

Alcuni passi sulla Musa e la musica in Platone

Mania ed entusiasmo (Ione 533 c 4 – 536 d 4)

IONE: Su questo non ho argomenti da contrapporre ai tuoi, Socrate. Per quanto mi riguarda, però, so di sicuro quella cosa, cioè che su Omero parlo in modo più bello di ogni altro uomo, so bene cosa fare e tutti gli altri affermano che ne parlo bene, mentre sugli altri no. Ora vedi tu stesso di cosa si tratta.

SOCRATE: Sì, Ione, lo vedo, e comincio a mostrarti di cosa si tratta. Il fatto è questo: il parlare bene su Omero (περὶ Ὀμήρου εὖ λέγειν) – di cui ora dicevi – non ti appartiene come arte (τέχνη); tutt'al più, è una potenza divina (θεία δύναμις) quella che ti muove, così come accade per la pietra che Euripide chiamò "Magnete" e i più "Eraclea". Anche questa pietra, infatti, non solo attrae gli anelli (ἀγει, lett. guida) – quelli che sono di ferro –, ma impone loro una potenza (δύναμις) che consente di fare esattamente la stessa cosa della pietra, **[c]** cioè attrarre altri anelli: allora si produrrà una grande catena di anelli di ferro appesi l'uno l'altro – per ciascuno di essi, questa forza rimanda a quella pietra.

Nel medesimo modo anche la Musa rende essa stessa colmi del dio (ἐνθέους, lett. indovinati, invasati), e attraverso questi invasati si salda una catena di altri divinamente ispirati (ἐνθουσιαζόντων, lett. entusiasmati, che recano il dio al loro interno). In effetti, tutti i poeti epici – quelli buoni – dicono tutte queste cose – le belle – (τὰ καλά λέγουσι) non sulla base di un'arte (ἐκ τέχνης), ma poiché sono colmi del dio e posseduti (ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι), e così anche i buoni lirici. Come coloro che fanno i Coribanti **[534 a]** non sono consapevoli (οὐκ ἔμφορες ὄντες) quando danzano, così anche i lirici (οἱ μελοποιοί) non compongono i loro bei canti (τὰ καλά μέλη) essendo in senno (οὐκ ἔμφορες ὄντες); bensì, proprio al contrario, ogniqualvolta si addentrino nell'armonia e nel ritmo, essi sono in preda all'invasamento bacchico e posseduti (καὶ βακχεύσι καὶ κατεχόμενοι); come le baccanti attingono ai fiumi miele e latte, possedute e mai in senno (ἔμφορες δὲ οὔσαι οὔ), anche l'anima dei lirici compie lo stesso, e questo loro stessi lo dicono. Ci dicono infatti i poeti **[b]** che attingendo i canti in giardini e valli boschive consacrate alle Muse a fonti da cui sgorga miele, li portano a noi come api, loro stessi in tal modo volando. E dicono il vero. Cosa leggiadra, infatti, è il poeta, e alata e sacra, non in grado di comporre prima che divenga colmo del dio e oramai fuori di senno (ἐκφρων), e che l'intelletto (νοῦς) non sia più insediato in lui (μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ): finché ne abbia possesso (τὸ κτῆμα), infatti, l'uomo è del tutto incapace di comporre (ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν) e cantare oracoli (χρησμοδεῖν).

Poiché dunque voi non per arte, ma per disposizione divina (οὐ τέχνη ἀλλὰ θεία μοῖρα) componete e dite molte **[c]** e belle cose su certi argomenti – proprio come tu su Omero –, ciascuno è capace di comporre in un bel modo solo nell'ambito al quale la Musa lo ha portato: uno ai ditirambi, un altro agli encomi, un altro agli iporchemata, un altro ai versi epici, un altro ai giambi; per il resto, invece, ciascuno di loro è dappoco (φαῦλος). E infatti dicono tutte queste cose non per arte ma in virtù di una potenza divina (θεία δύναμις), poiché se avessero la competenza di parlare su uno specifico ambito, saprebbero farlo anche su tutti gli altri. Per questa ragione il dio, portando via il loro intelletto (ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν), li usa come officianti (ὑπηρέταις), **[d]** similmente ai cantatori di oracoli e ai divinatori – quelli divini –, affinché noi, che ne siamo in ascolto (οἱ

ἀκούοντες), vediamo che non sono loro che dicono queste cose di gran valore – poiché presso loro non è intelletto (οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν) –, ma che è il dio stesso colui che parla (ἀλλ'ὁ θεὸς αὐτὸς ὁ λέγων), solo che risuona per noi solo attraverso loro (διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς). A offrire la più grande prova a favore di questo discorso è Tinnico di Calcide, il quale non ha mai composto altra poesia degna di memoria che non sia quella peana che tutti cantano, forse il più bello fra tutte le liriche, che è semplicemente, come dice lui stesso, “ritrovamento **[e]** delle Muse”. Mi pare in effetti che soprattutto in quest'uomo il dio ci mostri, affinché noi non ne dubitiamo, che queste belle poesie non sono umane, bensì divine e degli dèi, e che i poeti non sono altro che traduttori degli dèi (ἐρμηνῆς τῶν θεῶν), posseduti da quel dio da cui ciascuno di loro è posseduto. E proprio per mostrare tutto questo, il dio, con una certa malizia, ha cantato **[535 a]** la lirica più bella (τὸ κάλλιστον μέλος) attraverso il poeta più inadeguato (φαυλοτάτου). O forse non ti pare che io dica il vero, Ione?

IONE: Sì, per Zeus! In qualche modo, Socrate, mi tocchi nell'anima con i discorsi, e mi pare che per una disposizione divina, presso gli dèi (παρὰ τῶν θεῶν), i buoni poeti traducano queste cose (ταῦτα ἐρμηνεύειν).

SOCRATE: Ma voi, i rapsodi, non traducete, a vostra volta, le cose dette dai poeti?

IONE: Anche in questo dici il vero.

SOCRATE: E non siete dunque traduttori di traduttori (ἐρμηνέων ἐρμηνῆς)?

IONE: Beh, assolutamente.

SOCRATE: **[b]** Ci siamo. E ora dimmi questo, Ione, e bada a non nascondermi ciò che ti domando. Quando reciti così bene i versi epici e scuoti l'animo di chi assiste – nel momento in cui canti Odisseo che si slancia sulla soglia, si rivela ai pretendenti e sparge le frecce ai suoi piedi ... – in quel momento sei in senno o fuori (ἔμφρων ἢ ἔξω), **[c]** e la tua anima, entusiasmante, crede di trovarsi all'interno delle vicende di cui parli, che si svolgano a Itaca o a Troia o in qualsiasi luogo in cui siano ambientati i versi epici?

IONE: Con quale chiarezza, Socrate, epicamente, hai recitato per me questa prova! E io ti parlerò senza nascondermi. In effetti, quando dico un ché di pietoso, mi si riempiono gli occhi di lacrime, mentre quando racconto un ché di pauroso o terribile, mi si drizzano i capelli per la paura e il cuore mi sobbalza.

SOCRATE: **[d]** E allora, Ione, diciamo che è in senno quest'uomo? Uno che, adornato con un vestito variopinto e corone dorate, si lamenta durante le cerimonie e le feste benché non abbia perduto niente, che ha paura pur trovandosi tra più di ventimila amici e senza che nessuno lo privi di nulla o gli faccia torto?

Per Zeus, no, non di certo, Socrate – per quanto possa essere detta la verità...

Sai dunque che voi operate questi stesse cose anche nella maggior parte degli spettatori?

[e] Certo che lo so, e bene! Ogni volta dall'alto del palco li osservo piangere, guardare con occhi terribili, essere presi dallo stupore per ciò che viene detto. ...

Ebbene, sai che lo spettatore (θεατής) non è altro che l'ultimo degli anelli, quelli che – si diceva – assumono l'uno mediante l'altro la forza grazie alla pietra di Eraclea? Quello di mezzo sei tu, rapsodo **[536 a]** e attore, mentre il primo è lo stesso poeta. Attraverso tutti questi anelli il dio trae l'anima degli uomini fino a quanto voglia, rinsaldando la forza nel passaggio dall'uno all'altro. E così, proprio come da quella pietra, si produce una catena di molti pezzi, di coreuti e mastri e assistenti di coro, agganciati agli anelli rinsaldati dalla Musa. Inoltre, un poeta si aggancia a una certa Musa, un altro a un'altra, e diciamo che lo “tiene per se” (κατέχεται) **[b]** giacché le sporge accanto; quello, infatti, “si tiene” (ἔχεται). Poi, a partire da questi primi anelli, i poeti, ciascuno è a sua volta agganciato a uno diverso e da esso è entusiasmato: l'uno a Orfeo, l'altro a Museo, ma la maggior parte è posseduta da Omero ed è tenuta da questo. Tu, Ione, sei uno di questi: sei posseduto da Omero, e ogni

qualvolta qualcuno canti un altro poeta, tu cadi nel sonno e non trovi nulla da dire, mentre ogniqualvolta qualcuno intoni il canto di questo poeta, ti svegli subito, la tua anima danza, e sai bene cosa dire. [c] Infatti non dici ciò che dici su Omero per arte o conoscenza (τέχνη οὐδ'ἐπιστήμη), bensì per una disposizione divina e una possessione: esattamente come i Coribanti percepiscono in modo acuto sono quella lirica che appartenga al dio dal quale sono posseduti, e proprio per quella melodia trovano movimenti e parole, mentre non rivolgono alcuna attenzione alle altre, così anche tu, Ione, nel momento in cui qualcuno rievochi Omero sai bene cosa fare, mentre su altri non lo sai assolutamente. [d] Ora, la causa di questo – che è ciò che mi chiedi: per quale motivo tu sai bene cosa fare su Omero ma non sugli altri – è che sei un formidabile lodatore (ἐπαινέτης) nei confronti di Omero, non per arte ma per una disposizione divina.

La "musica suprema" (Phaed. 60 c 4 – 61 b 7)

Cebete, allora, cogliendo l'occasione, disse:

– Per Zeus, hai fatto bene, Socrate, a ricordarmelo, giacché, a proposito delle composizioni che tu hai fatto mettendo in versi le favole di Esopo e il proemio ad Apollo, già altri mi hanno domandato, e l'altro ieri anche Eveno, con quale intendimento tu, dopo che sei arrivato qui, ti sia messo a farlo; tu che in precedenza non avevi mai composto nulla. Se dunque ti fa piacere che io sia in grado di rispondere a Eveno quando me lo domanderà di nuovo – e so bene che me lo domanderà –, dimmi che cosa gli devo dire.

– Ebbene Cebete – rispose – tu gli dirai la verità; e cioè che non per rivaleggiare con lui e nemmeno con le sue poesie (sapevo del resto che non era facile) ho fatto queste composizioni, ma per certi miei sogni, per sperimentare che cosa volessero dire, e per togliermi ogni scrupolo se per caso fosse proprio questa la musica che mi ordinavano di fare.

Perché si trattava di questo: più volte nella mia vita passata mi ha visitato lo stesso sogno, che mi si manifestava ora in un aspetto ora in un altro, ma quello che diceva era sempre lo stesso: "Socrate", diceva, "componi e metti in opera la musica". E io, in passato, quello che appunto stavo facendo ritenevo che il sogno mi esortasse e mi incitasse a fare, e, come si incitano quelli che già stanno correndo, così anche me il sogno incitasse a fare quello che appunto già facevo, cioè a comporre musica, nella convinzione che la filosofia fosse la musica suprema (ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς), e questa appunto io stessi praticando.

Ma ora, dopo esser stato espresso il giudizio, e che la festa del dio impediva che io morissi, mi sembrò che, nel caso che fosse questa, nel senso comune del termine, la musica che il sogno insisteva ad ordinarmi di fare, non dovessi disobbedirgli, ma appunto farla, e che fosse più sicuro non andarmene se non prima di essermi tolto ogni scrupolo, componendo poesie in ossequio al sogno. E così, prima di tutto, ho composto per il dio del quale era la festa (ἦν ἡ παροῦσα θυσία); poi, dopo il dio, pensando che il poeta, se vuole essere veramente tale, deve comporre favole e non discorsi (ποιεῖν μύθους ἀλλ'οὐ λόγους), e che io non ero un autore di favole (μυθολογικός), per questo, appunto, quelle favole che avevo a portata di mano e che conoscevo a memoria – quelle di Esopo –, di queste, dunque, presi a comporre quelle che per prime mi venivano in mente.

Il canto del cigno di Apollo (Phaed. 84 d 8 – 85 b 7)

E Socrate, a queste parole, sorrise leggermente e disse:

- Ahimé Simmía! Mi sarà davvero ben difficile riuscire a persuadere gli altri che io non considero una sventura la mia morte presente, dal momento che non riesco a persuadere nemmeno voi; anzi, avete paura che io sia d'umore più difficile di quanto non lo fossi nella vita passata. E, a quanto pare, in fatto di mantica devo sembrarvi da meno che i cigni, i quali, non appena si accorgono di dover morire, sebbene cantino anche prima, intonano allora il loro canto più lungo e più bello, lieti come sono di stare per andarsene presso il dio cui sono consacrati.

L'invocazione di Socrate (Phaedr. 237 a 4 – b 1)

SOCRATE: Parlerò incappucciato, così da giungere di corsa al discorso, e per non sentirmi in imbarazzo guardandoti negli occhi.

FEDRO: Fa come credi, basta che parli!

SOCRATE: Suvvia, o Muse, limpide (*lígeiai*), che traete il nome (*eschet'eponymian*) dall'eidos del canto, o dalla stirpe musica dei Liguri (*Ligúōn*), prendete parte al racconto (*tou mythou*) che questo ottimo Fedro qui mi costringe a narrare, affinché il suo amico gli appaia sapiente ancor più di quanto non gli apparisse già prima.

C'era una volta un fanciullo, anzi un adolescente, assai bello...

La preghiera di Socrate (Phaedr. 279 b 4 – c 8)

FEDRO: Così sarà. Andiamo, ora che anche la calura si è fatta più mite.

SOCRATE: Non è opportuno, prima di farsi sulla strada, fare voto agli dèi del posto?

FEDRO: Certamente.

SOCRATE: O caro Pan e voi altri dèi di qui, possiate concedermi di essere bello interiormente, e che quanto venga dall'esterno sia amico di ciò che ho dentro. Possa ritenere ricco il sapiente e fa che abbia tanto oro quanto può prenderne e portarne con sé nessun altro se non il saggio.

Vi è altro da dire, Fedro? A me pare che la preghiera sia stata detta con misura.

FEDRO: Rendi partecipe anche me del tuo voto: ciò che degli amici è comune.

SOCRATE: Andiamo.

ΣΩ. Ποῦ δή μοι ὁ παῖς πρὸς θῦ ἐλκεται; ἴνα καὶ τοῦτο
5 ἀκούσῃ, καὶ μὴ ἀνήκοος θῦ φθάσῃ χαριστάμενος τῷ μὴ
ἐρώντι.

ΦΑΙ. Οἴστρος παρὰ σοι μάλα πλῆγισίον ἀεὶ πάρεστιν, ὅταν
σὺ βοῶλῃ.

ΣΩ. Οὐτωςὲ τολών, ᾧ παῖ καλέ, ἐνωήσῃ, ὡς ὁ μὲν
244 πρῶτερος ἦν λόγος Φαίλου τοῦ Πυθαγόρειου, Μορραβουσιῶν
ἀνδρός· θῦ δὲ μέλλω λέγειν, Σπηρχόρου τοῦ Εὐφρήμου,
Ἰμερταίου. Λεκτός δὲ ὄδῳ, ὅτι Οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος ὅς θῦ
5 παρόντος ἔραστοῦ τῷ μὴ ἐρώντι μάλλον φῆθ' ἔειν χαρίζεσθαι,
πᾶσι δὴ ὁ μὲν μαίνεται, ὁ δὲ σωφρονεῖ. εἰ μὲν γάρ ἦν
ἄπλοῖον τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς θῦ ἐλέγτο· τῷ δὲ τὰ
μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῶν γίνετα διὰ μανίας, θεία μέτρον
δοσε διδομένης. ἦ τε γὰρ θῦ ἐν Δελφοῖς προφήτης αὐτῷ ἐν
b Δωδώνῃ ἴερεται μανέστα μὲν πολλὰ θῦ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ
δημοσίᾳ τῇν Ἑλλάδα ἠργάσαντο, σφραγουῦσθαι δὲ βραχεία ἦ
οὐδέου· καὶ ἔαν θῦ λέγωμεν Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι
μαρτυκῇ χρώμενοι ἐπιθέω πολλά θῦ πολλοῖς προλέγουρες εἰς

¹¹⁶ Vd. sopra, n. 85.

¹¹⁷ Sulla Pizia, la profetessa dell'Apollo delfico, si veda quanto scrive E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Firenze 1959 (rist. 2000), p. 87. Sg.: «a Delfi e, a quanto sembra, presso quasi tutti i suoi oracoli, Apollo si manifestava non per mezzo di visioni... ma attraverso l'«entusiasmo» (inteso nel senso originario e letterale). La Pizia diventava *enthous*, *plena dei*: il dio entrava in lei e si valeva dei suoi organi vocali come fossero i suoi propri, nello stesso modo in cui agisce il cosiddetto «controllo» nella mediana spiritica moderna: è per questo che i responsi del fici di Apollo sono sempre enunciati in prima persona, mai in terza» e a p. 88, n. 1: «ἐνθους non significa mai che l'anima ha abbandonato il corpo ed è «in Dio»... ma significa sempre che il corpo contiene un dio, come ἐμφύχως significa che contiene la φύξι... la Pizia, all'interno della mediana, non possedeva doti speciali». Sul santuario e sull'oracolo di Zeus a Dodona vd. più avanti, n. 295. Dodds, p. 92 e n. 3, cita un brano di Elio Aristide (*Orazione* 45, 11) nel quale si afferma che le sacerdotesse di Dodona non ricordavano quanto avevano detto in stato di *trance*.

SOCRATE Dov'è il fanciullo al quale mi rivolgevo prima?¹¹⁶ Sentì anche questo e non vada a concedersi a chi non ama, senza avermi ascoltato.

FEDRO Eccolo, è sempre vicinissimo a te quando tu lo vuoi.

