

Il mito escatologico di Tespesio costituisce la sezione finale del *De sera numinis vindicta* (563 B-568 A)¹, il dialogo in cui Plutarco si prefigge d'indagare, come annuncia lo stesso titolo, un problema davvero tormentoso, e in un'ultima analisi irresolubile: la misteriosa lentezza degli dèi nel colpire i criminali. Dimostrando di avere meditato a lungo l'argomento, il Cheroneese, intento a risolvere alcuni dubbi dei suoi interlocutori in merito, sostiene una fervente apologia delle possibili ragioni che stanno alla base del ritardo della punizione divina, e propone altresì un'originale giustificazione del principio dell'ereditarietà delle pene (movendo dall'apparente ingiustizia insita nell'operato degli dèi che talora, dopo aver trascurato d'infliggere le dovute punizioni ai malvagi, si accaniscono sui loro innocenti rampolli).

Nondimeno, come osserva Plutarco già nei primi paragrafi, rimane il fatto che è più facile per un ἄμουσος parlare di musica che per un mortale trattare dei δαμνῶνιὰ πράγματα (549 E). E così, al termine del proprio intervento 'filosofico', egli narra ai presenti l'arcana e straordinaria esperienza vissuta da Arideo-Tespesio di Soli.

Questi, dopo avere trascorso molti anni nel vizio, desiderando apprendere dall'oracolo di Anfilocco εἰ βέλτιον βιώσεται τὸν ἐπιλοιπὸν βίον (563 D), ottenne un misterioso responso: la sua condotta sarebbe mutata in meglio dopo la sua morte. Di lì a poco il malfattore cadde da un'altura e, pur non essendo visibile ferita alcuna sul suo corpo, morì. Al terzo giorno, mentre già si stavano apprestando i funerali, ritornò miracolosamente in vita, e da quel momento divenne l'uomo più integro, pio e leale che i Cilici avessero mai conosciuto. Ai più intimi amici svelò il segreto del suo inaspettato ravvedimento, dovuto a quanto era occorso al suo φρονοῦν durante il breve periodo in cui il suo corpo era rimasto esanime (563 D-E).

Infatti, la sua 'parte pensante'², immediatamente dopo l'incidente, si dipartì dal corpo e fu innalzata in un istante alle zone alte dell'atmosfera. Qui Tespesio esperì

¹ Il testo greco del *De sera numinis vindicta* verrà sempre citato secondo l'edizione teubneriana di M. Pohlenz (Lipsiae 1929). Ho anche tenuto conto dell'ed. Loeb a c. di Ph.H. De Lacy e B. Einarson (1959), e dell'ed. 'Budé' a c. di Y. Vernière (1974). Sono state anche utilizzate le seguenti traduzioni del *De sera*: Plutarque, *Des délais de la justice divine*, par G. Méautis, Lausanne 1935, 75 ss.; *Plutarch über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung*, von K. Ziegler, Zürich 1952, 170 ss.; R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, Paris 1964, 119 ss.; Plutarco, *Il demone di Socrate* (tr. e note di A. Aloni), *I ritardi della punizione divina* (tr. e note di G. Guidorizzi), Milano 1982, 127 ss. Per le abbreviazioni dei *Moralia*, cf. K. Ziegler, *Plutarco*, a c. di B. Zucchelli, Brescia 1965, 391-92.

² Preferisco tradurre così τὸ φρονοῦν (cioè il nucleo 'spirituale' distinto da ἄλλη ψυχὴ rimasta ancorata al corpo: cf. *ser. num. vind.* 564 C), anziché 'intelletto' o 'ragione', per evitare sia l'idea di una componente 'razionale' opposta ad un'altra dominata dagli istinti, sia l'idea di un 'elemento' immune da corruzione (come è il caso del νοῦς di *gen. Socr.* 591 E). Il φρονοῦν di Tespesio, infatti, ha sicuramente in sé i germi della corruttibilità, e quindi dell'irrazionalità: non si potrebbe comprendere, altrimenti, perché la sua guida lo distolga con tale veemenza dalle lusinghe del Lete (*ser. num. vind.* 566 A ὄθεν [sc. dal Lete] οὐδὲ διατρίβειν βουλόμενον

sensazioni di benessere eccezionale e mai provato, e al suo sguardo si offrono astri di strabiliante grandezza e luminosità, i cui raggi, dotati di una particolare energia, lo trasportavano velocemente in ogni luogo (563 E-F). Fra le molte meraviglie, assisté allo spettacolo delle anime dei morti risalenti dal basso, che si movevano con armonia proporzionata al loro grado di purezza (quelle dei virtuosi si slanciavano in linea retta verso l'empireo, quelle ancora in preda alle passioni roteavano su se stesse, inclinando ora verso il basso ora verso l'alto). Tra le anime beate, raggianti in una zona più elevata e pura, scorse anche quella di un suo parente, morto da tempo, destinato a divenirgli guida in quel viaggio ultraterreno (563 F-564 C).

Dopo avergli conferito il nuovo nome di Tespesio (che Arideo avrebbe portato da quel momento), il συγγενής-guida cominciò a illustrargli determinate conoscenze: la distinzione tra anime candide, perfettamente trasparenti, e anime variamente maculate al loro interno (564 D), la ferrea amministrazione della giustizia divina, affidata ad Adrastea e alle sue tremende servitrici Poiné, Dike ed Erinni, ognuna con specifiche mansioni (564 E-565 B), la relazione tra certi colori che contrassegnavano alcune anime imperfette e le colpe che avevano commesso in vita (565 B-C), la condanna alla ricaduta εἰς σώματα ζώων (565 D) per le anime riluttanti al bene e incapaci di cancellare le macchie prodotte dal vizio (*ibid.*). Tespesio venne quindi condotto a mirare dall'alto il fascinioso abisso del Lete, donde esalavano effluvi inebrianti che trascinavano le anime alla rinascita (565 E-566 A). Distolto di lì prima che il suo φρονοῦν potesse liquefarsi per il piacere, raggiunse poi il grande Cratere dei sogni, nel quale si riversavano diverse fiumane miscelate da tre demoni secondo certe proporzioni: esso corrispondeva all'ambiguo oracolo della Notte e della Luna, al quale un tempo era giunto pure Orfeo, che recò tuttavia agli uomini la falsa notizia che si sarebbe trattato dell'oracolo comune ad Apollo e alla Notte (566 A-C).

Nonostante i tentativi del suo congiunto, Tespesio non fu in grado di elevarsi alla contemplazione dell'oracolo apollineo, poiché ne fu abbagliato dal fulgore; poté soltanto percepire, a un livello più basso, alcuni vaticini della Sibilla che cantava sul volto della luna, quali l'eruzione del Vesuvio e la morte dell'imperatore Tito (566 C-E). I due (di lì a poco il solo Tespesio, dato che il suo maestro si dileguerà inspiegabilmente) si volsero quindi allo spettacolo delle varie punizioni inflitte ai malvagi. Tespesio si imbatté in amici, parenti e persino in suo padre, orribilmente sfigurato, e costretto dai torturatori a confessare il delitto di cui si era macchiato e che era riuscito ad occultare in terra (566 E-F). I dannati puniti con maggiore ferocia erano proprio coloro che in

εἶα τὸν Θεσπέσιον, ἀλλ' ἀφείλεκε βίαν, διδάσκων ἅμα καὶ λέγων ὡς ἐκτίηται καὶ ἀνυγραίνεται τὸ φρονοῦν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς, τὸ δ' ἄλογον καὶ σωματοειδὲς ἀρδόμενον καὶ σαρκούμενον ἐμποιεῖ τοῦ σώματος μνήμην, ἐκ δὲ τῆς μνήμης ἡμερον καὶ πόθον ἔλκοντα πρὸς γένεσιν κτλ.). Si aggiunga l'influsso nefasto e limitante della parte 'terrestre' dell'anima: in 566 D si legge infatti che ad impedire a Tespesio la contemplazione del fulgido Tripode celeste è τὸ ἐπιγεῖον τῆς ψυχῆς [...] τῷ σώματι προσσητημένον, il quale, stando a 564 C, funge appunto da ἀγκύριον.

vita erano riusciti a celare dietro un virtuoso semblante la loro turpitudine (567 A-B). Massacrate in modo raccapricciante erano poi le anime degli avidi, rese irricognoscibili da ripetute immersioni in stagni di metalli fusi. Ma la sorte più terribile spettava a quante, per i misfatti compiuti in vita, avevano arrecato sofferenze ai loro discendenti: infatti, ogni qual volta uno di questi ultimi perveniva nell'aldilà, si gettava furibondo all'inseguimento dell'avo colpevole, che, tosto ghermito dagli aguzzini, era trascinato a quelle pene alle quali vanamente credeva di essere ormai sfuggito (567 B-E).

