ **Nesselrath H. G.**, *Where the Lord of the Sea Grants Passage to Sailors through the Deep- Blue Mere No More: the Greeks and the Western Seas*, in *Greece & Rome* 52. 2 (2005), pp. 153- 171
- ☞ **Olshausen E.**, *sv "Meer"* in *Der Neue Pauly- Enzyklopädie der Antike: Altertum* (Ed. H. Cancick e H. Schneider), J. B. Metzler, Stuttgart- Weimar 1999, vol. VII, col. 1126- 7
- ☞ **Parker R.**, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1978 (1996)
- ☞ **Pinch G.**, *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford 2004
- ☞ **Reale G.**, *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e Pensiero, 1978 (1987)
- ☞ **Roscher W. H.**, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner , 1884- 1924, vol. II, pp. 379-92
- ☞ **Russell D. A.**, *Plutarch*, London, Duckworth, 1972

Platone e Plutarco.

Intrecci tematici tra il λόγος atlantico e il mito di Iside e Osiride

- ☞ **Sandbach F. H.**, *The Date of the Eclipse in Plutarch's "De Facie"*, in *Classical Quarterly* XXIII, 1 (1929), pp. 15-16.
- ☞ **Simms R. R.**, *Isis in Classical Athens* in *The Classical Journal* 84, 1988- 1989, pp. 216-221
- ☞ **Sutton D. F.**, *The satyrical drama in AA.VV.*, *The Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, vol. I, tr..it. *Il dramma satiresco*, in *La letteratura greca della Cambridge University*, a c. di E. Savino, Milano, Mondadori, 1989
- ☞ **Taylor A.E.**, *Plato: the man and his work*, London, Methuen, 1960, tr. it. di M. Corsi, *Platone: l'uomo e l'opera*, Firenze, La Nuova Italia, 1968
- ☞ **Taylor T.**, *The Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato*, London, Chthonios Book, 1988
- ☞ **Trabattoni F.**, *Platone*, Carocci, Roma 1998
- ☞ **Vermeule E.**, *Aspects of Death in Early Greek Arte and Poetry*, Berkeley, University of California Press, 1979
- ☞ **Vernant J.- P.**, *L' individu, la mort, l'amour*, Éditions Gallimard, Paris 1989, tr. it. di A. Ghilardotti, *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000
- ☞ **Vernant J.- P.**, *Mythe et société en Grèce ancienne. Religion grecque, religions antiques*, Paris, F. Maspero,

Bibliografia dei testi antichi e moderni

1974, 1976, tr. it. di P. Pasquino e L. Berrini Pajetta, *Mito e società nell'antica Grecia . Religione greca, religioni antiche*, Torino, Einaudi, 1981 e 2007

☞ **Vidal- Naquet P.**, *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, tr. it. di R. Di Donato, *Atlantide. Breve storia di un mito*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 25- 26.

☞ **Vidal- Naquet P.**, *Le Chasseur noir*, Paris 1983², p.335-360; tr. it. di F. Siriana, *Il cacciatore nero: forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo Greco antico*, Ed. Riuniti 1988

☞ **Wachsmuth D.**, *Pompimos ho daimon: Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, Privately Printed, Berlin 1967

☞ **Welliver W.**, *Character, plot and thought in Plato's Timaeus- Critias*, Leiden, Brill, 1977, pp. 59- 60

☞ **Ziegler, K.**, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, A. Druckemüller, 1949, tr. it. di M. R. Zancan Rinaldini, *Plutarco*, a c. di B. Zucchelli, Brescia, Paideia 1965