SOCRATE Sappi, allora, bel fanciullo, che quello di prima era il discorso di Fedro figlio di Pirocle, del demo 244 di Mirrinunte, mentre quello che sto per pronunciare è di Sesticoro di Imera, figlio di Eufemo. Dunque ciò che bisogna dire è questo:

Non è vero il discorso che sostiene che anche se c'è un innamorato bisogna concedersi a chi non ama, in quanto il primo è folle mentre il secondo è saggio. Sarebbe ben detto, infatti, se la follia fosse semplicemente un male. Al contrario, i beni più grandi ci giungono attraverso la follia, quella elargita per concessione divina. La profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona hanno procurato davvero molte cose buone per l'Ellade, sia in ambito privato sia pubblico, quando si trovavano in stato di follia, ma poco o nulla quando erano in senno.¹¹⁷ Se poi volessimo parlare della Sibilla¹¹⁸ e di quanti altri, grazie alla manica ispirata dal dio,¹¹⁹ facendo molte

¹¹⁸ Anche la Sibilla emetteva i suoi responsi oracolari in stato di *trance*. È menzionata per la prima volta da Eracito, in un frammento (22 B 92 DK) citato da Plutarco, *Gli oracoli della Pizia* 397 A: «Sibilla con bocca folle, emettendo parole prive di riso, di ornamento e di profumo, percorre millenni con la voce, grazie al dio». Tanto Eracito quanto Aristofane (*Cavalieri* 81, *Pace* 1095, 1016) e Platone (che ne parla anche in *Teage* 124 d 9) si riferiscono a lei come entità singola, mentre fonti più tarde menzionano una pluralità di sibille; così anche Erna p. 94, 18-28 e lo scolio al passo del *Fedro*, che ne conosce dieci, situate non solo in Grecia, ma anche in altre località del bacino del Mediterraneo e del Vicino Oriente. La più nota è la sibilla di Cuma, cantata da Virgilio. Sulle sibille vd. H. W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London-New York 1988.

¹¹⁹ Per la distinzione tra manica ispirata e divinazione non ispirata vedi più avanti.

5 τὸ μέλλον φάθωσαι, μηκύνουμεν ἂν δῆλα παυρὶ λέγουρες.
 τῶδε μὴν ἄξιων ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ
 δῶμάτα τῖθέμενοι οὐκ ἀισχρῶν ἠγούνητο οὐδέ θυέδος, μαίαν'
 c οὐ γὰρ ἂν τῆ καλλίστῃ τέχνῃ, ἢ τὸ μέλλον κρύβεται, αὐτὸ
 τοῦτο τοῦνομα ἐμπέκουρες μαυικῆν ἐκάλεισαν. ἀλλ' ὡς
 καλοῦ ὄντος, ὄσων θεία μοῖρα γένηται, οὕτω νομίσαντες
 ἔθεον, οἱ δὲ νῦν ἀπειροκόλως τὸ ταῦ ἐπεμβάλλουρες
 5 μαυικῆν ἐκάλεισαν, ἐπεὶ καὶ τῆν γε τῶν ἐμφορῶν,
 ζήτησιν τοῦ μέλλοντος διὰ τε ὄνθων ποιουμένων καὶ τῶν
 ἄλλων σημάτων, ἐπ' ἐκ διαβολῆς προαζυμένων ἀνθρωπίνῃ
 οἴησει νῦν τε καὶ ἱστορίαι, οἰουοῖστικῆν ἐπωφίμασαν,
 d ἦν νῦν οἰωνοτικῆν τῶ ὠ σεμνύουρες οἱ νέοι καλοῦσαν,
 ὄσων δὲ ὄν τελευτήρων καὶ ἐντυχόμενον μαυικῆν οἰωνοτικῆς,
 τὸ τε ὄνομα τοῦ δῶμάτος ἔργων τ' ἔργων, τόσων κάλλιον
 μαρτυροῦσαν οἱ παλαιοὶ μαίαν σωφροσύνης τῆν ἐκ θεοῦ τῆς
 5 παρ' ἀνθρώπων γυγνομένης. ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων
 τῶν μεγίστων, ἃ δὲ παλαιῶν ἐκ μνημῶν παθεῖν ἔν τισι
 τῶν γενῶν ἢ μαία ἐγγεινομένη καὶ προφητεῦσα, οἷς ἔθει
 e ἀπαλλαγῆν ἠέρετο, καταφυγούσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ

¹²⁰ Gli antichi che hanno fissato i nomi sono definiti nel *Critilo* (40) b 6-8) μετρωποκόγιοι καὶ ἀδοκέσχα, «studiosi di cose celesti e abili parlatori». Il nesso è usato anche più avanti nel *Fedro*, 270 a 1 (vd. n. 239).

¹²¹ La connessione etimologica tra la parola greca che designa la follia entusiastica (*mania*) e quella che designa la profezia ispirata (*μανικέ*) è già suggerita da Tiresia a proposito di Dioniso, nelle *Baccanti* di Euripide: «ed è dotato — questo dio — di virtù vaticinanti. Infatti ciò che attiene all'esperienza bacchica e si rapporta a uno stato di delirio ha una forte qualificazione divinatoria: quando il dio entra con tutta la sua forza dentro la persona umana, induce follia e la capacità di dire il futuro» (vv. 298-301; trad. di V. Di Benedetto). Anche la ricerca etimologica moderna istituisce un rapporto tra i due termini, che si riengono derivati dalla stessa radice: vd. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1974, s.v. μάωττις.

¹²² La parola *οἰωνοσικέ* è un coito platonico, costruito allo scopo di giustificare l'etimologia qui proposta. Il termine *οἰωνοσικέ* deriva da *οἰωνός*, «uccello», e designa la divinazione basata sull'interpretazione

profezie a molti, hanno orientato correttamente il futuro, finiremo con il ripetere cose note a tutti. Vale la pena invece di portare a testimonianza il fatto che anche gli antichi che hanno fissato i nomi¹²⁰ non hanno ritenuto la follia né vergognosa né riprovevole, perché non l'avrebbero denominata *μανικέ*, stabilendo in tal modo una connessione tra questa parola e la tecnica bellissima mediante la quale si discerne il futuro. Essi imposero questo termine perché ritennero che è bella quando ha origine dalla volontà divina, mentre gli uomini del nostro tempo, privi di senso della bellezza, vi hanno inserito la lettera *tau* e l'hanno denominata *μανικέ*.¹²¹ Anche la tecnica di coloro che indagano il futuro rimanendo in senno, per mezzo degli uccelli e di altri segni, poiché procurano all'opinione umana (*οἰεσις*) comprensione (*νοῆσις*) e informazione (*ἱστορία*) basandosi sul ragionamento, gli antichi la denominarono *οἰωνοσικέ*, mentre i moderni la rendono solenne con la lettera *omega* e la chiamano *οἰωνοσικέ*.¹²² Dunque, come la mantica è più perfetta e più venerabile dell'orionistica, e il nome e l'attività dell'una più del nome e dell'attività dell'altra, così la testimonianza degli antichi ci dice che la follia di origine divina è più bella dell'assenatezza di origine umana. La follia, insorgendo e vaticinando in chi doveva, trovò, invece, il modo di rimuovere mali e pene gravissimi che si manifestavano in alcune antiche famiglie a causa di ire divine,¹²³ ricorrendo alle preghiere e al

zione del volo degli uccelli. La critica a questo tipo di previsione del futuro è presente già nell'*Iliade*, 12, 237-42. Per un esempio di orionistica praticata in stato cosciente vedi il presagio dell'indovino Teoclimeno in *Odissea* 15, 525-34.

¹²³ Nell'espressione *παλαιῶν ἐκ μνημῶν* è stata vista una reminiscenza di Euripide, *Fenicie* 934 (*παλαιῶν Ἀπεός ἐκ μνημῶν*); vd. I.M. Linforth, *Telesitic Madness in Plato, Phaedrus 244 d-e*, «Univ. of California Publ. in Class. Philol.», 13, 1946, pp. 163-72, in part. p. 165; de Vries, p. 117.

καρπείας, ὄθει δὴ καθαγιάμων τε καὶ τελερῶν τυχοῦσα ἐξῴτη
 ἐποίησε τῶν [ἑαυτῆς] ἔχοντα πρὸς τε τῶν παρόντων καὶ τῶν
 ἔπειτα χρόνου, λόσον τῷ ὀρθῶς μακέντι τε καὶ κατασχομένῳ

245 τῶν παρόντων κακῶν ἐβρομένη, τρήτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν
 κατοκοχῆ τε καὶ ματία, λαβούσα ἀπαλήν καὶ ἄβατον ψυχῆν,
 ἐγέρονσα καὶ ἐκβαλεῖν οὐσα κατὰ τε φῶδὰς καὶ κατὰ τῆν
 ἄλλην πῶησιν, μηρὰ τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοῖς
 5 ἐπιγυρομένοις παιδείαι· ὅς δ' ἂν ἄνευ ματίας Μουσῶν ἐπι-
 ποιητικᾶς θήσας ἀπέκρινται, πευθθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἰκανὸς
 ποιητῆς ἐσόμενος, ἀρελῆς αὐτὸς τε καὶ ἡ ποιησις ἀπὸ τῆς
 τῶν μαυομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφαιρίσθη.

b Τοσαῦτα μὲν σοι καὶ ἐπι πλεῖστα ἔχω ματίας γυρομένης
 ἀπὸ θεῶν λέγειν καλὰ ἔργα. ἄσπε τοῖνδ' γε αὐτὸ μὴ φοβώ-
 μεθα, μηδέ τις ἡμῶς λόγος θοροβέτω δεδιττόμενος ὡς πρὸ
 τοῦ κεκυημένου τῶν σώφρονων δεῖ προαιεῖσθαι φέλον· ἀλλὰ
 5 τῶδε πρὸς ἐκείνῳ δεῖξας φερέσθω τὰ νικητήρια, ὡς οὐκ ἐπ'

¹²⁴ La traduzione del brano 244 d 5-245 a 1 si basa sul testo e sulla punteggiatura adottati da Robin, Moreschini e Linforth, cit. alla n. precedente, p. 164, che inseriscono tra virgole la frase ἡ ματία... ἔδει, trasformano in punto in alto la virgola dopo καρπείας e mantengono il lemma ἐαυτῆς, espunto dal Burnet. Il significato del brano, che ha creato non poche difficoltà alla critica, è stato definitivamente chiarito dal Linforth. Dopo aver parlato della mania profetica, Socrate passa a un secondo tipo, corrispondente alla mania teletistica, posta sotto l'egida di Dioniso in 265 b 3-4. Alcune forme di disagio mentale venivano curate in rituali come quello coribantico (vd. sopra, n. 21), che scatenavano comportamenti patologici attribuiti alla possessione da parte della stessa divinità ritenuta responsabile del male, per ricondurli, con l'intervento della musica e della danza, a forme ritualizzate e governabili (τῷ ὀρθῶς μακέντι). Nelle parole di Socrate la mania stessa viene considerata *Phuretes* dei rituali di terapia del disagio mentale. Il Linforth sottolinea l'intento eziologico di Platone, che individua l'origine delle manifestazioni patologiche in antichi episodi di ira divina. Il riferimento generico a *géné* aristocratici non autorizzerebbe tuttavia a supporre che Platone si riferisca a miti o leggende particolari, ma sarebbe dovuto al proposito di rappresentare come autoctono questo genere di rituali, che, importati dall'Oriente, erano ormai ampiamente diffusi nell'Atene del IV secolo a.C.

¹²⁵ Alla *mania* poetica è interamente dedicato un altro dialogo di Platone, lo *Ion*, nel quale l'attenzione è centrata sul rapporto specia-

culto degli dei. Perciò, avendo adottato forme di purificazione e rituali idonei, rese immune da sé stessa, per il presente e per il futuro, chi ne era affetto, giacché aveva inventato la cura per liberare dai mali che incombono chi si abbandoni alla follia in modo corretto e si lasci possedere dalla divinità.¹²⁴ La terza forma di possessione e di follia, che ha origine dalle Muse, prende un' anima delicata e pura, la eccita e la induce a baccheggiare con canti e con altre forme di poesia ed educa i posteri celebrando innumerevoli imprese degli antichi. Chi giunge alle soglie della poesia immune dalla follia delle Muse, convinto che per essere poeta gli sarà sufficiente la tecnica, sarà un poeta imperfetto e la poesia di chi è in senso sarà oscurata da quella di chi è in preda alla follia.¹²⁵

Tanto grandi sono le meravigliose imprese della follia che proviene dagli dei, e altre ancora te ne potrei illustrare: perciò è proprio questa follia che non dobbiamo temere, né ci deve disorientare, intimorendoci, il discorso che sostiene che bisogna preferire l'amico in senso a quello folle, anzi, canti vittoria solo dopo aver dimostrato, oltre a questo, che l'amore non è inviato dagli

le che lega il rapsodo al poeta del quale declama i versi e il pubblico al rapsodo che recita. Questo rapporto è descritto, attraverso il paragone con il coribantismo, in termini di possessione. I diversi protagonisti del circuito di produzione e di trasmissione della poesia, spiega Socrate al rapsodo che dà nome al dialogo, sono tenuti insieme da una forza magnetica, simile a quella che promana dalla calamita, che tiene legati i pezzi di ferro successivamente attratti da essa. La calamita è la divinità che ispira il canto al poeta; come questi è in grado di comportarsi al repertorio di un solo poeta, mentre il rapsodo è interessato al repertorio di un solo poeta, mentre il pubblico, totalmente assorbito dalla recitazione, crede di trovarsi effettivamente presente laddove si svolge la narrazione, e si immedesima a tal punto nei personaggi da provare i loro stessi sentimenti. Vd. R. Velardi, *Enthousiasmós. Fossessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*, Roma 1989.

ἀφελιά ὁ ἔρως τῷ ἐρῶντι καὶ τῷ ἐρωμένῳ ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται. ἡμῶν δὲ ἀποδεικτέον αὐ τοῦσαυτῶν, ὡς ἐπὶ εἰρηυχᾶ τῆι μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἢ τοιαύτη μαυία δίδεται· ἢ δὲ δὴ ἀποδείξις ἔσται δειωὶς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή. δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρώπινης ἰδούρα πάθη τε καὶ ἔργα τὰληθῆς νοῆσαι· ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἦδε.

5 Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινῶν καὶ ὑπ' ἄλλον κινούμενον, παύσαι ἔχων κινήσεως, παύσαι ἔχει ζωῆς. μέντοι δὴ τὸ αὐτὸ κινῶν, ἔτε οὐκ ἀπολείπων ἑαυτὸ, οὔποτε λήγει κινήσειον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῖστο παρῆ καὶ ἀρχὴ κινήσεως· ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, αὐτῶν δὲ μηδ' ἐξ ἐαυτῶ· εἰ γὰρ ἐκ του ἀρχῆ γίνουτο, οὐκ ἂν ἔρι ἀρχὴ γίνουτο. ἔπειθὶ δὲ ἀγέννητὸν ἔστω, καὶ ἀνάγκη οὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. ἀρχῆς γὰρ δὴ 5 ἀπολομένης οὔτε αὐτῆ ποτε ἐκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴτεπ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίνεσθαι. οὔτε

¹²⁶ Già nei poemi omerici la passione amorosa è descritta in termini di *mania*: γυναιμανίης, «pazzo di donne», è epitetico di Paride nell'*Iliade*; ancora nell'*Iliale* (6, 160), la forma verbale ἐμενηνῆσθε designa il folle desiderio di Antea, moglie di Preto, che respinta da Bellerofonte, incinta il marito a ucciderlo. La condizione dell'innamorato è frequentemente assimilata allo stato di follia nella poesia lirica e nella tragedia: vd., p. es., Sofocle, *Antigone* 781-90 («Eros invincibile, Eros che piombi sugli animali, che vegli sulle tenere guance delle fanciulle; che corri sul mare e nelle campagne. Nessuno degli dei ti sfugge, nessuno degli uomini: e chi viene colto è preda della follia» trad. di G. Paduano); vd. anche M.T. Cassanella, *Lessico eroico della tragedia greca*, Roma 1993, p. 89. Per la concezione della *mania* erotica come forma «raddoppiata» di *eros*, vd. il fr. 84 B 7 DK di Prodicco, citato sopra, alla n. 87.

¹²⁷ *deinotai*, «bravi», «esperti», è usato nello stesso senso sarcasgico di *sophoi* in 229 e 6 (vd. n. 34) e denota coloro che sono dotati soltanto di quella forma di scaltrezza e di abilità verbale che li fa apparire sapienti agli occhi dei più, ma che non ha nulla a che fare con l'autentica conoscenza. Al contrario, qui in *sophoi* non c'è nessuna sfumatura ironica.

¹²⁸ δεικνύωντων è la lezione concordemente tradita dai manoscritti platonici e dalla maggior parte della tradizione indiretta. In un articolo apparso sulla rivista «Memosyne» nel 1909 (p. 437), in base all'a-

dei a vantaggio dell'amante e dell'amato. A noi spetta il compito di dimostrare il contrario, cioè che questa forma di follia è concessa dagli dei in vista della più grande felicità.¹²⁶ Tale dimostrazione non risulterà credibile per gli esperti, ma lo sarà per i sapienti.¹²⁷ Occorre dunque innanzitutto comprendere la verità sulla natura divina e umana dell'anima, sapendo ciò che essa prova e compie. L'inizio della dimostrazione è questo:

L'anima è immortale. Infatti ciò che è sempre in movimento è immortale.¹²⁸ Ciò che invece muove altro e da altro è mosso, quando cessa il movimento, cessa di vivere. Soltanto ciò che muove se stesso, in quanto non si separa da se stesso, non smette mai di essere in movimento, ma è fonte e principio di movimento anche per quanto altro si muove.