Tespesio osservò infine le anime costrette da mostruosi fabbri a mutare forma in vista della reincarnazione: a chi venivano tolti arti, a chi invece aggiunti, a seconda del corpo che avrebbero dovuto assumere. Fra queste egli vide anche l'anima di Nerone, destinata dapprima ad entrare in una vipera, ma poi, per improvviso ripensamento degli dèi - grati all'imperatore per avere concesso la libertà alla Grecia - assegnata ad un animale canoro (rana o cigno?)³ delle paludi (567 E-568 A).

Mentre stava per distogliere lo sguardo da quella visione, Tespesio fu improvvisamente afferrato da una donna, mirabile τὸ εἶδος καὶ τὸ μέγεθος (568 A), intenzionata ad imprimergli con un bastoncino infocato un marchio, affinché ricordasse meglio ogni cosa: un'altra figura femminile però s'interpose, quand'ecco che, risucchiato da un violento soffio, Tespesio ricadde nuovamente nel corpo e tornò alla vita (*ibid.*).

* * *

Nell'esame degli eventuali modelli greci ai quali Plutarco, per l'elaborazione del fantastico racconto sopraesposto, avrebbe verosimilmente potuto rifarsi, s'impone anzitutto all'attenzione il celebre mito escatologico di Er, con cui si conclude la *Repubblica* di Platone (10.614 B-621 B)⁴. Si tratta di un precedente di notevole interesse, additato come principale termine di paragone per il mito di Tespesio, non solo da buona parte degli studiosi moderni⁵, ma anche da alcuni scoli plutarchei:

³ A questo proposito si veda, soprattutto, F.E. Brenk, *From rex to rana: Plutarch's treatment of Nero*, in *Il protagonismo nella storiografia classica*, Genova 1987, 121-42.

⁴ Per Platone mi baso per le prime due tetralogie su: *Platonis Opera*, t. I, rec. E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan, Oxonii 1995; per il resto, si è utilizzato: *Platonis Opera*, rec. I. Burnet, II-V, Oxonii 1901-1907.

⁵ Cf. B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque*, Paris 1920, 128; Méautis, 59-60; Ziegler, *Plutarco*, 254; Id. *Plutarch über Gott*, 37; Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque, Essai d'interprétation philosophique et religieuse des 'Moralia'*, Paris 1977, 96-99 e 109; I.P. Culiànu, *Inter lunam terrasque... Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco*, in *PERENNITAS, Studi in onore di A. Brelich*, Roma 1980, 152 e 171; Id., *Psychanodia I, A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden 1983, 45; Id., *Expériences de l'extase: extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Age*, Paris 1984, tr. it. *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Roma-Bari 1986, rist. 1989, 109 e 116; F.E. Brenk, *Lo scrittore silenzioso: giudaismo e cristianesimo in Plutarco*, in *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, a c. di I. Gallo, Napoli 1996, 253-55; R.M. Aguilar, *Elementos religiosos en los mitos de Plutarco*, in *Plutarco e la religione*, 286.

«Haud paucas enim notas X¹ F¹ (in his quoque gemelli) Y¹ J¹ C² in margine isdem verbis exhibent. [...] ad initium mythi haec praebent: διήγημα ὁμοιον τῷ ἐν τῷ τμαίῳ ἤρὸς τοῦ ἄρμενίου, in F vero m. recentior [Planude] subscribit: οὐκ ἔστιν οὐδόλως [*i.e.* οὐδ' ὄλως⁶] ἐν τμαίῳ διήγημα ᾧ σὺ τὸ παρὸν παρεικάζεις, ἐν πολιτείαις δέ, καὶ τούτων ἐν τῷ τέλει, unde X³ τῷ τμαίῳ in τῇ πολιτείᾳ πλάτωνος corrigib⁷».

Varie - e significative - analogie inducono a ritenere che Plutarco, filosofo *platonico*, abbia imitato per molti aspetti il noto finale della *Repubblica*.

È nostra intenzione, in primo luogo, segnalare una serie di istruttive affinità tra i due singolari brani.

- a) Come il mito di Er è di provenienza micrasiatica (*R.* 614 B Ἡρὸς [...] τὸ γένος Παμφύλου), così Tespesio è di *Soli* (*ser. num. vind.* 563 B) e le sue avventure furono note a Plutarco attraverso il grammatico Protogene di *Tarso*.
- b) Entrambi i personaggi, mentre i rispettivi corpi giacciono apparentemente privi di vita (*R.* 614 B / *ser. num. vind.* 563 D) - ma in stato di perfetta integrità (*R., ibid.* ὑγιῆς μὲν ἀνηρέθη / *ser. num. vind., ibid.* οὐ γενομένου τραύματος) -, godono di un'inaspettata esperienza di ἔκστασις psichica e, migrati in una dimensione nuova e misteriosa (benché, come si vedrà, con caratteristiche assai diverse nell'uno e nell'altro mito), hanno modo di contemplare e apprendere ciò che attende le anime dopo la morte (*R.* 614 C ss. / *ser. num. vind.* 563 F ss.).
- c) Comune ai due miti è che il protagonista del viaggio estatico debba annunziare ai viventi quanto conosciuto nell'aldilà. Il concetto, chiaramente evidenziato in Platone (*R.* 614 D ἑαυτοῦ δὲ προσελθόντος εἰπεῖν ὅτι δέοι αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ καὶ διακελεύοιτό οἱ ἀκούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ e *infra* 621 B αὐτὸς δὲ τοῦ μὲν ὕδατος [*sc.* dell'*Amelete*] κωλυθῆναι πιεῖν), sembra ben ammissibile anche nel *De sera*, stando a due luoghi del racconto di Tespesio: *ser. num. vind.* 567 A ὡς ἀνάγκην οὔσαν οὕτω διεξελθεῖν, che si potrebbe tradurre 'poiché era necessario che lui in questo modo [ossia spinto in avanti per vedere] potesse narrare dettagliatamente [quanto veduto]⁸; e 568 A δεῦρο δὴ [...] οὔτος, ὅπως ἕκαστα μᾶλλον μνημονεύσης⁹.

⁶ Cf. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. by G.W.H. Lampe, Oxford 1961, s.v. *οὐδόλως.

⁷ Così M. Pohlenz, *Plutarchi Moralia*, III, p. XII, n. 1.