Il principio è non generato. Tutto ciò che è generato, d'infatti, non può essere generato se non dal principio, mentre il principio non è generato da nulla. Perché se il principio fosse generato da qualcosa, non sarebbe più principio. Poiché è non generato, necessariamente è anche indistruttibile. Perché se il principio perisse, non si genererebbe mai né esso stesso da qualcosa, né altro da esso, se ogni cosa deve essere generata da un principio.

analisi del contenuto del brano, J.C. Volzgraf propose di emendare in αὐτοκίνητων, lezione confermata dal papiro di Ossirinco 1017, pubblicato l'anno successivo a quello del lavoro del Volzgraf, che riporta in margine anche la lezione alternativa. Il lemma αὐτοκίνητων fu difeso da numerosi studiosi, tra i quali G. Pasquali, in *Storia della tradizione e critica del testo*, Milano 1974 (1934), pp. 255, n. 5; 257 sg., e accolto dal Robin nella sua edizione (per una rassegna critica delle diverse posizioni vd. de Vries, p. 121 sg.). F. Declève Caizzi, *Aekineton o autokineton?*, «Acme» 23, 1970, pp. 91-97, dopo un'analisi delle occorrenze dei due termini nella tradizione filosofica successiva, conclude difendendo la lezione dei codici. È opportuno segnalare la prudente riserva di Centrone, p. 145, n. 92: «dato ... il particolare andamento dell'argomento, la maggiore appropriatezza di una lezione sotto il profilo della coerenza dimostrativa non costituirebbe una ragione decisiva per accettare a scapito dell'altra».

ὄη κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ κινῶν. τοῦτο δὲ οὐδ' ἀποδύσασθαι οὔτε γίνεσθαι δυνατὸν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν
 e πᾶσάν τε γῆν εἰς ἐπισημπεσοῦσαν στήναι καὶ μήποτε αἰθέρις
 ἔχειν ὄθεν κινήθεται γενήσεται. ἀθανάτου δὲ πεφασμένου
 τοῦ ὄψ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίας τε καὶ λόγου
 τούτων αὐτῶν τις λέγων οὐκ ἀσχευεῖται. πᾶν γὰρ σῶμα,
 5 ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἐνδοθεν αὐτῷ
 ἔξ' αὐτοῦ, ἐμψυχον, ὡς ταύτης οὐσίας φύσεως ψυχῆς· εἰ
 δ' ἔσται τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτοῦ
 246 κινῶν ἢ ψυχῆν, ἔξ' ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχῆ
 ἂν εἴη.

Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας
 αὐτῆς ὄδε λείπειν. οἷον μὲν ἔσται, πάντα πάντως θέλει
 5 εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ εἴκειν, ἀβηρωτικῆς τε
 καὶ ἐλάττωτος· ταύτη οὖν λέγωμεν. εἰκέρω δὲ συμπόρῳ
 δυνάμει ὑποπτόμενον ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. θεῶν μὲν οὖν
 ἴσται τε καὶ ἡνιόχοι πάντες αὐτοῖ τε ἀγαθοὶ καὶ ἔξ' ἀγαθῶν,

¹²⁹ La traduzione segue il testo del Burnet, che preferisce la lezione di Filopono (ἡνι εἰς ἐν), riportata anche da una parte della tradizione medievale. La maggioranza dei manoscritti e della tradizione indiretta riporta la lezione γένεσθαι («generazione») accolta anche dal Morreschini.

¹³⁰ Lo stile asciutto ed essenziale del brano è in netto contrasto con la sintassi complessa e talvolta tortuosa delle pagine descrittive che seguono. La dimostrazione scientifica si serve di una rigorosa paratassi, con periodi brevi di due o al massimo tre membri, che realizzano una successione serrata di antecedenti e conseguenti. Un'analisi approfondita del brano in R. Bett, *Immortality and the Nature of the Soul in the Phaedrus*, «Phronesis» 31, 1986, pp. 1-26; vd. anche Centrone, p. 144 sg., n. 90. Come precedente diretto della dottrina esposta qui da Platone si ricorda, di solito, quella attribuita da Aristotele allo scienziato e medico del V secolo a.C. Alcmeone di Crotona (Aristotele, *Latinita* 405 a 29-32 = 24 A 12 DK). Più in generale, l'idea dell'anima non generata e indistruttibile è debitrice del principio *nihil ex nihilo, nihil in nihilum*, ben attestato nella speculazione dei cosiddetti presocratici, sul quale ha recentemente riproposto l'attenzione G. Cerri, in *Parmenide*, cit. (vd. n. 108), pp. 36-40; vd., in particolare, Empedocle 31 B 11: 12; 17, 27-35 DK e i fr. 7/8, vv. 8-26; 31-36; 41-46 dell'edizione Cerri di Parmenide.

¹³¹ La traduzione del termine ἰδέα con «aspetto» appare qui più adeguata, non solo al fatto che si parla dell'anima in termini di immagine del carro alato, ma anche alle altre espressioni usate da Platone: ᾧ δὲ εἴκειν (246 a 5); εἰκέρω (a 6); ἀρεκτακτόντες (265 b 6).

Così, principio di movimento è ciò che muove se stesso. È impossibile che esso perisca e si generi, altrimenti tutto il cielo e tutta la terra,¹²⁹ crollati insieme, starebbero e immobili e non avrebbero più qualcosa da cui essere rimessi in movimento e generarsi di nuovo.

Avendo dimostrato che ciò che è mosso da se stesso è immortale, non si esiti ad affermare che questa è l'essenza e la definizione stessa di anima. Infatti ogni corpo, il cui movimento provenga dall'esterno, è privo di anima, mentre ogni corpo che lo ricava dall'interno di se stesso è dotato di anima, in quanto è questa la natura dell'anima. Se è così, cioè che l'anima non è nient'altro se non ciò che muove se stesso, ne consegue necessariamente che l'anima è qualcosa di non generato e di immortale.¹³⁰

Per quanto riguarda l'immortalità dell'anima è sufficiente ciò che è stato detto. Sull'aspetto¹³¹ dell'anima bisogna dire questo: esporre quale essa sia effettivamente richiederebbe una narrazione in tutto e per tutto divina e assai estesa, mentre dire a che cosa rassomigli è impresa umana e più breve: parliamone dunque in questo modo.

Ci si raffiguri l'anima come la forza di una coppia di cavalli alati¹³² e di un auriga, che dividono un'unica natura.¹³³ Tutti i cavalli e gli aurighi degli dei sono buoni

¹²⁹ Come osserva opportunamente Centrone, p. 147, n. 97, l'aggettivo ὑποπτόμενον, «alato», che qui è concordato con il solo genitivo ζεύγους, «pariglia», è da intendersi in realtà riferito anche all'auriga, come si evince da 251 b 7.

¹³³ Secondo J. Dumortier, *L'atelage ailé du Phédre* (246 sqq.), «Rev. Ét. Gr.» 82, 1969, pp. 346-48, l'immagine della biga alata e dell'auriga sarebbe stata suggerita a Platone dai versi dell'*Iliade* (5, 364-69) che descrivono la corsa di Atrodite verso l'Olimpo, con i cavalli avuti in prestito da Arco: «lei montò sopra il cocchio, disperata in cuor suo, / accanto le saliva Iris e prendeva in mano le briglie, / frustò alla corsa e quelli, non contro voglia, presero il volo (πτερόεσθον); come ricorda lo studioso, p. 348, n. 7, il verbo è usato frequentemente nel poema sia in riferimento al volo dei cavalli degli dei sia per indicare la velocità dei cavalli dei mortali). / Subito poi raggiunsero la sede degli dei, l'Olim-

- b τὸ δὲ τῶν δέλων μέμεικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδης ἦναιχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίως· χαλεπῆ δὴ καὶ δίσκοκος ἐξ ἀντίκρης ἢ περὶ ἡμᾶς ἦναιχῆται. 5 πῆ δὴ οὖν θηρῶν τε καὶ ἀθλιωτῶν ζῶων ἐκλήθη περὶατέων εἶπεῖν. ψυχῆ πᾶσα παυρὸς ἐπιμείλεται τοῦ ἀψύχου, πᾶσα δὲ οὐραυὸν περιπαλεῖ, ἀλλοστ' ἐν ἀλλοῖς εἶδеси γυρομένη. 7 κλέα c μὲν οὖν οἷσα καὶ ἐπιρρομένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πᾶσα τῶν κόσμων διαικεῖ, ἢ δὲ περιρρομένη φέρεται ἕως αὐτῆσθεσθ' ἵππος ἀντιλίβηται, οὐ κατακταθήσεται, σῶμα γῆϊον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, 5 ζῶων τὸ σῆμα ἐκλήθη, ψυχῆ καὶ σῶμα παυεῖ, θηρῶν τ' ἔσχευ ἐνωρημῶν· ἀθλιωτῶν δὲ οὐδ' ἐξ ἐπὶς λόγου λελογισμένον, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἰκανῶς νοήσαντες d θεῶν, ἀθάνατον τι ζῶων, ἔχων μὲν ψυχῆν, ἔχων δὲ σῶμα, τὸν αὐτὸν δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. ἀλλὰ ταῦτα μὲν δὴ, ἅπτη τῷ θεῷ φέρονται, ταῦτα ἔχεται τε καὶ λεγέσθω· τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν περὶων ἀποβολῆς, δι' ἣν ψυχῆς ἀπορροεῖ, 5 λήθωμεν. ἔστι δέ τις τοιάδε.
- Πέφυκεν ἡ περὶ δύναιμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν αὐὰ μετεωρίσονται ἢ τὸ τῶν θεῶν γένοσ οἰκεῖ, κεκοινωνηκε δὲ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θέλου [ψυχῆ], τὸ δὲ θεῶν e καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὄντι τοιούτων· τοῦτο δὴ τρέφεται τε καὶ αἰδέεται μάλιστα γε τὸ τῆς ψυχῆς πτόσημα, αἰσχροῦ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διδάσκει. ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμῶν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, δαδύων 5 πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πᾶσα καὶ ἐπιμειλίχων· τῷ δ' ἔπειτα σπάρτια θεῶν τε καὶ δαιμόνων,

po scosceso, / qui fermò i cavalli Iris veloce, lei che ha nei piedi il vento, / li sciolse dal carro e a loro gettò foraggio immortale» (trad. di G. Cerri). In effetti, tra l'immagine omerica e quella platonica c'è più di un elemento in comune: 1) in entrambi i casi il percorso della biga è costituito dall'ascesa alla dimora degli dei; 2) i cavalli omerici che «presero il volo» sono immagnati alati e l'iconografia della stessa auriga Iris la rappresenta spesso dotata di ali; 3) giunta alla meta, Iris foraggia i cavalli, come l'auriga platonico di ritorno dalla contemplazione iperuranica (vd. più avanti, 247 e 4-6).

e discendono da buona stirpe, gli altri sono misti. Quanto a noi uomini, l'auriga, innanzitutto, guida la pariglia; dei cavalli, poi, uno è nobile e proviene da genitori altrettanto buoni, mentre l'altro è l'opposto e discende da progenitori che hanno qualità opposte. Non può che essere ardua e faticosa la guida della nostra biga.

Occorre ora provare a illustrare come mai l'essere vivente venga definito mortale e immortale. Tutto ciò che è anima si prende cura di tutto ciò che è privo di anima e percorre tutto il cielo, ora in una forma, ora in un'altra. Quando dunque è perfetta e alata, l'anima vola in alto e domina il mondo intero, ma quando perde le ali precipita, finché non si afferra a qualcosa di solido. Qui prende dimora, assume un corpo terreno, che, grazie alla potenza dell'anima, sembra muoversi da sé. L'insieme fu denominato essere vivente, anima e corpo connessi l'uno all'altra, e assunse l'appellativo di mortale. L'appellativo di immortale, invece, non deriva da un ragionamento, eppure noi immaginiamo il dio, pur senza vederlo e comprenderlo a pieno, come un essere vivente immortale, dotato di anima e di corpo, con l'insieme di questi due elementi insito per sempre nella sua natura. Ma queste cose siano e siano dette come è gradito al dio. Occupiamoci invece della causa della caduta delle ali, per quale motivo esse si separano dall'anima. La ragione è pressappoco la seguente.

L'attitudine naturale dell'ala è quella di portare in alto ciò che è pesante, innalzandolo là dove ha sede la stirpe degli dei. Delle cose che hanno a che fare con il corpo, è soprattutto l'ala che partecipa in certo modo del divino. Il divino è bello, sapiente, buono e dotato di ogni qualità analoga. Di queste si nutre e si accresce moltissimo la parte alata dell'anima, mentre deperisce e va in rovina a causa di ciò che è brutto, cattivo e contrario a quelle qualità.

Il grande condottiero che è nel cielo, Zeus, guida il carro alato e incede per primo, conferendo ordine e sovrintendendo a tutto. Lo segue un esercizio di dei e di de-

247 κατὰ ἐνδὲκα μέση κεκοσμημένη. μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν
 οἰκῷ μόνῃ· τῶν δὲ ἄλλων ὄσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ
 τεταγμένοι θεοὶ ἀρχαῖρες ἠγοῦνται κατὰ τῶν ἑκατὸς
 ἑτάχθη. πολὺ καὶ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι
 5 ἔντος οὐρανοῦ, ἅς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται
 πρῶτων ἑκατὸς αἰτῶν τὸ αὐτοῦ, ἔπειτα δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων
 τε καὶ θυμώμενος· φθόνος γὰρ ἔξω θέλου χοροῦ ἴσταται.
 ὄντων δὲ διὴ πρὸς δαίτῃ καὶ ἐπὶ θαύμῳ ἴασται, ἄκραν ἐπὶ τῆν
 b ὑπορούλων ἀψύδα πορεύονται πρὸς ἄνωγας, ἧ διὴ τὰ μὲν θεῶν
 ὀχλήματα ἱσορροπῶς εἴηται ὄντα ἡγέδως πορεύεται, τὰ δὲ
 ἄλλα μόγισ' βρῖθει γὰρ ὁ τῆς κάρης ἴστος μετέχων, ἐπὶ
 τῆν γῆν ἴεσται τε καὶ βαρύνων ᾧ μὴ καλῶς ἦν τετραμμένως
 5 τῶν ἠνυόχων. ἔθοθα διὴ πόντος τε καὶ ἀγῶν ἔσχατος ψυχῆ
 πρόκειται· αἱ μὲν γὰρ ἀβύσσου καλοῦμενα, ἠνικ' αὖ πρὸς
 ἄκρῳ γένοιται, ἔξω πορευθεῖσθα ἔσταισαν ἐπὶ τῷ οὐρανοῦ
 c μῶτῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορὰ, αἱ δὲ θεωροῦσι
 τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

¹³⁴ Nella dottrina platonica il numero dodici ha un ruolo privilegiato nell'ambito dell'organizzazione urbanistica, sociale e religiosa della città ideale prefigurata nelle *Leggi* (5, 745 d-e; 6, 771 d; 8, 828 b-c), dove è prevista la suddivisione dell'area urbana in dodici loti, ciascuno assegnato a una tribù e posto sotto l'egida di un dio, e l'istituzione di dodici feste annuali con danze corali e agoni musicali e sportivi, in onore di altrettante divinità. Il culto cittadino dei Dodici Dei è testimoniato ad Atene dalla presenza di un altare (vd. Travlos, p. 458 e tavole alle pp. 459-61), che fu eretto nella zona nord occidentale dell'agorà dall'arconte Pisistrato, figlio di Ippia e nipote di Pisistrato il tiranno, probabilmente nel 522/1 a.C. L'altare dei Dodici Dei fu distrutto dai Persiani nel 480/79 a.C. e ricostruito nel 425 a.C. (vd. Tuciddide 6, 54, 6-7). L'altare era utilizzato come punto di partenza per calcolare la distanza tra Atene e le altre città (vd. Erodoto 2, 7). Il gruppo degli dei venerati ad Atene era costituito dalle coppie Zeus-Era, Posidone-Deimetra, Apollo-Artemide, Ares-Afroditte, Ermes-Atena, Efesto-Estia. Secondo Erodoto (2, 4, 2), i nomi dei Dodici Dei sarebbero stati attribuiti per primi dagli Egiziani, dai quali li avrebbero desunti i Greci, mentre le attestazioni letterarie più antiche del loro culto si trovano in Pindaro (*Olimpica* 5, 4; 10, 49). E esso sarebbe stato istituito a Olimpia

moni, sistemato in undici schiere. Rimane a casa, infatti, soltanto Estia. Degli altri dei, inquadrati come capi in numero di dodici,¹³⁴ ciascuno guida la schiera che gli fu assegnata.

Molte e beate sono le figure e le evoluzioni all'interno del cielo che la stirpe felice degli dei descrive volteggiando, facendo ciascuno la sua parte. Li seguono quelli che di volta in volta vogliono e possono, perché l'invidia rimane fuori del coro divino. Quando poi vanno a banchetto e a festino, procedono tutti in direzione della vetta, alla sommità interna del cielo, dove i veicoli degli dei, che sono ben equilibrati e di agevole guida, avanzano con facilità, mentre gli altri avanzano a stento, perché il cavallo cattivo è di peso, inclina verso terra e grava sull'auriga che non l'ha addestrato bene. Qui l'anima fronteggia la fatica e la prova estrema. Infatti le anime che sono chiamate immortali, una volta arrivate alla vetta, procedendo verso l'esterno, si ergono al di sopra del dorso del cielo e, in questa posizione, il moto circolare le fa girare, ed esse contemplano ciò che si trova al di fuori del cielo.¹³⁵

da Eracle, che edificò sei altari duplici, rispettivamente in onore di Zeus e Posidone, Era e Atena, le Grazie e Dioniso, Artemide e Afrodite (il dio del fiume di Olimpia), Crono e Rea. In altre città, pur rimanendo invariato il numero, cambiava la composizione del gruppo, con l'inclusione di divinità locali. Niente suggerisce che qui Platone pensasse a una divisione del cielo in dodici parti, ciascuna delle quali assegnata a una divinità, né che intendesse attribuire una connotazione astrologica al numero dodici: i tentativi di individuare presunti rapporti con i segni dello zodiaco sono frutto di speculazioni successive. Per una discussione sulle origini del *dodekathion* greco vd. D. Musti, *Storia greca*, Roma-Bari 1989, pp. 117-21.

¹³⁵ Il cielo (*ouranos*) è concepito come una sfera, nella quale si può tuttavia distinguere una parte alta (per la spigolatura di questa incongruenza cfr. *Timeo* 62 e sgg.), costituita, appunto, dalla «sommità» o «volta» (*apsis*): la zona esterna corrispondente alla volta, a diretto contatto con essa è chiamata «dorso» (*notos*: 247c 1). Al di fuori e al di sopra della volta c'è il luogo detto, appunto, «iperuranio» (247 c 3).

Τὸν δὲ ὑπερουρανίου τόπου οὐτε τις ἕμισησέ πω τῶν τῆθε ποιμητῆς οὐτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὠδε—τολμή-
 5 τεου γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἀλλως τε καὶ περὶ ἀλη-
 θέας λέγοντα—ἣ γὰρ ἀχρῶματός τε καὶ ἀσχημάτους καὶ
 ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνη θεατῆ
 νῆ, περὶ ἧν τὸ τῆς ἀληθείας ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει
 d τὸν τόπον. ἔστ' οὖν θεοῦ διάνοια νῆ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκη-
 ράτῃ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὄση ἂν μέλη τὸ
 προσήκον δεξασθαι, ἰσοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὅν ἀγαπᾷ τε καὶ
 θεωροῦσα τὴν ἀλήθειαν τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύλιψ ἣ
 5 περιφορὰ εἰς ταῦτον περυσέγκη. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ
 μὲν αὐτῆν δικαιοσύνη, καθορᾷ δὲ σωφροσύνη, καθορᾷ δὲ
 ἐπιστήμη, οὐχ ἢ γένηται πρόσεσται, οὐδ' ἣ ἔσται πω ἔτέρα
 e ἐν ἑτέρῃ οὐσα ὡς ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τῆν ἐν
 τῷ ὄ ἔσται ὅν ὄντως ἐπιστήμη οὐσαν· καὶ τῶλλα ὡσαύτως
 τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐπαιθεῖσα, οὐσα πάλιν εἰς
 τὸ εἶσα τοῦ οὐρανοῦ, οἰκάδε ἦλαθεν. ἔλθοις δὲ αὐτῆς ὄ
 5 ἡνίοχος πρὸς τῆν φάττην τοὺς ἕκτους στήσας παρῆβαλεν
 ἀμβροσίαν τε καὶ ἐστ' αὐτῇ νέκταρ ἐπότρων.

¹³⁶ Non può sfuggire il tono perentorio e solenne con il quale Platone rivendica, in concorrenza diretta con tutta la poesia del passato e del futuro, l'originalità del suo 'inno' all'iperuranio. Celebrare il luogo sopracelste, dove le anime degli dei e degli uomini meritevoli contengono la verità e se ne cibano, è impresa ardua, permessa solo al filosofo. Anche più avanti (265 b 8-c 3) Socrate definirà il suo discorso 'inno mitico'.

¹³⁷ Sull'idea delle anime dei mortali meritevoli, che, nell'al di là, condividono il pasto con gli dei, vd. più avanti, n. 148.

¹³⁸ L'aggettivo *ambrosios* (alfa privativo + *brōtós* [*«mortale»*]) dunque «immortale», «eterno») può connotare qualsiasi cosa abbia a che fare con la divinità. Dall'aggettivo deriva il sostantivo *ambro-*

Nessuno dei poeti di quaggiù ha mai celebrato né mai celebrerà in modo appropriato questo luogo iperuranio. E il modo è questo — bisogna avere il coraggio di dire la verità, specialmente quando si parla della verità.¹³⁶ Infatti in questo luogo si trova la sostanza che realmente esiste, priva di colore, priva di forma, non percepibile al tatto, che può essere contemplata soltanto dal pilota dell'anima, l'intelletto, e che è l'oggetto del genere della vera scienza. Dunque il pensiero del dio, che si nutre di intelletto e di scienza pura, e così quello di ogni altra anima a cui sta a cuore ricevere ciò che le è proprio,¹³⁷ vedendo per un certo tempo l'essere, lo ama e, contemplando la verità, se ne nutre e gode, finché, compiuto il ciclo, il moto circolare non la riporti al punto di partenza. Durante il suo giro vede la giustizia in sé, vede la moderazione, vede la scienza, non quella che ha a che fare con il divenire, né quella che è diversa in ciascuno dei diversi oggetti ai quali noi ora diamo nome, ma la scienza che riguarda ciò che realmente è. E dopo aver contemplato nello stesso modo le altre cose che realmente esistono ed essersene cibata, si immerge di nuovo all'interno del cielo e torna a casa. E una volta tornata, l'auriga ferma i cavalli alla greppia, mette loro innanzi ambrosia e poi, da bere, nettare.¹³⁸

sia (letter. «immortalità»), che indica di solito il cibo degli dei, mentre il sostantivo *néktar*, di etimologia incerta, designa in genere la bevanda divina. In alcuni autori antichi, tuttavia, l'uso dei due termini è invertito. Secondo il peripatetico Aristone di Ceo (fr. 23 Wehrli) il nettare era costituito da una mescolanza di miele, vino e fiori profumati; secondo Porfirio, *L'antico delle Ninfe* 19, tanto il nettare quanto l'ambrosia erano miele. Vd. Ateneo, *Sofisti a banchetto* 2, 38 f-39 b e la nota a *Iliade* 1, 529, in *Omero. Iliade*, trad. di G. Cerri, comm. di A. Gostoli, Milano (BUR) 1996. Abbiamo visto (sopra, n. 133) che i cavalli degli dei si nutrono di *ambrosion eldar*, «foraggio immortale» già in Omero (quelli di Ares guidati da Iris: *Iliade* 5, 369 e quelli di Posidone: 13, 35).

248 Καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος· αἱ δὲ ἄλλα ψυχαί, ἣ μὲν
 ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπεβήρου εἰς τὸν ἕξω
 τόπον τῆν τοῦ ἡνύχου κεφαλῆν, καὶ συμπερινηχῆθη τῆν
 περιφορῶν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μύγης καθορῶσα
 5 τὰ ὄντα· ἣ δὲ τὸτε μὲν ἦρεν, τὸτε δ' ἔδου, βιαζομένην δὲ τῶν
 ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὐ. αἱ δὲ δι' ἄλλα γλυχόμεναι
 μὲν ἄπασαι τοῦ αἰῶ ἐπονται, δδυνατοῦσαι δέ, ὑποβήρου
 συμπεριφέρονται, παροῦσαι ἀλλήλους καὶ ἐπιβλάουσαι, ἔτερα
 b πρὸ τῆς ἔτερας περιωμένη γενέσθαι. θόρυβος οὖν καὶ
 ἀμύλλα καὶ ἰδρὸς ἕσχατος γίνεσθαι, οὗ δι' κακία ἡνύχων
 πολλὰ μὲν χαλεπώσονται, πολλὰ δὲ πολλὰ περὶ θραύονται.
 πᾶσαι δὲ πάλιν ἔχουσαι πόνου ἀρελεις τῆς τοῦ ὄντος θέας
 5 ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῆ δοξαστῆ χρῶνται. οὗ
 δ' ἐπεχ' ἣ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίω οὐ ἔστω,
 ἣ τε δι' προσήκουσα ψυχῆς τῶ ἀρίστῳ νομῆ ἐκ τοῦ ἐκεῖ
 c λευμῶνος τυγχάνει οὐσα, ἣ τε τοῦ περὶ φύστος, ᾧ ψυχῆ
 κομφίξεται, τοῦτε τρέφεται. θεομαὸς τε Ἀύραστίας ὄδε.

¹³⁹ Il cibo dell'opinione è contrapposto al cibo della verità così come ciò che appare è contrapposto a ciò che realmente è.

¹⁴⁰ La «pianura della verità» (*aletheias pedion*) è il luogo iperuranio dove risiedono le idee (cfr. Reale, p. 217). Dal punto di vista della funzione alla quale è adibita, questa pianura non ha dunque niente a che fare né con l'omonimo *aletheias pedion* di *Assioco* 371 e 2, che è invece il luogo dove si raccolgono le anime dei defunti per essere giudicate da Minosse e Radamanto e che corrisponde, a sua volta, al *leitnon* di *Repubblica* 10, 614 e 2 e *Gorgia* 524 a 2, né con l'*Ates leitnon*, il «prato di Ate» di Empedocle (31 B 121 DK = fr. 109 Gallavotti), più volte richiamato a confronto dai commentatori del *Fedro* (vd. de Vries, p. 141, sulla scia di Hackforth; Th. Ebert, *A Pre-Socratic Philosopher behind the Phaedrus: Empedocles*, «Rev. Philos. Anc.» 11, 1993, pp. 211-27, in part. p. 219, vede nel prato del frammento empedocleo un «distant relative» del prato della pianura della verità). L'immagine del prato come dimora dei defunti risale all'*aphrodelios leitnon*, il «prato asfodelio» di *Odissea* 24, 13.

¹⁴¹ Adrastea, l'«inevitabile», «Colei alla quale non si può sfuggire», è una ninfà, figlia di Melisseo, nutrice di Zeus insieme con la sorella Ida (Apollodoro, *Bibliotheca* 1, 1, 6; Callimaco, *Imno a Zeus* 47); secondo un'altra tradizione è figlia di Zeus (Pseudo-Euripide, *Reso* 342 sg.). Per l'espressione *προοκνεῖν* (τῆν) Ἀδράστειαν («piegarsi all'inevitabile»), vd. Eschilo, *Prometeo* 936; Demostene 25, 37; *Repubblica* 5, 451

Questa è la vita degli dei. Delle altre anime, quella 248
 che riesce a seguire meglio il dio e a farsi simile a lui,
 solleva la testa dell'auriga verso lo spazio esterno, coin-
 volta anch'essa nel movimento circolare ma, intralciata
 dai cavalli, riesce a stento a scorgere le cose che esisto-
 no. Un'altra, invece, ora si solleva, ora si immerge e,
 stratonata con forza dai cavalli, alcune cose le vede, al-
 tre no. Seguono poi le altre, che anelano tutte a elevar-
 si, ma non essendone capaci, vengono trascinate dal
 moto circolare senza riuscire a emergere, e si calpesta-
 no, si accalcano l'una addosso all'altra, tentano di supe-
 rarsi a vicenda. Ne deriva tumulto, lotta, sforzo este-
 nuante e tante, per l'imperizia dell'auriga, rimangono
 azzoppate, a molte si spezzano le ali; e si allontanano
 tutte, stremate dalla fatica, senza essere state iniziate
 alla visione di ciò che è, e una volta andate via si nutro-
 no di opinione.¹³⁹

Tanta pena allo scopo di vedere dove si trova la pia-
 nura della verità, perché proprio nel prato che si stende
 nella pianura c'è il pascolo che si addice alla parte mi-
 gliore dell'anima,¹⁴⁰ e di questo cibo, grazie al quale l'a-
 nima si mantiene leggera, si nutre la natura dell'ala.
 La Legge di Adrastea¹⁴¹ è la seguente: L'anima che, al

a 4 sg. La teogonia orfica riportata da Damascio, l'ultimo scolarca della scuola platonica di Atene (VI secolo d.C.), identifica Adrastea con Ananke («Necessità») (1B13 DK). Il θεομαὸς Ἀδράστειας del *Fedro* si chiama ἸἈδράστειας Χρηῖστα, θεῶν ψήφοισι παλάσθω di Empedocle (31 B 115 DK = fr. 103 Gallavotti; vd. Brisson, p. 212, n. 203; e il commento ai fr. 102 e 103 in *Empedocle. Poema fisico e filosofico*, a cura di C. Gallavotti, Milano 1993, p. 280; Th. Ebert, cit. alla n. precedente, p. 219): «e c'è, come un dato ineluttabile, l'antico decreto degli dei, / sempre fermo, suggeriamo con ampi rescritti giurati, / allorché per erramenti un uomo insozzi le proprie mani con il sangue. / <Ed è questo> chi risulta spregiuro per la colpa commessa, / dovrà migrare lontano dai beati, che come demoni longevi hanno raggiunto / la vita, per tre volte decimila stagioni, / rinascendo attraverso il tempo in molteplici forme di corpi mortali, / permutando i procellosi cammini della propria esistenza» (trad. di C. Gallavotti).

ἦτις ἂν ψυχῇ θεῶν συναπαρῶς γενομένη κατ'ὶδὴν τι τῶν ἀληθῶν, μέγρι τε τῆς ἐτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἄν ἀεὶ 5 τοῦτο δάηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι· ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπιταπέσθαι μὴ ἴσῃ, καὶ τῷ συναρχίᾳ χρησασμένη λήθῃς τε καὶ κακίας πλῆσθηῖσα βαρυνθῆι, βαρυνθείσα δὲ 10 πεπορηήσῃ τε καὶ ἐπὶ τῆν γῆν πέσῃ, τότε νόμος ταύτην μὴ φυρεῖσθαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει, ἀλλὰ τῆν μὲν πλείστα ἰδοῖσθαι εἰς γούνη ἀνδρῶς 15 γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκράτου ἢ μουσικοῦ τῶος καὶ ἔρωτικοῦ, τῆν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐπιόμου ἢ πολέμου 5 καὶ ἀρχικοῦ, τρίτην εἰς πολυτικοῦ ἢ τῶος οἰκονομικοῦ ἢ χρηματιστικοῦ, τετάρτην εἰς φιλοπόνου (ἦ) γυμναστικοῦ ἢ περὶ σώματος ἕστων τῶος ἐσομένου, πέμπτην μαρτυκῶν βίου 20 ἢ τῶα τελευτικῶν ἔξουσων ἔκτῃ ποιητικῶς ἢ τῶα περὶ μίμησιν τῶς ἄλλος ἀρχόμεν, ἔβδομῃ δημοσυργικῶς ἢ γεωργικῶς, ὀγδόῃ σοφιστικῶς ἢ δημοκοτικῶς, ἐνάτῃ τραγικῶς. ἐν δὲ τοῖς ἕκαστων ὅς μὲν ἂν δικαίως διατάξῃ ἀμείνωνος μοίρας 5 μεταλαμβάνει, ὅς δ' ἂν ἀδίκως, χείρονος· εἰς μὲν γὰρ τὸ

¹⁴² Nella sua prima esistenza terrena l'anima non si unirà al corpo di un animale, come potrà accadere invece nelle esistenze successive (vd. 249 b 3-5), ma solo a un corpo umano, secondo una gerarchia di ruoli sociali che dipende dalla quantità e dalla qualità della contemplazione delle idee nell'ipertanto.

¹⁴³ Sul rapporto tra filosofo e Muse, vd. più avanti, n. 200.

¹⁴⁴ Se si eccettua l'esistenza del filosofo, destinato, come si vedrà, a un trattamento privilegiato, la gerarchia dei restanti generi di vita si lascia suddividere in due gruppi, specularmente opposti, in cui al primo elemento del primo gruppo corrisponde l'ultimo elemento del secondo, come sua versione degenerata o degradata, al secondo il penultimo, e così via:

+	IX tiranno
II re	VIII sofista o demagogo
III uomo politico	VII artigiano o agricoltore
IV atleta o medico	VI poeta o imitatore
V indovino o sacerdote	

seguito di un dio, abbia visto qualche verità, rimarrà illusa fino alla successiva rotazione e, se ci riesce sempre, si manterrà per sempre immune da danni. Se, invece, non sia stata in grado di tener dietro al dio, non sia riuscita a vedere, sia incorsa in qualche disgrazia e, ricolma di oblio e di malvagità, si sia appesantita, abbia perduto le ali e sia precipitata sulla terra, allora è legge che, nella prima generazione, non germogli in nessuna natura animale.¹⁴² L'anima che abbia visto di più attecchisca nel seme di un uomo che aspira alla sapienza ovvero un amante della bellezza, devoto alle Muse, dedicato all'amore.¹⁴³ La seconda nel seme di un re, rispettoso delle leggi, esperto nella guerra e nel governo. La terza in quello di un politico, capace nell'amministrazione e in economia. La quarta in quello di un uomo incline alla fatica fisica, che pratica la ginnastica o che si occuperà di guarire i corpi. La quinta condurrà una vita dedicata alla manica o ai rituali. Alla sesta sarà appropriata una vita dedicata alla poesia o alle arti imitative. Alla settima quella di un artigiano o di un agricoltore. All'ottava di un sofista o di un demagogo. Alla nona di un tiranno.¹⁴⁴

Ora, tra tutti costoro, chi avrà condotto la sua esistenza secondo giustizia riceverà in cambio una sorte migliore, chi invece in modo contrario alla giustizia, una sorte peggiore. Ogni anima infatti giunge al punto dal quale

Il tiranno rappresenta la degenerazione del buon monarca, come il sofista e il demagogo quella del bravo uomo politico e dell'amministratore competente. L'artigiano e il contadino svolgono attività fisiche che si collocano a un livello inferiore rispetto a quelle di chi opera nobilmente con il corpo e per il corpo, come, rispettivamente, l'atleta e il medico. L'attività del poeta, da un lato, e quella dell'indovino, dall'altro, sono il frutto, secondo la stessa teoria esposta poco prima da Socrate, di altrettanti tipi di follia divina, ma quella del poeta, in quanto imitatore, è considerata inferiore a quella dell'indovino. Schemi del genere, fondati sulla corrispondenza tra polarità positive e negative, sono proposti anche in altri dialoghi platonici: quello del *Gorgia* (464 b 2-465 e 1) è funzionale alla definizione di retorica.

αὐτὸ θεῶν ἦκει ἢ ψυχὴ ἐκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυριάων—
 249 οὐ γὰρ περὶοῖται πρὸ ροσούρου χρόνου—πλήρη ἢ τοῖ φιλοσο-
 φήσωντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσωντος μετὰ φιλοσοφίας,
 αὐτὰ δὲ τριτῆ περιόδῳ τῆ χιλιαεῖς, ἔαν ἔλωσται τὰς ἐφεξῆς
 τῶν βίων τοῦτων, οὐρα περὶοῖται τρισχιλιοστέῳ ἔτει ἀπέρ-
 5 χούται. αἱ δὲ ἄλλαι, ὅσων τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωντων,
 κρισεως ἐτυχόν, κριθεῖσται δὲ αἱ μὲν εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαι-
 οτήρια ἐλθοῦσται δίκην ἐκτινοῦσων, αἱ δ' εἰς τοῦσανοῦ τανα-
 τόπου ὑπὸ τῆς Δίκης κουφισθεῖσται διάγούσων ἀξίως οὐ ἐν
 b ἀθρόου εἶδει ἐβίωσων βίω. τῷ δὲ χιλιοστέῳ ἀμφοτέρω
 ἀφικνεῖσται ἐπὶ κλήρωστω τε καὶ ἀφροστω τοῦ δευτέρου
 βίω αἰροῦσται ὅν ἂν θέλῃ ἐκάστη· ἐπιθα καὶ εἰς θηρίω
 βίω ἀθροῦσται ψυχὴ ἀφικνεῖται, καὶ ἐκ θηρίω ὅς ποτε
 5 ἀθροῦσται εἰς πάλιν εἰς ἀθροῦσται. οὐ γὰρ ἢ γε μήποτε
 ἰδοῦσται τῆν ἀλήθειαν εἰς τῶδε ἦξει τὸ στήμα. δεῖ γὰρ ἀ-
 θροῦσται σπυῖσται κατ' εἶδος λεγόμεστων· τοῦτο δ' ἔστω
 c στήσεων εἰς ἐν λογισμῷ συναρροῦστων· τοῦτο δ' ἔστω
 ἀνάμνησις ἐκείων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορθεῖσται
 θεῶν καὶ ὑπερῖδοῦσται ἃ νῦν εἶναι φημεν, καὶ ἀνακλῆσται εἰς

¹⁴⁵ In Esiodo (*Teogonia* 901) Dike (Giustizia) è figlia di Zeus e Tami e sorella delle Ore, Eunomia (Ordine) e Irene (Pace).