⁸ Nondimeno, per l'interpretazione che proponiamo, ci si aspetterebbe ταῦτα in luogo di οὕτω ovvero un complemento oggetto con διεξελθεῖν. Il verbo (e, di conseguenza, il passo) è tuttavia reso in modo diverso dagli studiosi, che non attribuiscono a διεξέρχομαι un valore traslato: «comme s'il était nécessaire de passer par là» (Méautis); «da es ihm verhängt sei, diesen Weg zu Ende zu gehen» (Ziegler); «giving him to understand that he was under compulsion to pass that way» (De Lacy-Einarson); «comme s'il y avait pour lui nécessité de passer par là» (Flacelière);

- d) Nei due rispettivi oltretomba è operata una distinzione tra anime malvagie suscettibili di miglioramento - per le quali è prevista, dopo un periodo di catarsi, la possibilità di redenzione ¹⁰, e anime irrimediabilmente dannate, che nel mito platonico precipiteranno nel Tartaro (R. 616 A εἰς τὸν Τάρταρον ἔμπεσοῦμενοι), in quello plutarcheo sono crudelmente inabissate dalla Erinni εἰς τὸ ἄρρητον καὶ ἀόρατον (*ser. num. vind.* 565 A).
- e) L'Ade è il luogo in cui è impossibile sottrarsi ad una valutazione oggettiva e trasparente del proprio operato. Le anime vengono letteralmente messe a nudo in tutta la loro corruzione. Il tema, pur sviluppato con maggiore ampiezza nel *De sera* (565 A-B; 566 E ss.), trova tuttavia nel mito di Er un riscontro degno di nota: si confronti infatti R. 615 E-616 A (τὸν δὲ Ἄρδιαῖον καὶ ἄλλους [...] καταβαλόντες καὶ ἐκδείραντες [...] τοῖς αἰετοῖσι σημαίνοντες ὧν ἕνεκά τε καὶ ὅτι εἰς τὸν Τάρταρον ἔμπεσοῦμενοι ἄγοντο) con *ser. num. vind.* 567 B ἐνίους δ' ἀναδέροντες αὐτῶν καὶ ἀναπτύσσοντες ἀπεδείκνυσαν ὑπούλους καὶ ποικίλους, ἐν τῷ λογιστικῷ καὶ κυρίῳ τὴν μοχθηρίαν ἔχοντας¹¹.
- f) Analogamente a Platone (si consideri il caso di Ardieo, il despota torturato e trascinato nel Tartaro da orrendi demoni: R. 615 E-616 A), Plutarco non manca di rappresentare nel *De sera* (567 E) il supplizio di un tiranno (Nerone)¹². E come gli aguzzini di Ardieo e dei suoi consimili sono detti διάπυροι ἰδεῖν (R. 615 E), così l'anima di Nerone appare διαπεπαρμένην ἥλοις διαπύροις (*ser. num. vind.*, l. c.).
- g) Sia Er (R. 617 D ss.) sia Tespesio (*ser. num. vind.* 567 E-568 A) furono spettatori del processo di reincarnazione di molte anime.
- h) Alcune illustri figure mitologiche vedute da Er, quali Orfeo e Tamiri, scelgono di reincarnarsi, rispettivamente, in un cigno e in un usignolo, uccelli canori (R. 620 A). Similmente, Tespesio udrà che Nerone verrà tramutato, per volontà

«qui [sc. d'autres personnages affreux à voir] l'entraînaient de force vers la sortie» (?) (Vernière); «come se per lui fosse stabilito di passare attraverso tutte queste cose» (Guidorizzi). Ciò nonostante, alla base di questa ἀνάγκη sembra esservi in ogni caso l'idea della 'missione'.

⁹ Cf. supra, 305.

¹⁰ Nel mito di Er, i dannati ritenuti passibili di guarigione sono costretti a subire un ciclo millenario di pene infernali, al termine delle quali sarà data loro la facoltà di scegliere, nell'aldilà, in quale vita reincarnarsi (R. 614 D-615 C; 617 D ss.); nel *De sera*, gli espanti appartenenti alla medesima categoria otterranno la piena purificazione a séguito della severa δικαίωσις di Dike (564 E-565 B).

¹¹ Ciò nonostante, è verosimile che Plutarco, per l'idea di 'nudità' dell'anima, abbia compulsato pure altri passi platonici: cf., ad es., R. 9.577 B; *Cra.* 403 B; *Grg.* 523 A-524 A.

¹² Non sarà altresì superfluo rammentare che la sezione dialogica del *De sera* riflette (cf. 555 B-C), pur con una sua intrinseca originalità, il motivo platonico del rimorso che rode continuamente il cuore del tiranno (R. 9.576 B ss.). È d'altra parte vero che, a differenza dell'opuscolo plutarcheo, la denigrazione del tiranno, massimo esempio di iniquità, riveste un'importanza davvero centrale nella *Repubblica* (si leggano 8.565 A-569 C e l'intero libro IX).

degli dèi, in un ῥδικόν τι[...] περὶ ἔλη και λίμνας ζῶον (*ser. num. vind. 567 F*).

- i) Sia l'acqua del fiume Amelete (che scorre nella piana del *Lete*) in *R. 621 A-B*, sia il fascinioso χάσμα del *Lete* in *ser. num. vind. 565 E-566 A* costituiscono fonti di oblio dei misteri dell'aldilà; in un caso e nell'altro, inoltre, l'acquisizione di quest'oblio prelude alla ricaduta delle anime nei corpi.
- l) In entrambi i miti figura il δαίμων destinato a svolgere la funzione di ispiratore/guida dell'anima assegnatagli (*R. 617 E; 620 D-E / ser. num. vind. 564 F*).
- m) Er trascura di riferire la totalità dei meravigliosi spettacoli veduti dalle anime beate (*R. 615 A τὰς δ' αὐτὸν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εὐπαθείας διηγείσθαι και θεὰς ἀμηχάνους τὸ κάλλος. τὰ μὲν οὖν πολλὰ [...] πολλοῦ χρόνου διηγῆσασθαι*): analogamente Tespesio tralascerà la menzione dei πλεῖστα τῶν θεαμάτων da lui stesso goduti all'inizio del 'viaggio' (*ser. num. vind. 563 F*)¹³.
- n) Il ritorno dell'anima nel corpo, sia nella vicenda di Er sia in quella di Tespesio, avviene proprio durante la celebrazione delle esequie; inoltre, in entrambi i casi, ciò è ripetuto al principio e alla fine del racconto mitico (*R. 614 B μέλλων θάπτεσθαι [...] ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενος ἀνεβίω* e *621 B ἀναβλέψας ἰδεῖν [...] αὐτὸν κείμενον ἐπὶ τῇ πυρᾷ / ser. num. vind. 563 D περὶ τὰς ταφὰς αὐτὰς ἀνήνεγκε* e *568 A ἀναβλέψαι σχεδὸν ἐπ' αὐτοῦ τοῦ μνήματος*).
- o) Sottolineiamo, infine, alcune interessanti riprese lessicali del testo platonico, che si aggiungono ai tre esempi già segnalati ai punti e, f, n:
 - 1) *R. 615 E τούς μὲν [sc. i malvagi che, non ancora puniti a dovere, tentano di uscire dagli Inferi] διαλαβόντες ἦγον [sc. i feroci guardiani] / ser. num. vind. 565 A τοῦτον ἢ Δίκη διαλαβοῦσα κτλ.*¹⁴

¹³ Cf. *def. orac. 422 C* ὄψιν δὲ τούτων και θεάν ψυχαῖς ἀνθρωπίναις ἀπαξ ἐν ἔτει μυρίοις ὑπάρχειν, ἂν γ' εὐ βιώσωσι και τῶν ἐνταῦθα τελετῶν τὰς ἀρίστας ἐκείνης ὄνειρον εἶναι τῆς ἐποπτείας και τελετῆς και τούς λόγους ἀναμνήσεως ἔνεκα τῶν ἐκεῖ φιλοσοφεῖσθαι καλῶν ἢ μάτην περαινέσθαι. 'ταῦτ', ἔφη, 'περὶ τούτων μυθολογοῦντος ἤκουον ἀτεχνῶς καθάπερ ἐν τελετῇ και μυήσει, μηδεμίαν ἀπόδειξιν τοῦ λόγου μηδὲ πίστιν ἐπιφέροντος'.