¹⁴⁶ Si tratterà, evidentemente, di una zona dell'*aurarós* separata da quella dove hanno trascorso il primo millennio al seguito del loro dio.

¹⁴⁷ Il mito di Er (*Repubblica* 10, 614 b 2-621 b 7) si diffonde in dettaglio sulle modalità del sorteggio.

¹⁴⁸ Per un quadro sintetico del destino delle diverse anime, vd. la tavola alle pp. 100-101. Il brano compreso tra 248 b 5 e 249 b 5 è considerato da Hermann Diels 'remiscenza' empedoclea (31 c 1 DK). In realtà i rapporti tra il mito dell'anima nel *Fedro* e la poesia di Empedocle sono numerosi. Per la corrispondenza tra l'Ananke empedoclea e l'Adrastea platonica, e tra i rispettivi decreti, vd. sopra, n. 141. Altri importanti punti di contatto sono nella dottrina della reincarnazione nell'elenco delle attività alle quali accedono gli uomini nelle successive reincarnazioni (cf. Empedocle 31B146 DK): nell'idea del pasto ri-

era partita non prima di diecimila anni, perché non mette le ali prima di tale torno di tempo, tranne quella di 249 chi ha aspirato sinceramente alla sapienza o ha amato i fanciulli in nome della filosofia. Se queste anime, allo scadere del terzo millennio, hanno scelto questo genere di vita per tre volte di seguito, munite in questo modo di ali, vanno via dopo tremila anni. Le altre anime, invece, una volta portata a termine la prima vita terrena, incorrono in un giudizio e, dopo essere state giudicate, alcune vanno a scontare la pena nelle prigioni sotterranee, mentre altre, rese leggere da Dike,¹⁴⁵ giungono in qualche luogo del cielo¹⁴⁶ e conducono un'esistenza adeguata a quella che vissero in forma di uomini. Allo scadere dei mille anni le anime dell'uno e dell'altro gruppo arrivano al sorteggio¹⁴⁷ e alla scelta della seconda vita, e decidono ciascuna a suo piacimento. In questa circostanza un'anima umana può passare a una vita da animale e chi un tempo era stato uomo può, da animale, ritornare ad essere uomo, perché l'anima che non abbia mai visto la verità non raggiungerà questa forma.¹⁴⁸

L'uomo infatti deve comprendere secondo ciò che è chiamato genere, procedendo dalla molteplicità delle sensazioni verso l'unità, afferrata mediante ragionamento. E questo è reminiscenza di ciò che un tempo vide la nostra anima quando, procedendo insieme al dio, guardava dall'alto ciò che ora noi diciamo che esiste,¹⁴⁹

servato nell'aldilà, da Platone, alle anime dei filosofi (247 d 2-3 e n. 138) e, da Empedocle, ai giusti: si veda il fr. 31 B 147 DK con le parole di Clemente Alessandrino che lo introducono: «se vivremo in modo santo e giusto, qui saremo beati, ma saremo ancora più beati dopo la partenza da quaggiù, perché saremo felici non per un certo tempo, ma per l'eternità potremo riposare "con gli altri immortali dimorando e cibandoci, delle umane angosce non più partecipi, indisturbabili" — dice la poesia filosofica di Empedocle».

¹⁴⁹ Come è stato già affermato in 246 c 1-2, l'anima, dal cielo «domina il mondo intero».

τὸ οὖν ὄντως. διὰ δὴ δικαίως μίσηται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνους ἀεὶ ἔστιν ἐπιλήθια κατὰ δόξαν, πρὸς αἰσπερ θεὸς οὐ θεός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνήρη ἵππομηχάνων ὀρθῶς χροόμενος, τέλειος ἀεὶ τελευτᾶς τελούμενος, τέλειος ὄντως λόβως γίγνεται. ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀεθλοπαιῶν ἀποδοσισμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γυγνώμενος, οὐθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς πατακωῶν, ἐθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς.

^a Ἔστι δὴ οὖν δεῖρο ὁ πᾶς ἦκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης 5 μωίας—ἦν ὄντα τὸ τῆδέ τις ὄρω κάλδος, τοῦ ἀνηθοῦ ἀναμμηγοκόμενος, πεπεδῆται τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμοίμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρωνος δίκην βλάπτων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μωικῶς διακέλιμενος—ὡς ἄρα αἴτη πασῶν τῶν ἐθουσιάζων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῷ τε ἔχοντι καὶ τῷ κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὄντι ταύτης μετέχων τῆς μωίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστῆς καλεῖται. καθέντερ γὰρ εἰρηται, πᾶσα μὲν 5 ἀεθλοπαιῶν ψυχὴ φέροι τεθέσται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ οὖν ἦλλεθαι εἰς τῶδε τὸ ζῶον· ἀναμμηγοκόμεθα δὲ ἐκ τῶνδε ἐκείνα οὐ βίβλιον ἀπάσῃ, οὐτε ὄντα βραχέως εἶδον τότε τάκε, οὐθ' αὖ δεῖρο προσδοῖαι ἐδυστύχησαν, ὥστε ὑπὸ τῶν ὀμολῶν ἐπὶ τὸ δίκων τροπήμεται λήθην ὦν τότε εἶδον ἰερῶν ἔχειν. 5 ἀλίγαι δὴ λείπονται αἰς τὸ τῆς μωίας ἰκανῶς πληροῦνται αἴται δέ, ὄντα τι τῶν ἐκεῖ ὀμολῶμα ἴδασιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ' (εὐ) αἰτῶν γίγνονται, ὃ δ' ἔστι τὸ πᾶθος ἀγνοῖα οὐσι διὰ τὸ μὴ ἰκανῶς διασθῆσθαι. δικαιοσύνης μὲν οὖν

¹⁵⁰ Si noti il gioco di parole τέλειος... τελευτᾶς, τελούμενος, τέλειος. Il verbo *telein* ha i significati di «compiere», «celebrare», «iniziare»; il sostantivo *teleiè* quelli di «festa», «rito», «iniziazione».

ed elevava lo sguardo verso ciò che realmente è. Perciò è giusto che solo il pensiero del filosofo sia dotato di ali, perché, per quanto è possibile, il suo ricordo è costantemente rivolto alle stesse cose alle quali è rivolto il dio, che proprio per questo è divino. Dunque l'uomo che si serve in modo corretto di tali reminiscenze, perpetuamente iniziato a rituali perfetti,¹⁵⁰ egli solo diviene effettivamente perfetto. Si estrania dalle preoccupazioni di umane e si orienta al divino e i più lo rimproverano di essere folle, ma non sanno che in realtà egli è posseduto dal dio.

E a questo punto, allora, che tutto il discorso arriva a toccare il quarto tipo di follia — quella in virtù della quale, quando si scorge la bellezza di quaggiù e ritorna alla memoria quella vera, si acquisiscono le ali e, nuotamente alati, presi dal desiderio di librarsi in volo, ma incapaci di farlo, si punta lo sguardo verso l'alto come uccelli, si trascurano gli interessi terreni e si è accusati di follia — il discorso arriva dunque a dire che questa è la più nobile tra tutte le forme di possessione divina, che si genera in chi ne è preso e in chi la condivide, da quanto c'è di più nobile e, ancora, che chi ama i belli, in quanto è affetto da questa forma di follia, è chiamato innamorato. Come si è detto, infatti, ogni anima umana per natura contempla le cose che sono, altrimenti non giunge in questo essere vivente. Ma ricordare quelle cose a partire da queste di quaggiù non è impresa facile per tutte le anime, né per quelle che allora videro per breve tempo le cose di là, né per quelle che, cadute qui, ebbero la disgrazia di essere trascinate all'ingiustizia da certe frequentazioni e di dimenticare le cose sacre viste un tempo. Rimangono solo poche anime a disporre di memoria sufficiente, ma queste, quando vedono qualcosa di simile alle cose di lassù, restano attonite e non sono più padrone di se stesse, in quanto ignorano ciò che stanno subendo, perché non riescono a distinguerlo con chiarezza.

καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τήμια ψυχῆς οὐκ ἔνεστι
 φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆθε θεομάμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν
 ὀργάνων λόγος αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας λόγους
 5 θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος· κἀλλος δὲ τὸ τὸ τῆν ἰδέω
 λαμπρόν, ὅτε σὺν εἰδομένοι χορῶ μακαρίων ὄψω τε καὶ
 θεῶν, ἐπιμένοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμέης, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου
 θεῶν, εἶδόν τε καὶ ἐρεθίζοντο τῶν τελευτῶν ἢν θέμις λέγεω
 c μακαριωτέρην, ἢν ὀργιάζοντο δὲ κἀλλοὶ ἢν ἀπὸ τοῦ ὄντος καὶ
 ἀπὸ θεῶν κακῶν ὅσα ἡμῶν ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ἠπέμενον, δὴ
 κἀλλα δὲ καὶ ἀπλὰ καὶ ἀρπυγῆ καὶ εἰδομίονα φάσματα

¹⁵¹ Per designare le anime che hanno goduto della visione iperuranica della bellezza, Platone usa l'espressione *μυδιήεντο*. *Τε καὶ ἐποτρύεοντες*, tratta dal lessico dei misteri eleusini (vd. Ermia, p. 178, 25 sg.); *μυδιήεντοι* sono coloro che sono stati ammessi per la prima volta al rito; *εποτρύεοντες* coloro che hanno già goduto dell'*epopteia*, la visione mistica, e sono dunque iniziati di livello più alto. Nel mito dell'anima come carro alato le immagini tratte dal rituale eleusino sono frequenti. In 250 b 6-7 si parla di «beata vista e visione» (cfr. anche 247 a 4), e in 250 c 1 di «iniziazione beatissima», con riferimento allo stato di beatitudine che si accompagna all'esperienza dell'*epopteia*, e alla pratica del *makarismos*, cioè della lode di coloro che hanno avuto la visione, celebrata dagli altri iniziati. In altri brani il riferimento al rituale misterico è meno sicuro. Il rilievo voluto rinvenuto nel luogo dove presumibilmente si trattengono Socrate e Fedro, forse lo stesso di cui parla Socrate (230 b 7-8), raffigura, oltre alle divinità esplicitamente menzionate nel dialogo (Achilleo, Ninfite e Pan), anche Demetra e Core, venerate nei misteri eleusini (vd. *Introduzione*, p. 10). Abbiamo già notato che il gesto di Socrate di pronunciare il primo discorso a capo coperto potrebbe essere stato suggerito dalla cerimonia di iniziazione ai misteri (vd. sopra, n. 80), ma il suo significato si comprende a pieno solo inserendolo nella trama del dialogo. E soltanto una possibilità che Socrate, nel presentare come forma di purificazione il suo nuovo discorso sulla *mania* erotica (243 a 2-4), intenda richiamarsi alla cerimonia di purificazione preliminare all'accesso ai misteri, che si svolgeva ad Agrè, località da lui menzionata all'inizio del dialogo (229 c 2). Sarebbe invece errato interpretare come allusione al culto misterico qualsiasi occorrenza di termini che appartengono *anche* al lessico dei rituali. In 236 d 4 e in 241 e 1, per esempio, Socrate si rivolge a Fedro con il vocativo *ὁ μακάριε*, ma è da escludere che l'espressione colloquiale, che ricorre ben 58 volte nel *corpus* platonico, alluda alla beatitudine dell'iniziato. Che valore attribuire allora all'uso del lessico dei misteri? È lo stesso Platone a fornire indirettamente la

I simulacri di quaggiù non hanno nessuno splendore di giustizia, di temperanza e di quant'altro è prezioso per le anime. Pochi e a stento, accostandosi alle immagini con i loro deboli organi, riescono a vedere il genere al quale ricondurre l'oggetto raffigurato; allora invece la bellezza era splendida a vedersi, quando con un coro felice, noi al seguito di Zeus, altri di un altro dio, godemmo della felice visione e contemplazione e fummo iniziati a quella che è lecito definire la più beata delle iniziazioni, e che celebravamo integri e immuni dai mali che ci attendevano in seguito, contemplando, noi iniziati ai misteri,¹⁵¹ integre, semplici, immobili e felici visioni, in pura lu-

risposta. Abbiamo visto che, nell'introdurre il mito della biga alata, Socrate si sofferma sulla difficoltà di affrontare un discorso sull'anima e annuncia che si limiterà a dire a che cosa essa assomiglia (246 a 5; vd. anche 265 a 6). Inevitabilmente, quindi, il discorso utilizzerà espressioni e immagini in virtù delle quali sarà possibile definirlo, appunto, un mito (253 c 7; cfr. 265 c 1). La scelta di questo genere di discorso è dettata non solo dalla difficoltà dell'argomento, ma anche dalla necessità di risultare comprensibile a Fedro (vd. 257 a 5). Al di là della finzione narrativa, il problema di Platone è di risultare comprensibile ai destinatari reali della sua scrittura. Per comunicare la nozione astratta di «conoscenza innata» egli è dunque costretto a ricorrere allo strumento della narrazione (le vicende dell'anima nella sua esistenza precedente alla vita mortale) mentre, per descrivere la «visione» delle idee iperuraniche si richiama all'esperienza dei misteri eleusini, nota alla gran parte dei residenti ad Atene, iniziati e non, donne, schiavi e stranieri compresi: «Provate a immaginare la visione della bellezza iperuranica come qualcosa di simile all'esperienza dell'*epopteia* durante la celebrazione del rituale eleusino» (che il momento culminante del rito consistesse in una «visione» era evidentemente noto a tutti, segreto era il contenuto della visione); questo è il senso del richiamo ai misteri. Una lunga tradizione ermetica, che dal neoplatonismo, attraverso il platonismo fiorentino di Marsilio Ficino, arriva fino ai nostri giorni (si veda il recente saggio di C. Schefer, *Rhetoric as Part of an Initiation into the Mysteries: A New Interpretation of the Platonic Phaedrus*, in A. N. Michelini (ed.), *Plato as Author: the Rhetoric of Philosophy*, Leiden-Boston 2003, pp. 175-96), ha forzato la lettura dei testi platonici – e in particolare di queste pagine del *Fedro* – nel tentativo di trovare autorevoli ascendenze alle sue prospettive mistiche. Sul reale significato dei misteri nella Grecia di età classica e sull'influenza del *Fedro* sul misticismo pagano e cristiano, non sarà inopportuno rilegge-

μυσόμενοι τε καὶ ἐμπορεύοντες ἐν ἀγγίῃ καθαρῶ, καθαρῶ
 5 ὄντες καὶ ἀσημάτωροι τοῦτον ὃ πῦρ διῆ σῶμα περιφέρουτες
 ὀνομάζομεν, ὁσπερὸν τροχὸν δεδραμεμένον.

Τὰυτα μὲν οὖν μαθήμην κεχαρισθῶ, δι' ἣν πόδιον τῶν τότε
 πῦρ μακρότερα εἴηται: περὶ δὲ κλάδους, ὁσπερ εἴπομεν,
 10 μὲτ' ἐκείνων τε ἐλάμπευ ὄν, δεξιῶ δ' ἐλθόντες κατελιδήφαιμεν
 αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθησεως τῶν ἡμετέρων στάδων
 ἐπαργέτατα. ὄψις γὰρ ἡμῶν ὄξυρτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος
 15 ἐργετα αἰσθησεων, ἧ φρονήσις οὐκ ὀφείτα: δεινὸς γὰρ δι
 5 παρῆχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἐαυτῆς ἐπαργὸς εἶδωλον
 παρῆχεντο εἰς ὄψιν ἰδῶ—καὶ τάλλα ὄσα ἐραστὰ: πῦρ δὲ

re alcune pagine di Walter Burkert: «"Mistico", "mistero", "misterioso", sono ancora oggi parole di uso corrente, che derivano dal culto greco antico e in particolare dal più celebre, la festa misterica eleusina. Però l'uso moderno dei termini greci può essere fuorviante: se "mistica" significa inabissamento individuale, apertura di una dimensione di profondità dell'anima sino al rifugiare di una luce interiore, allora i Misteri eleusini, celebrati davanti a migliaia di partecipanti, nella sala misterica rigidamente chiusa, non erano affatto "mistici". La luce, il fuoco, che vi si potevano "vedere" erano senz'altro reali. Ma solo per il fatto che Platone nel *Simposio* e nel *Fedro* si servì di metafore desunte dai Misteri per designare la visione interiorizzata del filosofo, si è affermato, attraverso il neoplatonismo e il monachismo, il concetto di "mistica". Del resto la festa era "misteriosa" *sempiternamente soltanto per quelli che erano esclusi*» (W. Burkert, *Homos necans*, cit. [n. 80], p. 178). E ancora: «Il testo di gran lunga più autorevole sull'esperienza dei misteri è nel *Fedro* di Platone; ripetutamente iniziato da Filone e dai più tardi platonici, fino a Dionigi l'Areopagita, che esibiscono un linguaggio "mistico", questo testo è diventato in realtà il testo di base del misticismo, nel vero senso della parola. La rivelazione del vero Essere procurata da Eros era già stata descritta nel linguaggio dei misteri nel *Simposio* [209 e 5-210 a 2], dove la distinzione fra "iniziazione preliminare" (*myein*) e "misteri perfetti e epoplici" si riferisce chiaramente a Eleusi. Il *Fedro* aggiunge l'indimenticabile immagine del carro dell'anima che ascende al cielo sull'onda degli dei, fino alla sommità più alta, dove è possibile lanciare uno sguardo unito dal cielo... La sua forza perdurante è dimostrata dall'effetto unico sulla tradizione platonica mistica greca. Platone stesso, nel creare la sua visione, usa dettagli che si riferiscono chiaramente a Eleusi. I termini *mystai* ed *epoploi* non lasciano adito a dubbi: il "coro" danzante che celebra gli *orgia* e le visioni sacre che provocano indimentic-

ce, essendo noi stessi puri e privi di questo sepolcro che ora portiamo in giro e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come nelle valve di un'ostrea.