¹⁴ È probabile che Plutarco riecheggi proprio questo passo del mito di Er, dato che in entrambi i casi ci troviamo di fronte a peccatori sanabili sì, ma destinati ad espiare ancora per un certo tempo le loro colpe. Sono infatti dell'avviso che si possa evincere dal testo platonico una distinzione tra la categoria di coloro che sono semplicemente afferrati e portati via (*R. 615 E τούς μὲν διαλαβόν-τες ἦγον*) dagli sgherri infernali, e quella dei dannati brutalmente suppliziati e poi tratti nel Tartaro, luogo dell'eterna perdizione (*615 E-616 A τὸν δὲ Ἄρδιατον και ἄλλους συμποδίσαντες χεῖρας κτλ.*): i primi parrebbero appartenere al gruppo di quanti tentano soltanto di salire dall'Ade troppo in anticipo (cf. *615 E τις [...] μὴ ἱκανῶς δεδωκώς δίκην ἐπιχειροῖ ἀνέειναι*), i secondi saranno inequivocabilmente da ascrivere alla schiera degli irrecuperabili (*ibid. τις τῶν οὕτως ἀνιάτως ἐχόντων εἰς πονηρίαν*). Con questa lettura sembrerebbe concordare U.E. Paoli (Platone, *La Repubblica*, Passi scelti e annotati, con introduzione e sommaria esposizione del dialogo a cura di U.E. P., Firenze 1933², 113, n. ad

- 2) R. 614 D ἐκ μὲν τοῦ ἀνιέναι ἐκ τῆς γῆς μεστὰς [sc. τὰς ψυχὰς] αὐχμοῦ τε καὶ κόνεως / ser. num. vind. 566 E-F τὸν πατέρα [...] οὐλῶν μεστὸν ἀναδυόμενον.
- 3) R. 617 B-C καθημένας πέριξ δι' ἴσου τρεῖς [...] Μοίρας / ser. num. vind. 566 B τρεῖς δαίμονας ὁμοῦ καθημένους ἐν σχήματι τριγώνου πρὸς ἀλλήλους.
- 4) R. 621 B ἐξαιφνης ἀναβλέψας ἰδεῖν / ser. num. vind. 568 A ἐξαιφνης σπασθέντα πνεύματι νεανικῶ [...] τῷ σώματι προσπρᾶσθαι καὶ ἀναβλέψαι κτλ.

* * *

Se queste indubbie - e considerevoli - concordanze del mito di Tespesio con il finale della *Repubblica* testimoniano, ancora una volta, quanto sia stato cospicuo l'influsso esercitato dall'opera di Platone sul *corpus* plutarco¹⁵, spicca tuttavia l'estro innovativo con cui Plutarco, nel descrivere la straordinaria esperienza del Cilicio, seppe utilizzare alcuni nomi o figure presenti nel mito di Er. Richiameremo alcuni esempi al riguardo, allo scopo di mettere in luce come il Cheroneese, lungi dal potersi stimare soltanto un compilatore di materiali svariati attinti dal modello platonico, riveli pure un innegabile talento creativo.

In *primis*, rammenteremo il caso di Ἄρδιαιός (ser. num. vind. 564 C), il nome natale del Cilicio, 'ribattezzato' Θεσπέσιος dal parente incontrato nell'aldilà¹⁶. Secondo la Vernière¹⁷, la forma Ἄρδιαιός - tramandata da tutti i codici e mantenuta dal Pohlenz e da De Lacy-Einarson -, variante fonetica del noto nome macedone Ἄρδιαιός sarebbe da considerarsi *lectio facilior* che corrompe l'originario Ἄρδιαίος, giustificato invece dall'omonimia del tiranno della *Repubblica* (da vedersi come «fâcheux parrain» del dissoluto abitante di Soli).

Premettiamo che il richiamo alla *Repubblica*, legittimo e doveroso per i motivi che si vedranno, non comporta comunque, necessariamente, una correzione 'normalizzante'

loc.): «in τούς μὲν vanno forse intesi quelli che tentavano di uscire prima del tempo». Diversamente, l'Adam, nel suo magistrale commento alla *Repubblica* (*The Republic of Plato*, ed. with critical notes, comm. and app. by J. A., Cambridge 1963², II, 439, n. *ad loc.*), considera parimenti destinati al Tartaro gli uni e gli altri: «Some malefactors they seized in this forcible way and marched off direct to Tartarus (see on 616 A): others, and among them Ardiaeus, they tortured first, and utilised as παραδείγματα». Tuttavia, è apprezzabile che egli non manchi di rilevare la significativa ripresa plutarca: «It may be noted that the reading διαλαβόντες is confirmed by Plutarch's imitation τοῦτον ἢ Δίκη διαλαβοῦσα (*de ser. num. vind. 565 A*)».

¹⁵ Per una rapida ma esauriente panoramica (soprattutto sul piano quantitativo) delle citazioni, allusioni e reminiscenze platoniche presso Plutarco, cf. Ziegler, *Plutarco*, 141-43.

¹⁶ Cf. ser. num. vind. 564 C ἀλλ' ἐκείνην [sc. la ψυχὴ del parente] προσαγαγοῦσαν ἐγγὺς εἶπεῖν 'χαίρε, Θεσπέσιε.' θαυμάσαντος δ' αὐτοῦ καὶ φήσαντος ὡς οὐ Θεσπέσιος ἀλλ' Ἄρδιαιός ἐστι, 'πρότερόν γε' φάναι, 'τό δ' ἀπὸ τοῦδε Θεσπέσιος'.

¹⁷ Vernière, 218, n. 5 alla p. 164.

di Ἀριδαῖος in Ἀρδιαῖος. Com'è stato già messo in luce¹⁸, il nome Ἀριδαῖος non si trova soltanto nel *De sera*, ma compare anche in autori tardi, e proprio dove è menzionato il tiranno del mito di Er¹⁹: ivi il malvagio despota panfilio è chiamato Ἀριδαῖος anziché Ἀρδιαῖος (come si legge in Platone). È possibile dunque pensare alla persistenza di una tradizione o fallace o parallela per Platone, o forse più semplicemente a occasionali confusioni, nate verosimilmente dalla sovrapposizione al nome platonico originario del più comune Ἀρ(ρ)ιδαῖος, nome macedone che - si noti bene - Plutarco stesso utilizza, ad esempio, in *Alex.* 10, 1 (dove indica il nome di un figlio di Filippo)²⁰.

Riflettendo sulle possibili ragioni di una ripresa, da parte di Plutarco, del nome del tiranno di R. 615 C, si giunge abbastanza facilmente alla conclusione che il nome *Arideo*, legato alla fase 'dissoluta' della vita del Cilicio, in cui domina una condotta moralmente biasimevole, può ben spiegare, tutto sommato, il richiamo a una figura totalmente negativa come il tiranno panfilio²¹. Ma la ripresa plutarchea non è così banale come si potrebbe credere a prima vista; essa conferisce felicemente rilievo alla fortunata vicenda di Tespesio: laddove il tiranno, infatti, è destinato a un'eternità di disperazione e tormenti (viene precipitato nel Tartaro come τὺς τῶν οὐτως ἀνάτως ἐχόντων εἰς πονηρίαν: *ibid.*, 615 E), all'opposto, per una pur incomprensibile decisione degli dèi, Tespesio è condotto a ravvedersi e mutare vita attraverso un'esperienza conoscitiva eccezionale. Il disegno di salvezza di cui è oggetto il Cilicio e il modo straordinario con cui esso si realizza contrastano fortemente con la sorte di Arideo, del quale Er sente dire: Οὐχ ἦκει [...] οὐδ' ἄν ἦξει δεῦρο (*ibid.*, 615 D)²².

Un'altra analogia soltanto blanda è rappresentata dal motivo della metempsirosi: non essendovi affinità sulle modalità con cui quest'ultima si attua, il richiamo a Platone nel *De sera* è limitato in realtà al puro tema, in sé e per sé.

¹⁸ De Lacy-Einarson, 173, n. c; F.E. Brenk, *In Mist appalled, Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden 1977, 137, n. 29; Cuianu, *Inter lunam*, 163, n. 74.

¹⁹ Cf. Clem. Al. *Strom.* 5.14.90.4 Boulluec; Ps. *Just. coh. Gr.* 27.1.7; 27.2.19; 27.3.32 Marcovich (quest'opera è databile probabilmente al III sec. d.C. secondo A. Wartelle: *Saint Justin, Apologies*, par A. W., Paris 1987, 26); Eus. *PE* 13.13.5 (669 d) des Places.