Per questo dunque si renda grazie alla memoria, in virtù della quale, per desiderio delle cose di allora, ora abbiamo parlato fin troppo. La bellezza, come abbiamo detto, essendo tra le cose di lassù, risplendeva anch'essa e, una volta arrivati qui, siamo riusciti a coglierla nel suo splendore più vivido che mai, mediante il più vivido dei nostri sensi.¹⁵² La visione infatti è la più acuta delle sensazioni che ci arrivano attraverso il corpo — ma con essa non si vede l'intelligenza, perché se questa, giungendo alla vista, offrisse di sé un'immagine altrettanto chiara, ci mostrerebbe amori prodigiosi — e non si vedono nemmeno le altre cose che suscitano amore. Ora, soltanto al-

cabile beatitudine ricorrono in testi di Dione e Plutarco... mentre i "suoni sacri" sono omessi perché Platone si concentra sugli *eidè*. Vi è un'allusione obliqua ad eventi terrificanti, *deinotata* [251 a 4], che precedono l'atto di venerazione del divino. L'allusività di questi testi eccita la fantasia. Sebbene manchino di produrre testimonianze solide, essi producono senz'altro una cornice per l'empatia, se non per la comprensione di cosa i misteri possono aver significato per i partecipanti» (W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, cit. [n. 80], p. 123 sg.; i corsivi dei due brani sono miei). Sui misteri eleusini, oltre alla bibliografia citata alla n. 80, vd. anche W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, trad. ital. *Storia delle religioni I. Greci*, Milano 1984, pp. 412-19 e, inoltre, P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, Paris 1914; K. Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, London 1967; G. Stamoni Gaspary, *Mysteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986; F. Graf, *I culti misterici*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II/2, Torino 1997, pp. 309-43. Sul linguaggio dei misteri in Platone: E. des Places, *Platon et la langue des mystères in Études platoniciennes*, Leiden 1981, pp. 83-98; Chr. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin 1987.

¹⁵² L'aggettivo *enargés* è composto da *en* + *argós* (chiaro-lucente, brillante...). Come termine tecnico della retorica il sostantivo *enargéia* designa la capacità della parola poetica e prosastica di suscitare immagini mentali nel destinatario: vd. A. Maneri, *L'immagine poetica nella teoria degli antichi*, Phantasia ed enargeia, Pisa-Roma 1998.

κάλλος λόγου ταύτην ἔσχε μύθησιν, ὡστ' ἐκφανετέρτατον εἶναι
 e καὶ ἐρασιμώτατον. ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελής ἢ διεφθαρμένος
 οὐκ ἀξίως ἐπιθέσει ἐκείτω φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος,
 θεώμενος αὐτὸν τῆν ἤθε ἐπωνυμίαν, ὡστ' οὐ σέβεται προσ-
 ορῶν, ἀλλ' ἠδονῆν παραδόντων τεράτιδος νόμον βαίνειν
 5 ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν, καὶ ἦβροι προσομιλῶν οὐ θέ-
 251 δακεν οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἠδονῆν διακῶν· ὁ δὲ
 ἀρτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ἔται θεοειδὲς προσώπων
 ἴδη κάλλος εὖ μεμνημένου ἢ τινα σώματος ἰδέων, πρῶτον
 μὲν ἔφριξε καὶ τι τῶν τότε ἠτῆλθει αὐτὸν δευτέρων, εἶτα
 5 προσορῶν ὡς θεῶν σέβεται, καὶ εἰ μὴ ἐθεόλει τῆν σφύ-
 δρα μαλίας δόξαν, θύει αὐτὸν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῶ τοῖς παι-
 δικοῖς. ἰδόντα δ' αὐτὸν οἶον ἐκ τῆς φύσεως μεταβολῆ τε
 b καὶ ἰδρῶς καὶ θερμότης ἀήθης λαμβάνει· δεξιμένος γὰρ τοῖ
 κάλλους τῆν ἀπορροῆν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη ἦ ἢ

¹⁵³ Polluce (*Onomastico* 5, 92) inserisce *bainein* e *paidosporēin* in un elenco di verbi che designano l'atto sessuale, attribuendo il primo agli animali, il secondo, indifferentemente, agli animali e agli uomini. Se *bainein* può essere interpretato agevolmente nel senso di «montare» (cfr. Erodoto 1, 192, 3), meno chiaro appare il significato del raro *paidosporēin*, forse conio originale di Platone, usato solo qui nel *corpus* delle sue opere, dall'aggettivo *paidosporos*, attestato in un frammento della perduta commedia di Aristofane *Le donne di Lemno* (fr. 374 Kassel-Austin), nel significato di «che genera figli». La maggior parte degli studiosi moderni interpreta il verbo in riferimento alla procreazione; così anche K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge, Mass. 1978, p. 163 e n. 1 e Liddell-Scott-Jones, s.v. «beget children», con rinvio al passo platonico. Brisson, p. 125, traduce con un generico «jaculer» e a p. 214, n. 227, pur contestando la posizione di Dover, interpreta il significato del verbo come «émettre sa semence en vue d'engendrer des enfants», reintroducendo così il significato respinto. Questa interpretazione, accettabile sotto il profilo linguistico, si adatta ad altre occorrenze del verbo (p. es. Claudio Eliano, *La natura degli animali* 8, 17), ma non sembra appropriata al contesto platonico, nel quale è in discussione il rapporto omosessuale maschile; essa implicherebbe, inoltre, la condanna, come attività «contro natura», dell'atto eterosessuale finalizzato alla procreazione, definito, al contrario, «secondo natura» in un brano delle *Leggi* (1, 636 c 2-7) che qualifica co-

la bellezza è toccato in sorte di essere la più evidente e la più amabile. Chi dunque è iniziato da non poco tempo o è già corrotto non si lascia portare immediatamente da qui verso la bellezza in sé di lassù, quando contempla ciò che quaggiù ha il suo nome, cosicché quando la vede non la venera, ma abbandonandosi al piacere, cerca solo di montare come un quadrupede e di inseminare fanciulli, e si lascia andare all'eccesso senza timore né vergogna di rincorrere un piacere contro natura.¹⁵³ Chi invece, iniziato da poco, ha avuto modo di contemplare a lungo le cose di allora, quando vede un volto dalle sembianze divine o qualche forma corporea che imitano bene la bellezza, dapprima è preso dai brividi e gli si insinua dentro uno sgomento simile a quello che provò allora, poi, fissandolo, lo venera come un dio e, se non temesse di passare completamente per folle, offrirebbe sacrifici all'amato come si fa con una statua votiva e con una divinità. Mentre lo guarda al brivido segue una sorta di alterazione e lo prende un sudore e un accaloramento insolito.¹⁵⁴ perché, accogliendo attraverso gli occhi il flusso della bellezza, si surriscalda nel punto in cui

ne «contro natura» le relazioni omosessuali maschili e femminili. Occorre, infine, tenere conto del fatto che gli interpreti antichi ritenevano entrambi i verbi usati nel passo platonico riferiti ai rapporti omosessuali maschili (Plutarco, *Sull'amore* 751 D-E; Clemente Alessandrino, *Pedagogo* 2, 10,86,2), mentre Erminia (p. 181, 3-4), riprendendo un'espresione usata da Platone nelle *Leggi* (8, 838 e 8), mette esplicitamente in relazione il verbo *paidosporēin* con la dispersione del seme. Alla luce di queste considerazioni mi sembra da preferire senz'altro la proposta avanzata da Centrone, p. 151, n. 127, sulla scorta di G. Vlastos, *Love in Plato*, in *Id., Platonic Studies*, Princeton 1973, p. 25, n. 76: «inseminare fanciulli». Per la posizione di Platone sull'omosessualità, vd. anche n. 176.

¹⁵⁴ La descrizione più famosa della sintomatologia psico-fisica della passione amorosa è nel fr. 31 Voigt di Saffo.

τοῦ περσοῦ φύσις ἀρδεται, θερμαιθέρτος δὲ ἐτάκη τὰ περὶ τῆν ἔκφυσιν, ἀ πάλαι ὑπὸ σκληρότητος συμμεικράτα εἴργε 5 μὴ βλαστάνειν, ἐπιτηρευέτης δὲ τῆς τροφῆς ᾧθησέ τε καὶ ᾧρησε φύεσθαι ἀπὸ τῆς βίβης ὁ τοῦ περσοῦ καυλὸς ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος· πᾶσα γὰρ ἦν τὸ πάλαι περσῶν. 5 ζεῖ οὖν ἐν τοῦτω δάη καὶ ἀνακίσει, καὶ ὅπερ τὸ τῶν ὀδοντοφυούτων πάθος περὶ τοὺς ὀδόντας γίγνεται ὅταν ἀφρι φύωσιν, κηῆσις τε καὶ ἀνακίσις περὶ τὰ οὐδα, ταῦτων δὴ πέπουθεν ἡ τοῦ περσοφύου ἀρχομένη ψυχῆ· ζεῖ τε καὶ 5 ἀγαπαρεῖ καὶ γαργαλίεται φύουσα τὰ περᾶ. ὅταν μὲν οὖν βλεπούσα πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος, ἐκείθεν μέρη ἐπιόρνα καὶ ῥέοντ¹⁵⁵—ἀ δὴ διὰ ταῦτα ἡμέρος καλεῖται—δεχομένη [τὸν ἡμέρου] ἀρδῆται τε καὶ θερμαινῆται, λαφῶ τε τῆς ὀδόντης 5 καὶ γένηθεν· ὅταν δὲ χωρὶς γένηται καὶ ἀνυμῆσθη, τὰ τῶν διεξόδων στόματα ἦ τὸ περὸν ὀργῆ, στυαυαυήμενα μύσωντα ἀποκίσει τῆν βλάστην τοῦ περσοῦ, ἡ δ' ἐπὶς μετὰ τοῦ ἡμέρου ἀποκεκλιμένη, πηδῶσα οἶον τὰ σφύζοντα, τῆ διεξόδῳ 5 ἐργαίει ἐκίστη τῆ καθ' αὐτῆ, ὅστε πᾶσα κενουμένη κύκλω ἡ ψυχῆ οἰστροῖ καὶ ὀδύνας, μνήμην δ' αὖ ἔχουσα τοῦ καλοῦ γένηθεν. ἔκ δὲ ἀμφοτέρων μεικτεμένων ἀνημονεῖ τε τῆ ἀσπίδι τοῦ πάθους καὶ ἀποροῖσα λυτῆ, καὶ ἐμμανῆς 5 οὔσα ὅτε νικτὸς δύναται καθέδειν ὅτε μεθ' ἡμέραν οὖ αὖ ἦ μένειν, θεῖ δὲ ποθοῖσα ὅπου αὖ οἴηται ὄψεσθαι τὸν ἔχοντα τὸ κάλλος· ἰδοῖσα δὲ καὶ ἐποχευσαμένη ἡμέραν ἔλασε μὲν

¹⁵⁵ L'etimologia di *himeros* (il «desiderio amoroso») qui proposta fa derivare il sostantivo da *hienai* («emettere»), *metre* («particelle»), *rhehi* («fluire») ed è sostanzialmente simile a quella proposta nel *Cratilo* (419 e 3-420 a 4). Himeros, divinizzato, accompagna Afrodite, insieme con Eros, nella *Zoogonia* di Esiodo (v. 201). Nel tempio di Afrodite a Megara, scrive Pausania (1, 43, 6), accanto alla più antica statua eburnea di Afrodite, sorgevano due gruppi statuari del IV secolo a. C. Il primo, opera di Prassitele, raffigurava Peitho («Persuasione») e un'altra divinità, evidentemente poco nota anche a Pausania, chiamata *Paragoros*, forse la «consolatrice» delle pene amorose» (vd. *Pausania. Guida della Grecia*, vol. I, a cura di L. Besshi e D. Musti, Fondazione Lorenzo Valla, 1982, p. 435). Il secondo gruppo era opera di Scopas e ritraeva Eros, Himeros e Pothos (Desiderio). Il primo accompagnava Afrodite che, appena nata, raggiungeva gli altri dei, il secondo

l'ala viene irrorata e, per effetto del calore, la zona intorno al germoglio diventa malleabile, mentre prima, serrata per la durezza, impediva all'ala di spuntare. Con il fluire del nutrimento, il fusto dell'ala si irrobustisce e comincia a germogliare dalla radice, sotto l'intera estensione dell'anima, che infatti prima era tutta alata. In questo frangente, dunque, ribolle tutta ed erompe, e l'anima di colui al quale cominciano a venir fuori le ali prova la stessa sensazione che avvertono i bambini ai denti, quando cominciano a spuntare: pizzicore e infiammazione delle gengive. Alla crescita delle ali, l'anima ribolle, si irrita e prova prurito.

Quando rivolge lo sguardo alla bellezza del fanciullo e riceve le particelle che fluendo da essa procedono verso di lei – proprio per questo sono chiamate «flusso di desiderio»¹⁵⁵ e ne viene irrorata e riscaldata, cessa di soffrire e gioisce. Quando invece ne viene separata e d'inaridisce, i meati dei condotti dove l'ala preme, prosciugandosi e serrandosi, bloccano il germoglio dell'ala, che rimane occluso all'interno insieme con il desiderio e palpita come arterie pulsanti e ogni germoglio preme contro il proprio condotto. Di conseguenza l'anima, pungolata tutt'intorno, smania e soffre, ma d'altra parte gioisce, perché conserva il ricordo del bello. È agitata per l'insieme di queste due sensazioni e per la stranezza di ciò che prova, in balia del furore non trova via d'uscita, impazzita non riesce a dormire di notte né a star ferma di giorno, in preda al desiderio accorre dove pensa di poter vedere colui che detiene la bellezza. Appena lo vede e si impegna di desiderio, le parti prima ostruite si

la seguiva. La considerazione che Pausania fa seguire ai nomi di queste ultime tre divinità è indicativa della sovrapposizione delle loro funzioni e della difficoltà che avevano gli stessi Greci a distinguere nettamente il significato dei sostantivi corrispondenti ai loro nomi: «se è vero che le loro sfere d'azione sono diverse come diversi sono i loro nomi» (trad. di D. Musti).

τὰ τότε συμπεφραγμένα, ἀπαυτοῦν δὲ λαβούσα κέρτρωσ τε
 5 καὶ ἄδύτων ἔληξεν, ἠόονην δ' αὖ τάρτην γλυκυτάτην ἐν τῷ
 252 παρόντι καρποῦται. ἄθεν δὴ ἐκούσα εἶναι οὐκ ἀποδέκτηται,
 οὐδὲ τινα τοῦ καλοῦ περὶ πλείους ποιέται, ἀλλὰ μητέρω
 τε καὶ ἀδελφῶν καὶ ἐταίρων πύργων λέλησται, καὶ οὐσίας
 δι' ἀμέλειαν ἀπολλυμένης παρ' οὐδέου ῥήτρας, νομίμων δὲ
 5 καὶ εὐσχημόνων, οἷς πρὸ τοῦ ἐκαλλωπύργου, πύργων κατα-
 φρονήσασα δουλεύειω ἐτοίμη καὶ κοιμᾶσθαι ὄρωσ ἂν ἐῖ τις
 ἐγγυράτω τοῦ πόθου πρὸς γὰρ τῷ σέβεσθαι τὸν τὸ κλάδος
 b ἔχουσα ἰατρὸν ἠύρηκε μόνον τῶν μεγίστων πόθων. τοῦτο
 δὲ τὸ πάθος, ὃ παῖ καλέ, πρὸς ὅν ἡ μοι ὁ λόγος, ἀνθρώποι
 μὲν ἔρωτα ἀνομιάζουσιν, θεοὶ δὲ ὁ καλοῦσιν ἀκούσας εἰκότως
 διὰ νεότηρα γελᾶσθ'. λέγουσι δὲ οἱμαί τινες Ὀμηροῖδων ἐκ
 5 τῶν ἀποθέρων ἔπωσεν δύο ἔπη εἰς τὸν Ἐρωτα, ὧν τὸ ἔτερον
 ὑβριστικὸν πάντων καὶ οὐ σφόδρα τι ἔμμετρον ὑμνοῦσι δὲ
 ἄθε—

¹⁵⁶ Vd. sopra, n. 85.

¹⁵⁷ Lo stretto rapporto tra vista ed *eros* è già nella *Theogonia* di Esiodo (vv. 910 sg.): l'*eros* «che scioglie le membra» spira dagli occhi delle Cariti che colpiscono con lo sguardo. In Ibbico (fr. 287 Davies) è lo sguardo di Eros in persona che colpisce e spinge nelle reti di Afrodite. Vd. anche Alemane, fr. 26, 61 Calame. Per l'idea, presente nei tragici, che *eros* promana, attraverso lo sguardo, dall'oggetto amato e si riversa sul soggetto che ama, vd. S. Durrup, *L'espressione tragica del desiderio amoroso*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1988, pp. 143-57, in part. pp. 144-49. Nell'*Encomio di Elena* (15-19) Gorgia incentra la sua analisi dell'*eros*, come causa dell'adulterio dell'eroina, sul ruolo della visione, concepita come tramite attraverso il quale gli oggetti visti trasferiscono la loro impronta sul soggetto che vede.

¹⁵⁸ La credenza in un linguaggio degli dei distinto da quelli degli uomini è attestata già nei poemi omerici: vd. *Omero, Iliade*, trad. di G. Cerri, comm. di A. Gostoli, cit. (n. 138), p. 148 sg., n. at vv. 1, 403-404. Un elenco di brani della letteratura greca nei quali vengono indicati nomi e termini attribuiti alla lingua degli dei in *Hisiod. Theogony*, ed. with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford 1966, pp. 386-88, n. at v. 831. Vd., inoltre, R. Lazzeroni, *Lingua degli dei e lingua degli uomini*, «Ann. Scuola Norm. Pisa» 26, 1957, pp. 1-25. Nel *Critilo*, 391 e 8-e-1, Socrate richiama l'uso omerico di indicare, in alcuni casi, la duplice demonizzazione, divina e umana, e afferma che i nomi degli dei sono tali per natura.

¹⁵⁹ Il termine greco *meletes* significa «novità», «stranezza», «sia

rilassano, prende respiro e cessano le punture e le doglie e immediatamente riprende a cogliere il frutto di questo dolcissimo piacere. Proprio per questo non lo abbandona di sua volontà, non reputa nessuno superiore al suo bello, dimentica tutti, madri, fratelli, amici, non tiene in nessun conto il patrimonio che va in rovina per incuria, viola ogni regola e ogni decoro di cui prima andava fiera, pronta a farsi serva e ad accucciarsi dovunque la si lasci il più vicino possibile all'oggetto del suo desiderio; non si limita a venerare il bello, ma scopre che è l'unico medico per le sue terribili pene. Questa condizione, o bel fanciullo al quale rivolgo il mio discorso, ¹⁵⁶ gli uomini la chiamano amore. ¹⁵⁷ Il nome con cui, invece, la designano gli dei, ¹⁵⁸ quando lo avrai udito ti farà ridere, evidentemente perché non te lo aspetti. ¹⁵⁹ Alcuni Omeridi, ¹⁶⁰ credo, citano da poemi poco noti ¹⁶¹ due versi su su Eros, il secondo dei quali è assai impudente e non molto corretto nel metro. ¹⁶² I versi recitano:

«giovane», «giovane età». De Vries, p. 158 sg., dopo aver elencato gli studiosi che hanno preferito la prima opzione, ammette anche la possibilità della seconda, preferita dai traduttori più recenti (Pucci, Cambiano, Vicaire, Rowe, Britson, Heitsch, Reale). Dal momento che il contesto non offre elementi per decidere in un senso o nell'altro, lascio nella traduzione l'ambiguità dell'originale.

¹⁶⁰ La principale testimonianza sugli Omeridi è offerta da uno scolio a Pindaro, *Nemaea* 2, 1c (III, p. 29, 9-12 Drachmann): «anticamente chiamavano Omeridi i discendenti della stirpe di Omero, i quali cantavano, inoltre, la sua poesia per successione ereditaria; in seguito furono chiamati Omeridi anche i rapsodi, che non facevano più risalire la loro stirpe a Omero». Sull'attribuzione a Omero di canti composti dagli Omeridi, vd. l'ampio quadro fornito da G. Cerri, *Poemi epici attribuiti ad Omero*, in «AION (Ibid)» 22, 2000, pp. 29-58.

¹⁶¹ Per un'analisi semantica del termine *apókheta*, riferito a differenti tipologie di testi, vd. J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Paris 1949 (rist. 1987), p. 379 sg. e nn.

¹⁶² Patente violazione della norma metrica è il mantenimento della sillaba breve in *dé* davanti a *pi-*. Secondo G. L. Huxley, *A Poem of the Homericidae*, «Gr. Rom. Byz. St.» 3, 1960, p. 29 sg., l'unico dialetto che consentirebbe di pronunciare *pi-* come singola consonante e, perciò, di non violare la norma metrica, è l'eoico. Da questa osservazione lo

τὸν δ' ἦτοιο θνητὸν μὲν Ἐρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
θάλασσοι δὲ Πτέρητα, διὰ πτεροφόρον ἀνύκην.

c τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεσται δὲ μή ὄμως δὲ ἢ
γε αἷτα καὶ τὸ πάθος τῶν ἐρώτων τοῦτο ἔκεινο τυγχάνει ὄν.

Τῶν μὲν οὖν Διὸς ἀπαίδων ὁ λεγόμενος ἔμβριθέστροφος
δύναται φέρειν τὸ τοῦ πτερωμένου ἄχθος· ὅσοι δὲ Ἄρεώς
5 τε θεραπεύται καὶ μετ' ἑκείνου πεπεπῶδων, ὅταν ἦτ'
Ἐρωτος ἀλώσι καὶ τι οἰθῶσιν ἀδικεῖσθαι ἦτο τοῦ ἐρωμένου,
φονικοί καὶ ἔτοιμοι καθιερεῖν αὐτούς τε καὶ τὰ παιδικά.
d καὶ οὕτω καθ' ἑκαστον θεῶν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής, ἐκεί-
νων τιμῶν τε καὶ μιμνήμενος εἰς τὸ δύνασθαι ἦν.

ἄδιάφορος καὶ τὴν τῆδε πρώτην γένεσιν βιωσέη, καὶ
τοῦτ' αὖ τῷ τῆδε πρώτῳ πρὸς τοὺς ἐρωμένους καὶ τοὺς ἀλλοῦς
5 ὁμᾶει τε καὶ προσφέρεται. τῶν τε οὖν Ἐρωτα τῶν καλῶν
πρὸς τῶσδε οἶον ἀγαθὰ τεκταίνεταί τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς
οὕτω ἑαυτῷ οἶον ἀγαθὰ τεκταίνεταί τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς
εἶναι ἕτοιμοι τὴν ψυχὴν τὸν ἦψ' αὐτῶν ἐρωμένους σκο-
ποῦσιν οὖν εἰ φιλῶσφιός τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν, καὶ
ὅσων αὐτῶν ἐρώμενος ἐρασθῶσι, πᾶν ποιῶσιν ὅπως τοιοῦτος
5 ἔσται. ἔαν οὖν μὴ πρῶτον ἐμβεβῶσι τῷ ἐπιτηδύμῳ,
τότε ἐπιχειρήσασιν μαθῆναι τε δθεῖν ἂν τι δύνασθαι καὶ
αὐτοὶ μετέρχονται, ἰχθυῶντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνεργίσκων

253 τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εἰποῦσι διὰ τὸ συνιδῶντας
ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ
τῆι μνήμῃ ἐθουσιώμενοι ἐξ ἑκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ

studioso deduce, in modo poco convincente, che i versi qui citati da Platone sarebbero effettivamente opera degli Omeridi di Chio, isola nella quale era presente una numerosa comunità colica.

¹⁶³ Sull'intero brano (252 b 4-c 2), vd. Labarbe, cit. (n. 161), pp. 378-83, che sottolinea i numerosi elementi contenuti in queste righe che inducono a ritenere lo stesso Platone autore dei versi falsamente attribuiti agli Omeridi. I versi giocano qui sull'assonanza tra ἔπος e ἱτέριος, nome di invenzione platonica ricavato dal sostantivo ἱτέριον («alba»).

¹⁶⁴ Nella traduzione è impossibile rendere il gioco di parole Διὸς («di Zeus»)/διόν («luminoso, splendente», «divino»/«divinamente a Zeus»).

Lui, appunto, i mortali chiamano Eros che vola,
Ma gli immortali Pteroi, perché costringe a metterle le ali.

Si può credere o no a questi versi, nondimeno questa è la condizione in cui si trovano coloro che amano e questa ne è la causa.¹⁶³

Ora, colui che fu al seguito di Zeus, quando è posseduto da amore, è in grado di sopportare con maggiore fermezza il peso del dio che prende nome dalle ali. I seguaci di Ares, quelli che compiono con lui il percorso circolare, qualora siano presi da Eros e ritengano di aver subito torto dall'amato, in preda a raptus omicida, sono portati anche a sacrificare se stessi e i loro amati. E così d'ognuno vive, per quanto gli è possibile, onorando e imitando il dio del cui corteo aveva fatto parte, finché non si corrompe, per la durata della sua prima generazione quaggiù, e in quel modo si comporta con gli amati e si presenta agli altri. Ciascuno sceglie dunque l'amore dei belli secondo la propria indole e si costruisce come un'immagine voliva del suo amato e la adorna, per venerarlo e celebrarne i misteri, proprio come se fosse un dio. E così che quelli del seguito di Zeus cercano come loro amato uno che nell'anima sia affine a Zeus,¹⁶⁴ osservano se la sua natura sia incline alla sapienza e al comando e, quando lo trovano, lo amano e fanno di tutto perché rimanga sempre tale. Se prima non si erano dedicati a questa occupazione, vi si accingono in quel momento, sia imparando da dove possono sia applicandosi in prima persona.¹⁶⁵ E quando si sono messi sulle tracce hanno compito facile nel ritrovare da sé la natura del loro dio, perché erano stati costretti a fissare intensamente lo sguardo su di lui e quando entrano in contatto con il dio tramite il ricordo, ne vengono posseduti e ne adottano le

¹⁶³ Come osserva Rowe, p. 186, l'occupazione di cui si parla è quella dell'educazione filosofica dell'amato, che ha come precondizione la riscoperta della natura del dio che fornisce il modello.

τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον θυνταῶν θεῶν ἀνθρώπων μετα-
 5 σχεῖν· καὶ τοῦτων δι' τὸν ἐρωμένον αἰτιώμενοι ἔτι τε μῆλλον
 ἀγαπῶσι, καὶ ἐκ Διὸς ἀγέρωσιν ὡσπερ αἱ βάκχαι, ἐπὶ τῆν
 τοῦ ἐρωμένου ψυχῆν ἐπαυτοῦντες ποιοῦσιν ὡς θυνταῶν
 b ἠμαυρίσταν τῶ σφετέρῳ θεῷ. ὅσοι δ' αὖ μὲθ' Ἑῖρας εἴπωρα,
 βασιλικὸν ἵητοῦσι, καὶ ἐρώμετες περὶ τοῦτων πάντα δρῶσιν
 τὰ αὐτά. οἱ δὲ Ἀπολλωνίως τε καὶ ἑκείνου τῶν θεῶν οἴων
 κατὰ τὸν θεὸν λόγους ἵητοῦσι τὸν σφετέρῳ παιῖδα πεφυκέαι,
 5 καὶ ὅσων κτήσονται, μιμοῦμενοι αὐτοῖ τε καὶ τὰ παιδικὰ
 πείθονται καὶ ᾄδοντες εἰς τὸ ἑκείνου ἐπιτηδεύματα καὶ
 ἰδέαν ἄγουσιν, ὅση ἑκάστην δύνανται, οὐ φθόνῳ οἶδ' ἀνελευ-
 θέρῳ θυσιμενέει χρώμενοι πρὸς τὰ παιδικὰ, ἀλλ' εἰς ἠμαυρίσταν
 c αὐτοῖς καὶ τῷ θεῷ ὅν ἂν τμήσῃσι. προθυμία μὲν οὖν τῶν ὡς
 περιώμενοι ἄγειν οἴων παιδοῦσι. προθυμία μὲν οὖν τῶν ὡς
 ἀληθῶς ἐρώμετων καὶ τελειῆ, ἔει γε διαπρόξωνται ἢ προθυ-
 μούσται ἢ λέγειν, οἴων καλῆ τε καὶ εὐδαίμωνικῆ ἦν τὸ τοῦ
 5 δι' ἔρωτα μωμέτος φύλου τῶ φιλότητι γίγνηται, ἔει
 αἰρεθῆ· ἀλίσκεται δὲ ἡ δ' αἰρεθεῖς τοιῶδε τῶσπερ.
 Καθάπερ ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τρυχῆ διελέλυεν ψυχῆν
 ἑκάστην, ἱπομόρφω μὲν ὅσο τῶν εἶδη, ἡπομορφῶν δὲ εἶδος
 d τριῶν, καὶ οὖν ἔτι ἡμῶν ταῦτα μετέτω. τῶν δὲ δι' ἵππων

¹⁶⁶ L'immagine degli uomini le cui anime furono al seguito di Zeus, che «attingono» comportamenti e atteggiamenti dal loro dio «come le baccanti», è utilizzata anche nello *Ionia* (533 e 5-534 a 7), dove alle «baccanti [che] attingono dai fiumi miele e latte quando sono in stato di possessione» e agli adepti al rituale coribantico, che «danzano quando non sono in semo», sono paragonati i poeti che «compongono i loro bei poemi in preda alla possessione divina». L'immagine è presente anche nel sociatico Eschine di Stetto (fr. 11 e Dittmar).

¹⁶⁷ L'entusiasmo erotico è descritto da Socrate come processo che coinvolge nello stesso modo entrambi i protagonisti del rapporto d'amore. La divinità informa di sé l'amante e questi, a sua volta, trasmette all'amato le caratteristiche del dio. A questo movimento ne corrisponde uno inverso e contemporaneo, perché anche l'amato possiede caratteristiche che provengono, in definitiva, dalla stessa divinità, e che egli, a sua volta, rimanda all'amante, raggiungendo dal flusso di partecelle che la sua immagine emana. Tanto all'amante quanto all'amato non è riservata soltanto la funzione di ricevitore, ma, l'uno nei confronti

consuetudini e le occupazioni, per quanto è possibile a un uomo condividere consuetudini e occupazioni con la divinità. E giacché attribuiscono all'amato la causa di questi comportamenti, gli si affezionano ancora di più e anche se attingono da Zeus come le baccanti,¹⁶⁶ riversano sull'anima dell'amato e lo rendono il più possibile simile al loro dio. Quelli che furono al seguito di Era vanno alla ricerca di un'indole regale e quando la trovano agiscono nei suoi confronti esattamente allo stesso modo. Quanti sono stati al seguito di Apollo o di un altro dio, procedendo alla sua maniera, cercano un amato che abbia la stessa natura e una volta che l'abbiano conquistato, sia con il loro comportamento che imita quello del dio, sia con la persuasione e con le regole, lo portano ad adottare la condotta e le manifestazioni di quel dio, per quanto è possibile a ciascuno, senza essere né gelosi né servili nei confronti dell'amato, e agiscono in questo modo nel tentativo di indurlo a essere il più possibile somiglianti a loro stessi e al dio che venerano. Dunque la premura e l'iniziazione da parte di coloro che amano davvero, qualora riescano a ottenere ciò che desiderano nel modo che ho descritto, risultano belle e foriere di felicità per chi è oggetto del loro amore, se si è stati conquistati da un amico in preda alla follia erotica.¹⁶⁷

Il modo in cui avviene la conquista è il seguente. Atte-niamoci ancora alla divisione, proposta all'inizio di questo mito, di ciascuna anima in tre parti, delle quali due in sembianze di cavallo e la terza di auriga.¹⁶⁸ Dei cavalli, d

ti dell'altro, anche quella di tramite della divinità. L'incontro tra amante e amato, in cui visione reciproca e reminiscenza della bellezza coincidono, è riassumibile nel seguente schema:

visione della bellezza
 dio → amante → = ← amato ← dio
 reminiscenza della bellezza

¹⁶⁸ Per l'uso della formula καὶ οὖν ... μετέτω, tipica dello stile logico-dimostrativo, cfr. *Sojista* 248 a 1-2; *Leggi* I, 644 a 6-7.

ὁ μὲν, φαμέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὐ· ἀρετὴ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ
 ἢ κακοῦ κακία, οὐ διεκρομεν, νῦν δὲ λεκτέον. ὁ μὲν τοῦτον
 αὐτοῦ ἐν τῇ καλλίᾳ στάσει ὦν τό τε εἶδος ὀρθός καὶ
 5 ὀρθρωμένος, ὑψάλχη, ἐπίγυγνος, λευκὸς ἰδεῖν, μελαινό-
 ματος, τμητῆς ἐραστῆς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ
 ἀληθινῆς δόξης ἐταῖρος, ἀπληκτος, κέλειςματι μόνων καὶ
 λόγῳ ἠνωχεῖται· ὁ δ' αὖ σκολιός, πολὺς, εἰκῆ συμπεφορη-
 μένος, κρατερᾶνχην, βραχυπρόχλητος, σημοπρόσωπος, μελάν-
 χρωσ, γλαυκόμεματος, ἕφαιμος, ἕβρεως καὶ ἀλαστοειᾶς ἐταῖρος,
 5 κῶν, ὅταν δ' οὖν ὁ ἠνίοχος ἴδῃ τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα, πᾶσαν
 αἰσθῆσει διαθερημένης τῆν ψυχῆν, γαργαλισμαῖο τὸν ἴππον,
 254 κέντρων ὑποπλησθῆι, ὁ μὲν εὐπειθῆς τῷ ἠνιόχῳ τῶν ἴππων,
 αἰετ' ἐρωμένῳ· ὁ δὲ οἷτε κέντρων ἠνωχικῶν οἷτε
 πηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ· ὁ δὲ οἷτε κέντρων ἠνωχικῶν οἷτε
 5 μίστυλος ἐτι ἐντρέπεται, σκισσῶν δὲ βιά φέρεται, καὶ πᾶσα
 πρῶτα παρ᾽ ἐγῶν τῷ σίγῳι τε καὶ ἠνιόχῳ ἀναγκάζει
 ἴβναι τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνείαν ποιεῖσθαι τῆς τῶν
 ἀφροδισίων χάριτος. τῶ δὲ κατ' ἄρχας μὲν ἀντρέψεται
 5 ἀγανακτοῦντε, ὡς δευτὰ καὶ παραύματα ἀναγκάζομένων· τελευ-
 τῶντε δέ, ὅταν μηδὲν ἦ πέρας κακοῦ, πορευέσθω ἀγομένῳ,
 εἰξάυτε καὶ ὁμολογήσαυτε ποιήσασθαι τὸ κέλειςματι. καὶ
 5 πρὸς αὐτῷ τ' ἐγένουτο καὶ εἶδον τῆν ὄψιν τῆν παυδικῶν
 ἱστράπτουσαν. ἰδοῦντος δὲ τοῦ ἠνιόχου ἦ μνημῆ πρὸς τῆν
 τοῦ κίλλουσι φύσιν ἠνέχθη, καὶ πάλιν εἶδεν αὐτῆν μετὰ
 σωφροσύνης ἐν ἀγνῷ βάλθρῳ βεβῶσαν· ἰδοῦσα δὲ ἔδεισε
 5 τε καὶ σεφθεῖσα ἀπέστειν ὑπτά, καὶ ἄμα ἠπαγκάσθη εἰς
 c τοῦπιστω ἐκρύσαι τὰς ἠνίας οἷσιν σφόδρα, ὡστ' ἐπὶ τὰ
 ἰσχύα ἄμφω καθίσαι τῶ ἴππῳ, τὸν μὲν ἐκόντα διὰ τὸ μὴ
 ἀντρέψαι, τὸν δὲ ὑβριστῆν μάλ' ἄκαυτα. ἀπείθοντε δὲ
 5 ἐβρέξε τῆν ψυχῆν, ὁ δὲ λήξας τῆς ὀδύνης, ἦν ὑπὸ τοῦ
 χαλκῶν τε ἔσχευ καὶ τοῦ πτόματος, μόγις ἐξαναπνεύσας

uno, come abbiamo detto, è buono e l'altro no, ma quali siano le virtù del buono e i difetti del cattivo non l'abbiamo chiarito e occorre parlarne ora. Quello dei due che è di condizione migliore è di figura eretta e ben formata, alto di cervice, dal profilo snello, bianco con gli occhi neri. Ama farsi onore, ma con moderazione e con pudore. È amico dell'opinione fondata sulla verità. Non ha bisogno di frusta, si lascia guidare dalla parola e dall'incitamento. L'altro è curvo, massiccio, mal fatto, tozzo di cervice, collo basso, profilo rincagnato, mantello nero. Ha gli occhi cerulei e iniettati di sangue. Si accompagna a smoderatezza e millanteria. Le orecchie pelose, è sordo ai richiami, a stento risponde alla frusta e ai pungoli. Quando l'auriga scorge il volto dell'amato e la sensazione gli riscalda tutta l'anima e, titillato dal desiderio, giunge al colmo dell'eccitazione, il cavallo docile, frenato dal pudore anche in questa occasione, si trattiene dal balzare sull'amato, mentre l'altro, restio ai pungoli dell'auriga e alla frusta, imbizzarito, si lascia trascinare a forza, oppone ogni resistenza al compagno di giogo e all'auriga. Il costringe ad avanzare verso l'amato e a richiamare alla memoria i piaceri di Afrodite. Gli altri due dapprincipio resistono con sdegno, perché forzati ad atti terribili e licenziosi. Ma alla fine, quando non c'è più argine al male, costretti ad avanzare, cedono e acconsentono all'imposizione. Prossimi all'amato, ne colgono la folgorante visione. A questa visione la memoria dell'auriga è riportata alla natura della bellezza ed egli la rivede, accanto alla moderazione, insediata su un trono di purezza. Nel vederla, è preso da timore e venerazione, cade all'indietro ed è costretto così a tirare a sé le redini con forza tale, che entrambi i cavalli si piegano sulle anche, di buon grado l'uno, senza opporre resistenza, a forza si ribelle. Indietreggiati, uno inonda di sudore tutta l'anima per la vergogna e lo sgomento, l'altro, cessato il dolore causato dal morso e dalla caduta, a stento riprende fiato, che sbotta in insulti rabbiosi, accusa