²⁰ È altresì degno di nota che il Cheroneese, in *quaest. conv.* 9.5.740 B, ritenga il panfilio Er figlio di Armonio anziché di Armenio, come si legge nei mss. della *Repubblica* (R. 614 B Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου). A prima vista, si potrebbe pensare che Plutarco, il quale ivi si avvale con profitto dei nomi Armonio ed Er in virtù del loro presunto valore etimologico (cf. *quaest. conv.* 740 B-C), abbia operato una voluta deformazione del nome trådito. Ma apprendiamo da Proclo (*in R.* II, p. 110, 11-14 Kroll) che vi era chi soleva leggere proprio Armonio in luogo di Armenio.

²¹ Si ricordi tuttavia che vi sono alcune ovvie differenze, come ad esempio il fatto che il tiranno ebbe una grave responsabilità nei confronti della comunità che governava, e per quanto ne sappiamo, prosperò sino alla fine tra le sue nefandezze, laddove Tespesio ci viene presentato solamente come un privato cittadino finito, a causa della suo vizioso comportamento, in rovina.

²² Questo contrasto è stato accennato anche da Cuianu, *Psychanodia I*, 45.

Nella *Repubblica*, infatti, vige la possibilità che le anime scelgano quale corpo dovrà ospitarle nella prossima vita: dopo che ciascuna ha raccolto il κλήρος caduto accanto ad essa (e che corrisponde al numero d'ordine secondo cui avverrà la scelta), vengono posti innanzi a tutte dei βίων παραδείγματα (618 A), affinché ognuna possa liberamente decidere quale sia il modello ad essa più consono.

Nel *De sera*, invece, i ben tre casi - peraltro visibilmente dissimili tra loro - in cui è data immagine alla reincarnazione non contemplano alcunché di analogo: nel primo (565 D), sono le anime inette al θεωρεῖν che tendono *naturalmente* a tornare in un corpo; nel secondo (566 A) è la brama di piaceri fisici, ingenerata dalle lusinghe del Lete, a trascinare l'anima alla rinascita; nel terzo (567 E-F), le anime sono piegate a forza e condotte a mutar forma, per divenire animali di vario genere, da mostruosi 'operai specializzati'.

Anche il plutarcheo χάσμα del Lete (*ser. num. vind.* 565 E ss.), ancorché condivide con il τῆς Λήθης πεδίων platonico (*R.* 621 A) una caratteristica rilevante, ossia l'oblio delle verità supreme che precede la rinascita nei corpi (cf. supra, nell'elenco delle 'analogie'), mantiene essenzialmente una sua autonomia rispetto al passo succitato del mito di Er. In Plutarco, sia per quanto attiene alla connotazione 'fisica' del luogo detto Lete, sia per le modalità affatto peculiari con cui riaffiora nelle anime la τοῦ σώματος μνήμη (*ser. num. vind.* 566 A), ci troviamo di fronte ad un quadro ben diverso: infatti, nel *De sera* le anime sopraggiungono all'altezza di una vasta voragine che offre allettamenti senza pari, e subiscono inavvertitamente la liquefazione del φρονουῦν; il che comporta il progressivo oblio delle visioni celesti preliminare alla reincarnazione. Non solo. Il χάσμα è anche 'porta' di accesso al cielo attraverso cui Dioniso ascese fra gli dèi e, in un secondo momento, condusse pure sua madre Semele al mondo dei numi. Un contesto del tutto estraneo, dunque, a Pl. *R.* 621 A, in cui, tra l'altro, concorre una 'necessità' esterna e inesorabile a motivare la metempsirosi: è *necessario* che l'oblio sia acquisito da tutte le anime (μέτρον μὲν οὖν τι τοῦ ὕδατος πᾶσιν ἀναγκαῖον εἶναι πειν)²³.

23 Rileva a questo proposito la Vernière (*Le Léthé de Plutarque*, REA 66, 1964, 23): «Débarrassons-nous des réminiscences faciles: ce n'est pas la "plaine d'oubli" de la République (621 a-b) où coule la rivière Amélès; ce n'est pas le fleuve virgilien où les âmes boivent "les longs oublis" [Verg. *Aen.* 6.748-751]. C'est une sorte de cheminée qui s'ouvre dans la voûte solide du ciel et plonge vers la terre». Può essere parzialmente utile il richiamo ad un altro passo del mito di Er, ossia *R.* 614 C-E, dove è esposto, in un quadro di simmetriche e logiche corrispondenze, come i due χάσματα che salgono al mondo iperuranio (al quale si elevano, attraverso uno di essi, le anime giudicate meritevoli di tale ricompensa, e dal quale discendono, attraverso l'altro, le anime che hanno terminato il loro periodo di beatitudine) siano antistanti ad altri due, che raggiungono al contrario la terra (da uno di essi risalgono le anime che espiarono le millenarie pene infernali, lungo l'altro invece precipitano nell'Ade quante ne furono giudicate degne). Tuttavia, nel nostro caso, nel baratro leteo precipiteranno le anime in procinto di reincarnarsi, non quelle destinate all'Ade, come in Platone (*l. c.*). È vero che, d'altra parte, nell'espressione κάτω διήκων con cui Plutarco specifica il sintagma χάσμα μέγα (*ser. num.*

Un quarto possibile 'riuso' di un precedente platonico è costituito dal caso di Ananke. Platone, nel mito di Er (*R.* 617 C), fa di Ananke la madre delle Moire, sulle ginocchia della quale si volge il fuso attraverso cui avvengono tutti i moti circolari (e il fuso corrisponde all'asse dell'universo²⁴). Nel *De sera*, invece, Ananke è moglie di Zeus e madre di Adrastea, ossia della suprema vindice di tutte le ingiustizie (564 E Ἀδράστεια μὲν, Ἀνάγκης καὶ Διὸς θυγάτηρ, ἐπὶ πᾶσι τιμωρὸς ἀνωτάτω τέακται τοῖς ἀδικήμασι). Si tratta di una figura tutt'altro che irrilevante, essendo la genitrice di colei (Adrastea) alle cui dipendenze operano le punitrici di tutte le colpe umane. Tuttavia, le differenze risaltano palesemente, e la relativa importanza di cui gode Ananke nel *De sera* è difficilmente paragonabile alla centralità assoluta dell'Ananke platonica²⁵.

Infine, richiameremo all'attenzione alcuni possibili riusi o reminiscenze (più o meno conscie) del mito della *Repubblica*, che, per certi versi, parrebbero adombrare un'opposizione di immagini tra i due racconti: ci limiteremo a segnalarle, senza escludere la possibilità che si tratti soltanto di una nostra suggestione.

Il primo è il caso dell'ἄτρακτος di Ananke (*R.* 616 C), il quale simboleggia, come già ricordato, l'Asse del Mondo, il perno attorno a cui si volgono *in armonia* le sfere celesti. Ora, anche nel *De sera* (564 A) compare il fuso, ma come termine di paragone del moto affatto scoordinato delle anime ancora in preda alle passioni (τὰς δ' ὥσπερ οἱ ἄτρακτοι περιστρεφόμενας [...] κύκλω)²⁶.

Come secondo esempio proponiamo il contrasto tra l'immagine platonica delle anime che, in procinto di reincarnarsi, si disperdono in *alto* come stelle cadenti (*R.* 621 B φέρεσθαι ἄνω εἰς τὴν γένεσιν, ἄττοντας ὥσπερ ἀστέρας)²⁷, e il tendere verso il *basso* delle anime che sopra il χάσμα leteo sono prossime alla rinascita (*ser.*

vind. 565 E), si potrebbe scorgere un'allusione a *Pl. R.* 614 C: traducendo, infatti, κάτω διήκων con 'che si estendeva verso il basso', si potrebbe ottenere una precisazione importante, dato che nel mito di Er (*R.*, *l. c.*) ai due χάσματα 'terrestri' se ne contrappongono altri due che salgono paralleli nel cielo.

²⁴ Cf. *Sud.* A 1830 Adler: Ἀνάγκης ἄτρακτον τὸν ἄξονα λέγει.

²⁵ Merita ad ogni modo di essere riportata la curiosa notizia di uno scolio platonico, che chiosa *R.* 5.451 A προσκυνῶ δὲ Ἀδράστειαν: in esso leggiamo che le Moire sono figlie di Ananke (è evidente la citazione di *R.* 10.617 C) e che un altro nome di Atropo è Adrastea. È l'unica testimonianza, oltre al *De sera*, che consideri Ananke madre di Adrastea. Si potrebbe pensare al *De sera* come possibile fonte dello scolio, o, con maggiori probabilità, che Plutarco e lo Scoliaсте risalcano a una fonte comune.

²⁶ La similitudine ricorre pure nel mito escatologico di Timarco: cf. *gen. Socr.* 592 A ἐνίους δὲ τοῖς κλωθόμενοις ἀτράκτους ὁμοίως ἔλικα τεταραγμένην καὶ ἀνώμαλον ἔλκοντας, οὐ δυναμένους καταστῆσαι τὴν κίνησιν ἐπ' εὐθείας.

²⁷ Secondo l'Adam (II, 462, n. ad ἄνω), «It follows that the souls just before their reincarnation are underground: see on Ἀνάγκης γόναιον 617 B and διὰ καύματος 621 A and *Virg. Aen.* VI 748 ff. Has omnis / Lethaem ad fluvium deus evocat agmine magno: / Scilicet immemores supera ut convexa revisant, / Rursus et incipient in corpora velle reverti».

num. vind. 566 A πρὸς γένεσιν, ἦν οὕτως ὠνομάσθαι, νεύσιν ἐπὶ γῆν οὔσαν κτλ.).

Infine, citeremo una curiosa opposizione (ma forse non voluta), basata sull'utilizzo del medesimo verbo (κωλύω). In Pl. R. 621 B si legge che ad Er si *impedisce* di bere l'acqua dell'Amelete, cosicché egli possa ricordare ogni cosa (αὐτὸς δὲ τοῦ μὲν ὕδατος κωλυθῆναι πιεῖν); nel *De sera*, egualmente alla fine del mito, compare una donna che vuole *impedire*, invece, che un'altra donna possa conferire a Tespesio un marchio atto a fargli rammentare meglio ogni cosa (568 A ἐτέραν δὲ κωλύειν κτλ.).

* * *

Le citazioni del mito platonico finora messe in luce, siano esse puntuali riprese di quest'ultimo oppure allusioni dietro cui si delinea un soggetto nuovo, concorrono senza dubbio a confermare la posizione di rilievo del finale della *Repubblica* tra i precedenti letterari di cui si servì il Cheroneese.

Nondimeno, numerosi fattori differenzianti di indubbia importanza mettono in guardia dal concludere *tout court* che il mito di Er costituisca proprio il modello 'generatore' di quello di Tespesio.

Cominceremo, anzitutto, col rilevare che molti temi - fondamentali - del mito plutarcheo non compaiono affatto nella *Repubblica*: si pensi, ad esempio, ai vari movimenti delle anime, differenziati a seconda del loro grado di purezza (*ser. num. vind. 564 A-B*); alla distinzione tra anime candide e anime screziate e maculate (564 D); agli specifici ruoli delle inflessibili ὑπουργοί di Adrastea (564 E ss.); all'abbinamento di un particolare colore delle anime a una determinata colpa (565 B-C)²⁸; alle tentazioni in agguato presso il baratro del Lete (565 E ss.); al Cratere dei sogni (566 A-C); all'oracolo celeste di Apollo e alla Sibilla che vaticina dal volto lunare (566 C-E)... Viceversa, alcuni temi del mito di Er, e di centrale rilievo, non sono punto richiamati nel racconto di Tespesio: basti pensare al λευμών, sito tra i due χάσματα 'celesti' e i due 'terrestri', e che corrisponde al τόπος δαμόνιος ove sono giudicate le anime (R. 614 C ss.); oppure al simbolismo cosmico della colonna di luce, del fuso di Ananke, degli otto fusaioli, delle Sirene e delle Moire (616 B ss.).

Inoltre, rileviamo vari tratti differenzianti tra le due figure dei protagonisti, unitamente alle loro rispettive vicende²⁹.

²⁸ Si tratta di un tema di particolare interesse e, per quanto ne sappiamo, affatto originale. E se anche nel mito di Er compare il simbolismo dei colori - in R. 617 A, il «giro del labbro» (tr. Gabrieli) di ciascun fusaiolo ha un suo specifico colore -, esso si colloca tuttavia in un contesto del tutto diverso, quello cosmologico. Peraltro, nessuno dei colori di questo passo platonico si ritrova nel luogo testé citato del *De sera*.

²⁹ 1) Della vita di Er precedente e posteriore all'esperienza dell'ἔκστασις, non sappiamo nulla; dettagliate notizie, invece, ci sono offerte riguardo al personaggio di Tespesio, un autentico criminale (*ser. num. vind. 563 C* οὐδενὸς οὖν ἀπεχόμενος αἰσχροῦ φέρωντος εἰς

Un altro curioso aspetto, condiviso invece con i miti del *De genio* e del *De facie*, rende dissimile il finale del *De sera* da quello della *Repubblica*: la presenza in Plutarco di un Ade totalmente *aereo*. Se è vero che, nel mito di Er, i buoni godono i meritati premi in un etereo paradiso, donde discendono dopo mille anni (R. 614 C-615 A), d'altra parte nello stesso mito permane una localizzazione tradizionale dell'Ade, che si trova *in basso* rispetto al luogo di giudizio delle anime (è almeno a livello terrestre) e in alto rispetto al Tartaro (614 D-616 A)³⁰.

Tuttavia, il discriminante essenziale, a mio avviso, è da ravvisarsi nel fatto che «Le mythe de Platon, est pour ainsi dire, plus intellectuel»³¹. E ciò non solo perché, citando ancora il Méautis, «les personnages dont Platon rapporte les destinées sont uniquement mythologiques ou fictifs tandis qu'on distingue très nettement, chez Plutarque, le désir de faire œuvre "actuelle" en parlant soit de Vespasien, soit de l'éruption du Vésuve qui détruisit Herculanium et en mettant le récit dans la bouche d'un contemporain»³². Oltre a questo, in Plutarco risaltano la prorompente fisicità dei personaggi del mito, l'ampia gamma di emozioni, positive o negative, esternate da anime che paiono assai meno eteree del dovuto, a giudicare dalla forte vitalità che ancora le connota. Tutto il racconto di Tespesio è costellato da un brulicare di passioni di ogni sorta: dalle anime impure che, terrorizzate, rifuggono da ogni contatto e visione, a quelle beate che manifestano la propria gioia dilatandosi, allo stato di euforia di cui

ἀπόλαυσιν ἢ κέρδος) redentosi e divenuto esemplarmente onesto grazie al miracoloso *excessus* del φρονούv di cui poté beneficiare (dunque, l'iniziazione ai misteri oltremondani ha un fine catartico, analogamente al fantastico viaggio di Dante nell'aldilà);

2) Er, non appena tornato in vita, narra *subito* agli astanti quanto gli è accaduto (R. 614 B), a differenza di Tespesio (cf. *ser. num. vind.* 563 E);

3) la ψυχή di Er, una volta uscita dal corpo, si mette semplicemente in cammino (πορεύεσθαι) con molte altre (R. 614 B-C); il φρονούv di Tespesio, invece, s'*innalza* fino alle zone superiori dell'aria (563 E-F);

4) Er, diversamente da Tespesio, riferisce per sentito dire delle pene e dei premi spettanti alle anime *post mortem*;

5) «Un autre aspect caractéristique de cette vision céleste [sc. di Tespesio], c'est la présence d'un guide. Ulysse était seul, Er également» (Vernière, 112).

³⁰ Questo mutamento di sede degli Inferi risentirebbe, secondo il Wehrli (*Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, hrsg. von F. Wehrli, III, Basel-Stuttgart 1969², 48), di «jene theologischen Spekulationen iranisch-babylonischer Herkunft, die, wie es scheint, zuerst von den Pythagoreern und dann unter dem Einfluß des Eudoxos von Knidos in der Akademie aufgegriffen wurden». Teoria che, nell'essenza, si trova riproposta dalla Vernière (113): «L'Hadès est donc céleste. Invention des pythagoriciens puisée directement dans la contemplation du ciel étoilé? Combinaison de l'eschatologie mazdéenne avec la théologie astrale des Chaldéens? En tous cas Platon, à la suite de ses conversations avec Archytas et Eudoxe, s'est déjà rallié, semble-t-il, à cette doctrine dans ses dialogues les plus récents. L'*Epinomis*, Xénocrate, Crantor, les œuvres de jeunesse d'Aristote, l'*Axiochos*, Héraclide, jalonnent le chemin de cet enfer aérien.

³¹ Méautis, 60. Col Méautis concorda l'Untersteiner (Platone, *Repubblica* I. X, a cura di M. U., Napoli 1966³, 213).

³² *Ibid.*

sono preda le anime sovrastanti il Lete, ai patimenti atroci scontati dai reprobri. E la dovizia di dettagli con cui, in quest'ultimo caso, viene data immagine alle ultime, penose realtà oltramondane, costituisce una cifra stilistica che differenzia notevolmente i due miti di Er e Tespesio. Infatti, laddove presso gli scrittori di età classica non era consuetudine soffermarsi su particolari orrifici o cruenti, nelle epoche successive si sviluppò, forse anche grazie ad influssi orientali³³, una tendenza sotto questo profilo assai più spregiudicata (di cui Plutarco in qualche modo partecipa)³⁴.

Nondimeno - ancora riguardo alla più manifesta 'intellettualità' del mito platonico -, è soprattutto notevole che la vicenda di Er, nell'esposizione di Socrate, lungi dal denotare una marcata dissomiglianza rispetto alla parte più prettamente 'filosofica' del dialogo, sia ben amalgamata e strettamente compenetrata con quest'ultima, sia sul piano stilistico sia, in parte, su quello contenutistico. Non assistiamo, nel mito della *Repubblica*, ad un venir meno delle categorie logiche, ad una sconnessa serie di quadri visionari: vi si rileva, all'opposto, una solida architettura, un'armonia e coerenza dell'insieme, e anche un'alta precisione nella scansione del tempo³⁵. Il mito è parte integrante del dialogo, nel senso che si avverte di continuo la presenza del narrante (basti il rinvio ai passi in cui Socrate si rivolge direttamente a Glaucone, chiamandolo per nome: cf. R. 615 A; 618 B) e che la storia di Er viene introdotta e conclusa senza uno stacco veramente marcato da ciò che, rispettivamente, precede e segue. Addirittura, vi è un lungo inciso (618 B-619 A) - che palesemente non fa parte del racconto di Er - in cui Socrate riflette sull'importanza del saper discernere una vita buona da una malvagia: particolare che dimostra come il linguaggio simbolico del mito trovi in realtà una felice intesa con l'*argumentatio* filosofica, anziché costituire un'alternativa ad

³³ È un'ipotesi sostenuta da molti, ma, quanto al caso del *De sera*, negata risolutamente da Culianu (*Esperienze*, 116): «Per quel che riguarda i supplizi, non c'è assolutamente ragione di cercarne l'origine in Oriente; tutti i modelli possono essere greci».

³⁴ Tuttavia, non credo sia opportuno parlare, nel nostro caso, né di «*réalisme cruel*» (Vernière, 117), daccché queste ultime pagine sono piuttosto all'insegna del grottesco e del fantastico, e, eccezion fatta per qualche similitudine, tutt'altro che riconducibili entro una prospettiva 'realistica', né, come fece il Latzarus (132), di compiacimento sadico nella descrizione di torture e pene, visto il fine marcatamente didascalico dei §§ 30-32 (quelli maggiormente connessi con la parte 'diatribica' dell'opera) e l'assenza di divagazioni dai temi principali. Il Latzarus, che a questo proposito ha contrapposto all'equilibrio classico rappresentato da Platone, che accenna ma non indulge, la morbosa immaginazione di Plutarco, il quale invece «*par une manie commune aux époques de décadence, entreprend d'épuiser le sujet*» (*ibid.*, 131), sembra però trascurare che il passo da lui citato di Platone (R. 615 E-616 A), per quanto breve, spicca e colpisce assai per la violenza del suo contenuto: vi si legge infatti che dei demoni, dopo aver legato il tiranno Ardieo e altri dannati incurabili, li gettano a terra, li scorticano e quindi li trascinano via sulle ginestre spinose.

³⁵ Cf. R. 616 B: «Quando i singoli gruppi che si trovavano nel prato vi avevano trascorso *sette* giorni, nell'*ottavo* dovevano levarsi di lì e mettersi in cammino, per giungere nel *quarto* giorno in un luogo donde potevano scorgere, [...] una luce [...]. Vi erano arrivati dopo *un* giorno di marcia...» (tr. Sartori). Si noti che vi è perfetta coerenza col fatto che Er δωδεκαταίος [...] ἀνεβίω (R. 614 B).

esso affatto estranea. Ciò nulla toglie, s'intende, al carattere 'rivelatorio' e intrinsecamente sovra-razionale del mito di Er, mito che è detto salvifico (cf. 621 B-C) proprio in virtù della sua origine sovra-umana. Ci limitiamo a prospettare, solamente, l'idea di un intrecciarsi concorde delle due forme espressive, facendo pertanto nostra la posizione dell'Untersteiner, secondo cui «tra teoresi e mito non si spalanca una linea di separazione [...]; dialettica e mito usano un linguaggio analogo»³⁶.

Uno stato di cose di tutt'altro genere si presenta nel caso del *De sera*. Qui si avverte una netta cesura tra le sezioni dialogica e mitica dell'opera, giacché nel mito è manifesta la peculiarità assoluta non solo dei temi, ma anche dell'architettura generale e delle strutture stilistiche. A differenza di Platone, in Plutarco il piano formale riflette l'alterità del contenuto mitico. Infatti, innumerevoli sono le lacune narrative che contraddistinguono il racconto di Tespesio. Solo in rare occasioni è possibile individuare una ragione di continuità tra i vari *mirabilia* contemplati dal Cilicio: generalmente si ha l'impressione di avere a che fare con i discontinui frammenti di un sogno, salvati a stento dall'oblio, e poi giustapposti *sic et simpliciter* l'uno all'altro. Tentare pertanto di rintracciare un filo conduttore o di localizzare geograficamente le varie scene sembra impresa destinata a fallire; e pure il tentativo di accostare l'uno all'altro motivi ricorrenti, alla ricerca di una dimostrabile interconnessione tra di essi (si pensi al tema della reincarnazione, affrontato per tre volte nel mito), è rischioso: le dissonanze infatti prevalgono sulle apparenti analogie.

Interrogarsi, ora, sulla possibilità che Plutarco stesso abbia invece esposto in maniera 'visionaria' e, dunque, volutamente imprecisa, l'andamento dei fatti, è lecito, ma essenzialmente vano, sia perché al quesito non potrebbe mai seguire una risposta soddisfacente, sia perché, in ogni caso, tale stato di cose (la vaghezza disorientante del mito) appare di per sé funzionale agli intenti dell'autore.

Il Cheroneese, infatti, fa seguire all'appena terminata sezione 'filosofica' una parte governata da criteri affatto differenti, e destinata a proiettare il lettore in un mondo estraneo e sconosciuto. Maggiore era l'alterità rispetto alla dimensione terrena e al ragionare dei viventi, più convincente per il lettore poteva essere la prova di un contatto con la superiore sfera dei numi. Delegare poi a un terzo la 'responsabilità' di quanto descritto permetteva a Plutarco di scagionarsi da ogni possibile accusa di disorganicità dell'esposizione, nonché di svincolarsi da doveri di coerenza logica, e gli offriva quindi un'eccezionale occasione per veicolare contenuti razionalmente indimostrabili. L'autore stesso sembra suggerire questa prospettiva stando all'importante precisazione che leggiamo qualche paragrafo prima (*ser. num. vind. 560 F-561 A*) del racconto mitico: se l'anima è immortale, è *verosimile* che vi siano premi o punizioni ad attenderla in un aldilà; tuttavia, riguardo a queste ipotesi, [*sc. χάριτες και τίσεις*] οὐθέν εἰσι πρὸς ἡμᾶς τοὺς ζῶντας, ἀλλ' ἀπιστοῦνται καὶ λανθάνουσιν

³⁶ Untersteiner, 209.

(561 A). Solo l'atto di fede in una verità inattuabile dalla pura ragione potrà risolvere dubbi inquietanti sulla Provvidenza.

È degno di nota, d'altra parte, come il *mito* di Tespesio sia definito e chiaramente ritenuto da Plutarco un λόγος (cf. *ser. num. vind.* 561 B ἔχω μὲν τινα καὶ λόγον εἰπεῖν ἔναγχος ἀκηροῦς, ὀκνῶ δὲ μὴ φανῆ μῦθος ὑμῖν³⁷), termine che spetterebbe a maggior ragione al mito di Er, che per Platone è invece un μῦθος (R. 621 B)³⁸. Ma a chiunque affronti il brano platonico dopo aver letto il mito del *De sera* parrà di gran conforto rilevarne la solida struttura di fondo, la perspicuità dei concetti e una logica sempre vigile; al contrario, il λόγος di Tespesio è spesso reso oscuro da un intrico di simboli e passaggi talvolta inesplicabili in maniera univoca.

* * *

L'obiettivo di questa breve analisi è richiamare alla cautela, qualora, ad una prima lettura, si fosse portati a supporre un rapporto di filiazione esclusiva del mito di Tespesio da quello di Er. Pertanto, esula dai nostri intenti passare in rassegna le altre possibili fonti da cui Plutarco probabilmente attinse; rammenteremo solo che, oltre al finale della *Repubblica*, molti altri spunti platonici hanno materiato il nostro mito: numerosi sono infatti i luoghi che richiamano un altro importante dialogo, il *Fedone*, incentrato sull'immortalità dell'anima; in ordine d'importanza seguono poi il *Fedro*, il *Gorgia* e il *Timeo*.

Tutto il mito è inoltre ricco di immagini e concetti pitagorici (come del resto il mito di Er³⁹), e non vi è di certo ragione per mettere in dubbio quest'influsso, come è stato tentato da qualche studioso⁴⁰.

³⁷ Cf. *fac. lun.* 945 D ὑμῖν δ', ὃ Λαμπρία, χρῆσθαι τῷ λόγῳ [ossia il mito di Silla] πάρεστιν ἢ βούλεσθε. Penso, tuttavia, che il passo del *De sera* riecheggi senza dubbio Pl. *Grg.* 523 A Ἄκουε δὲ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν (comincia il mito escatologico del *Gorgia* narrato da Socrate); cf. *ibid.*, 527 A Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθος σοι δοκεῖ λέγεσθαι. Dunque, anche qui Plutarco è debitore in qualche modo a Platone. Non mi pare opportuno, pertanto, insistere sull'idea di un voluto distacco lessicale di Plutarco - nel *De sera* - rispetto alla *Repubblica*, vista la pervasività dell'influsso platonico sul mito di Tespesio anche al di fuori del modello di Er.

³⁸ Anche il mito escatologico del *Fedone*, pure narrato da Socrate, è definito da quest'ultimo (e dai suoi interlocutori) un μῦθος (*Phd.* 110 B; 114 D).

³⁹ Si vedano, anzitutto, le puntuali segnalazioni al riguardo nei rispettivi commenti dell'Adam (II, 434 ss.) e dell'Untersteiner (303 ss.); cf. anche Plato, *Republic 10*, with transl. and comm. by S. Halliwell, Wiltshire 1988, 19-20.

⁴⁰ Cf. Culiuanu, *Inter lunam*, 151. Infatti, è sufficiente scorrere una parte del lungo frammento del pitagorico Alessandro Poliistore tramandatoci da Diogene Laerzio per reperire affinità sorprendenti e innegabili con molti passi del mito di Tespesio (D.L. 8.31-32). A ciò si aggiunga l'entità delle influenze pitagoriche nel *De genio Socratis* (il dialogo plutarcheo che si presta maggiormente ad istituire sistemati paralleli con il *De sera*), e ciò non solo nel mito di Timarco, ma anche nella parte dialogica dell'opera (si pensi alla discussione intorno alla sepoltura del pitagorico Liside).

Né dev'essere dimenticato, d'altronde, che esistevano altri miti escatologici (e narrazioni di estasi sciamaniche) di cui Plutarco era indubbiamente al corrente. Si tratta di un settore di studi di grande interesse, ma di cui non è possibile rendere ragione in questa sede, data l'ampiezza e la complessità dei materiali disponibili⁴¹.

Ciò che veramente è opportuno riconoscere è come l'entità delle divergenze del mito di Tespesio rispetto a quello platonico di Er invitino a volgere lo sguardo anche in altre direzioni, valorizzando, nella giusta misura e con obiettività, ogni testimonianza che riveli consonanze o con l'impianto generale o con motivi particolari del nostro mito. Proponiamo un punto di vista metodologico che non solo può valersi, per essere giustificato, della sorprendente erudizione del Cheroneese, ma anche di quell'eclettismo che costituisce uno dei tratti peculiari dell'*ars* plutarchea.

In ultima analisi, si potrebbe concludere con la Vernière, «il [sc. Plutarco] ne fait bien souvent que bâtir une construction neuve avec des pierres d'emprunt»⁴². Immagine suggestiva e indovinata; tuttavia, non dev'essere neppure relegato nell'ombra il talento artistico e creativo dell'autore del *De sera*, e, talora, ove l'evidenza non lo neghi, è pure necessario «faire sa part à l'imagination poétique»⁴³. Come ebbe ad osservare lo Ziegler, esimio studioso di Plutarco, il mito di Tespesio «si collega evidentemente con il mito che si legge alla fine della *Repubblica* di Platone e inserisce pensieri e motivi pitagorici ed eraclitei; ma è nel contempo il più eloquente documento della potenza inventiva e creativa dell'autore»⁴⁴.

Trento

Matteo Taufer

Non sarà vano sottolineare, inoltre, che Apollo è figura centrale nel pitagorismo, così come nel mito del *De sera* (cf. 566 C-D), il cui autore - è quasi inutile rammentarlo - fu fervente sacerdote del dio delfico.

⁴¹ Per un'agile e utile panoramica sui testi 'affini', rinvio all'*excursus* dell'Untersteiner (212 ss.) sul *Fortleben* del mito di Er (cf. anche Vernière, 109 ss.). Sul delicato problema dello sciamanismo greco, rimando alle ottime e ancora indispensabili puntualizzazioni del Rohde (*Psiche*, 421 ss.), a E.R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, tr. it. *I Greci e l'Irrazionale*, Firenze 1959, 159 ss.) e a Culianu (*Esperienze*, 19-38; *Out of This World*, Boston 1991, tr. it. *I viaggi dell'anima, Sogni, visioni, estasi*, Milano 1991, 109 ss.). Una testimonianza assai poco conosciuta, ma che, a mio parere, rivela una visione dell'aldilà assai vicina a quella plutarchea, è rappresentata dal mito di Cleonimo di Atene, tramandato dallo scolaro di Aristotele Clearco di Soli (*ap. Procl. in R. II*, pp. 114, 3-115, 6 Kr. = fr. 8 Wehrli²). Benché molto breve, esso riveste, quale potenziale modello di Plutarco, un'importanza veramente elevata, tanto che il Rohde non esitò ad asserire: «Aus Klearch wohl auch Plutarch ser. n. vind. am Ende. Nicht um-sonst angeblich stammend Thespesios aus Soli wie auch Klearch» (*Zu den Mirabilia des Phlegon*, in E. Rohde, *Kleine Schriften*, Tübingen-Leipzig 1901, II, 180, n. 5 [= RhM 32, 1877, 335]; la n. 5 fu aggiunta in seguito).

⁴² *Symboles*, 294.

⁴³ Vernière, 220, n. 4 alla p. 166.

⁴⁴ *Plutarco*, 254. Cf. Méautis, 62: «vouloir ne découvrir, dans le mythe de Thespesios, que des influences pythagoriciennes ou platoniciennes, sans tenir compte de Plutarque lui-même et de son talent, qui est grand, serait se condamner à une totale incompréhension de cette œuvre».