ἐλαδοόρησεν ὄρηγῃ, πολλὰ κακίῳν τῶν τε ἠρώχων καὶ τῶν
 ὀμόλογα ὡς δειλῆ τε καὶ ἀναπόρτῳ Λαπῶν τε καὶ τῶν
 d ὀμολογίων· καὶ πάλιν οὐκ ἐθέλοντας προστέναι ἀναγκάσων
 λόγους συνεχώρησεν δεομένων εἰς αἴθρις ὑπερβαλέσθαι. ἔλ-
 θῶντος δὲ τοῦ συνεπθέμενος χρόνου [οἷ] ἀμνημονῶν προσ-
 ποιουμένη ἀναμνηστικῶν, βιαζόμενος, χρεμετίζων, ἔλκων
 5 ἠτύκασεν αἷ προσελθεῖν τοῖς παιδικοῖς ἐπὶ τοῖς αἰτῶν
 λόγους, καὶ ἐπειδὴ ἐγγὺς ἦσαν, ἐγκύψας καὶ ἐκτείνας τῆν
 κέρον, ἐνθακῶν τὸν χαλιῶν, μετ' ἀναδέκτας ἔλακει· ὁ δ'
 e ἠρώχος ἔρι μᾶλλον ταῖτον πάθος παθῶν, ὥσπερ ἀπὸ ἴσ-
 πάλῃος ἀναπεσῶν, ἔρι μᾶλλον τοῦ ὑβριστοῦ ἵππου ἐκ τῶν
 ὀδύσων βίβῃ ὀπίσω σπᾶσας τὸν χαλιῶν, τῆν τε κακῆρῳ
 γᾶδῖται καὶ τὰς γνάθους καθήμαξεν καὶ τὰ σκέλη τε καὶ
 5 τὰ ἰσχία πρὸς τῆν γῆν ἐρείσας δούνας ἔδωκεν. ὅταν δὲ
 ταῖτον πολλὰκίς πᾶσων δ' πομπῶς τῆς ἡβρεως λήξῃ,
 ταπεινωθεὶς ἔπειτα ἦδη τῆ τοῦ ἠνιδίχου προσοίῳ, καὶ ὅταν
 ἴδῃ τὸν καλῶν, φόβῳ διδάλνεται· ὥστε συμβαίνει τῶν ἦδη τῆν
 τοῦ ἐραστοῦ ψυχῆν τοῖς παιδικοῖς αἰδομένην τε καὶ δεδιῶν
 255 ἔπεισθαι. ἔτε οὖν πᾶσων θεοπειῶν ὡς ἰσθῆδος θεοπειθ-
 μένος οὐχ ἴπῳ σχηματιζόμενον τοῦ ἐρωῦτος ἀλλ' ἀνηθῶς
 τοῖτο πεπονηθῶτος, καὶ αἰτῶν ἄν φύσει φῆδος τῶ θεο-
 πείωντι, ἔων ἄρα καὶ ἐν τῶ πρόσοθεν ἴπῳ συμφορητῶν ἢ
 5 τῶν ἄλλων διαβεβλημένος ἦ, λεγόντων ὡς αἰσχροῦ ἐρωῦτι
 πανησιάζειν, καὶ διὰ τοῖτο ἀνωβῆν τὸν ἐρωῦτα, προσιόντος
 δὲ ἦδη τοῦ χρόνου ἦ τε ἡλικία καὶ τὸ χρόνῳ ἦγαγεν εἰς
 b τὸ προσέσθαι αἰτῶν εἰς ὀμόλογα· οὐ γὰρ δήποτε εἴματα
 κακῶν κακῶ φῆδων οὐδ' ἀγαθῶν μὴ φῆδων ἀγαθῶ εἶναι,
 προσεμένον δὲ καὶ λόγῳ καὶ ὀμόλογα δεξάμενον, ἐγγύθει
 ἦ εὖνοια γνησιότην τοῦ ἐρωῦτος ἐκπλήττει τὸν ἐρωῦμενον
 5 διαλαθαιόμενον ὅτι οὐδ' οἱ σῶμαπαρτες ἄλλοι φῆδοι τε καὶ
 οἰκῆοι μοῖραν φάλλας οὐδεμίαν παρῆχονται πρὸς τὸν ἐρωῦτον

¹⁶⁶ *Iliaide* 5, 397 (riproduco la traduzione di G. Cerri): *Odissea* 17,

567.

¹⁶⁷ Nel *Listide* (213 c-215 c) si sostiene che né il cattivo può essere

l'auriga e il compagno di abbandonare la posizione e tra-
 dire l'accordo per paura e viltà. Lì forza ad avanzare di
 nuovo contro la loro volontà, è riluttante a cedere alle ri-
 chieste di rimandare ad altra occasione. Giunto il mo-
 mento convenuto, gli altri due fingono di dimenticare, ma
 lui glielo rammenta, strattonea, nitrisce, li trascina a forza
 ad accostarsi all'amato e a fargli gli stessi discorsi e, una
 volta vicini, inarca il collo, rizza la coda, morde il freno, ti-
 ra senza ritengo. Ma l'auriga, soffrendo più di prima, re-
 spinto all'indietro come dal canapo prima della mossa,
 con maggiore energia strappa il freno dai denti del caval-
 lo ribelle, gli insanguina la lingua oltraggiosa e le mascel-
 le, gli inchioda per terra le cosce e le anche e lo «getta in
 preda ai dolori».¹⁶⁶ Quando più volte ha sofferto le stesse
 pene, perde la sua protervia il cavallo cattivo, si piega, or-
 mai umiliato, al volere dell'auriga, e alla sola vista del bel-
 lo è annientato dal terrore.

È così che l'anima dell'innamorato si mette al segui-
 to dell'anima dell'amato con pudico timore. Venerato
 come un dio da uno che non finge di amare, ma prova
 un sentimento sincero, l'amato, affine per natura a co-
 lui che lo venera, anche se all'inizio, calunniato dagli
 amici e da altri, che dicono che è sconveniente stargli
 accanto, respinge l'innamorato, col passare del tempo è
 indotto a frequentarlo dall'età e dal bisogno, perché b
 non è affatto destino che il cattivo sia amico del cattivo
 né che il buono non sia amico del buono.¹⁷⁰ Quando lo
 accoglie e accetta le sue parole e la sua compagnia, l'af-
 fetto che nasce dalla vicinanza con l'innamorato lo col-
 pisce ed egli si accorge che tutti gli altri amici e con-
 giunti, messi insieme, non gli offrono nemmeno una
 parte dell'amicizia che gli offre l'amico posseduto dal

amico del cattivo né il buono amico del buono, in quanto il buono, es-
 sendo sufficiente a se stesso e non avendo bisogno degli altri, non può
 nutrire amicizia.

ἀλλὰ φιλοῦσαν εἶναι. ἐπιθυμῆί δὲ ἐκείνῳ παραπλησίως μέν, ἀσθευεστέρως δέ, ὄρῳ, ἀπερθεῖναι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι καὶ δῆ, οἷον εἰκός, ποιεῖ τὸ μετὰ τοῦτο ταχὺ ταῦτα. ἐν οὖν 5 τῇ συγκακίῳσει τοῦ μὲν ἔραστοῦ ὁ ἀκόλουτος ἥσπος ἔχει ὅτι λέγει πρὸς τὸν ἠνίοχον, καὶ ἄξιόν ἐστὶ πολλῶν πόσιων 256 σμικρὰ ἀποκαῦσαι· ὁ δὲ τῶν παιδικῶν ἔχει μὲν οὐδὲν εἶπεῖν, ὡς σφόδρ' εὖνον ἀσπαζόμενος, ὅσων τε συγκατακέωνται, οἷός ἐστι μὴ ἂν ἀπαρηθῆναι τὸ αὐτοῦ μέγας χαρίσασθαι 5 τῷ ἐρωτῆτι, εἰ θεθελῆ τυχεῖν· ὁ δὲ ἰσόζυξ αὐτῷ μετὰ τοῦ ἠνίοχου πρὸς ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγων ἀνταρτέων· ἔαν μὲν δὴ οὖν εἰς τεταγμένην τε διαίταν καὶ φιλοσοφίαν 5 νικήσῃ τὰ βέλτια τῆς διαβολῆς ἀγαθόντα, μακάριον μὲν καὶ δημιουργικῶν τῶν ἐπιθέδε βίαν διέγουσιν, ἔγκρατεις ἐνεργῆτο, ἐλευθερώσαντες δὲ τὸ ἀρετῆ· τελευτήσαντες δὲ δὴ 5 ὑπάρτεροι καὶ ἑλαφροὶ γενοῦντες τῶν τρικῶν παλαισματικῶν ἀγαθῶν οὗτε σφρόσυνη ἀνθρωπότη οὗτε θεία μαυία θύωται πορκοῖα ἀνθρώπων. ἔαν δὲ δὴ διαίτη φορτικότερα τε καὶ 5 ἀφιδαστόφα, φιλοτιμίῳ δὲ χρήσωνται, τάχ' ἂν πού ἐν μέθαις ἢ τῶν ἄλλῃ ἀμελέα τῶ ἀκολούτω αὐτῶν ὑποζυγίῳ λαβῶντε 5 τὰς ψυχὰς ἀφροσύνης, συναγαγούτε εἰς ταῦτά, τῆν ὄπῃ τῶν πολλῶν μακαριστῆν αἴρεσιν εἰλέσθην τε καὶ διεπρα-

→ un altare dedicato ad Anteros: «dicono che lo abbiano dedicato i meteci, perché un ragazzo ateniese di nome Melete, disprezzando un meteco, di nome Timagora, che si era innamorato di lui, gli ordinò di salire in cima a una tupe e di gettarsi da essa; Timagora, sia perché non teneva in nessun conto la vita, sia perché voleva assecondare il ragazzo qualunque cosa gli chiedesse, salì sulla tupe e si gettò nel vuoto; Melete allora, come vide Timagora morto, si pentì tanto da volersi gettare dalla stessa tupe, così fece e morì. E da allora i meteci sono soliti venerare il dio Anteros, lo spirito vendicatore di Timagora» (Pausania I, 30, trad. di D. Musiti).

questa cosa e non ritiene che sia tale, ma ammiccia. Desidera come lui, ma meno di lui, vederlo, toccarlo, baciarlo, giacere insieme e lo fa davvero, com'è evidente, al più presto. Quando stanno insieme il cavallo sfrenato dell'innamorato ha a che dire con l'auriga e ritiene di dover ricavar qualche vantaggio in cambio di grandi travagli. Quello dell'amato non ha niente da dire ma, turbato di desiderio e pieno di imbarazzo, abbraccia l'innamorato, lo bacia, ricambia l'affetto con l'affetto e quando stanno a letto insieme non sa rifiutare, per parte sua, di concedersi all'amante, se questi lo prega. Ma il compagno di giogo e l'auriga si oppongono entrambi con il pudore e con la parola.

Se allora prevale la parte migliore del pensiero, quella che induce a uno stile di vita ordinato e all'amore per la sapienza, essi trascorrono la loro esistenza quaggiù in beatitudine e concordia, nella padronanza di sé e nel decoro, perché hanno aggiogato ciò che genera il male nell'anima e hanno affrancato ciò da cui nasce la virtù. Al termine della loro vita, divenuti alati e leggeri, avranno vinto una delle tre gare veramente olimpiche,¹⁷⁵ della quale né l'assennatezza umana né la follia divina possono procurare all'uomo un bene più grande.

Se invece i due si sono attenuti a uno stile di vita più volgare, lontano dalla filosofia e improntato all'ambizione, forse in preda all'ubriachezza o ad altre forme di lassismo, i cavalli intemperanti dell'uno e dell'altro, prendendo alla sprovvista le rispettive anime e guidandole insieme alla stessa meta, hanno privilegiato la scelta che appare invidiabile ai più, portandola fino in fon-

¹⁷⁵ Per riacquistare le ali è necessario scegliere la vita filosofica per tre millenni consecutivi (249 a 1-5): la vittoria nella prima gara è dunque quella conseguita dall'anima del filosofo al termine del primo millennio. La gara, inoltre, è «veramente olimpica» in quanto svolta in nome di Zeus Olimpico, patrono dei filosofi (252 e 3).

5 ξάσθην· καὶ διαπραξόμενος τὸ λοιπὸν ἦδη χρῶνται μὲν
 αὐτῇ, σπανίᾳ δέ, ἄτε οὐ πάσῃ δεδογμένα τῇ διασολᾷ πρῶτ-
 10 τούτες. φύλω μὲν οὖν καὶ τούτω, ἦττον δὲ ἐκείνων, ἀλλή-
 15 λου δὲ τὰ τε τοῦ ἔρωτος καὶ ἕξω γενομένου διάγουσι, πύστες
 20 τὰς μεγαλύτεας ἡγουμένω ἀλλήλων δεδοκέναι τε καὶ δεδέχθαι,
 25 ἄς οὐ θεμιτῶν εἶναι λύσοντας εἰς ἕχθραν ποτὲ ἐλθεῖν. ἐν
 30 δὲ τῇ τελευτῇ ἄπτεροι μὲν, ὀρηκτότες δὲ πτεροῦσθαι ἐκβαί-
 35 νουσι τοῦ σώματος, ὄσπερ οὐ σμικρὸν ἄθλον τῆς ἐρωτικῆς
 40 μάχης φέρονται· εἰς γὰρ σκόρον καὶ τῆρ ὑπὸ γῆς πορέαν
 45 οὐ νόμιμος ἔστω ἐτι ἐλθεῖν τοῖς καταργημένοις ἦδη τῆς ὑπου-
 50 ραίου πορέας, ἀλλὰ φανὸν βίωσι διάγουστας εὐδαμονεῖν
 55 μετ' ἀλλήλων πορευομένους, καὶ ὁμαπτεροὺς ἔρωτος· χάρις,
 60 ὅσων γένοιται, γενέσθαι.

Τὰῦτα τοσαῦτα, ὦ παῖ, καὶ θεῖα ὄρω σοι διωρήσεται ἡ
 παρ' ἑραστοῦ φύλα· ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρώωντος οἰκειότης,
 5 σφροδσύνη θνητῇ κεκραμένη, θηρτὰ τε καὶ φειδωλὰ οἰκονο-
 10 μοῦσα, ἀνελευθερίαν ὑπὸ πλῆθους ἐπαινουμένην ὡς ἀρετῆν
 15 τῇ φύλῃ ψυχῇ ἐυρεκοῦσα, ἐνθάδε χαλκίδας ἔρωσ περὶ γῆν
 20 κλυδομένην αὐτῆν καὶ ὑπὸ γῆς ἄσων παρέξει.

Ἄττη σοι, ὦ φύλα· Ἐρως, εἰς ἡμετέραν δόξαμιν ὄρι καλ-
 25 ἄσῃ καὶ ἀρίστῃ δέδοται τε καὶ ἐκτέλειται παλαιφώδια, τὰ

⁷⁶ Si ricorderà che poco prima Socrate ha pronunciato una dura condanna dell'omosessualità (250 e 1-251 a 1; vd. n. 153), una posizione ribadita con chiarezza anche in altri brani della sua opera. Nell'ottavo libro delle *Leggi* si sviluppa un'ampia discussione sulla legislazione relativa ai rapporti sessuali (835 d 1-842 a 3), nel corso della quale l'Ateniense propone dapprima una legge molto restrittiva, che consente esclusivamente le unioni eterosessuali legittime e proibisce quelle esclusivamente le unioni eterosessuali legittime e la disnon mirate al concepimento della prole, i rapporti omosessuali e la dispersione del seme, ma successivamente si mostra consapevole della debolezza della natura umana e dell'eventualità di una corruzione dei costumi, e pur ammettendo una certa tolleranza per pratiche non finalizzate alla procreazione, purché esercitate raramente e non apertamente, tuttavia continua a escludere i rapporti omosessuali. Nella Re-

do e, una volta attuata la cosa, l'hanno ripetuta in seguito, benché raramente, perché si tratta di un modo di agire non del tutto condiviso dall'intelletto. Amici dunque anche costoro, ma meno di quelli, vivono l'uno per l'altro sia durante il periodo dell'amore sia quando ne sono ormai fuori, perché ritengono di aver dato e ricevuto le prove più forti di fedeltà, che non sarebbe giusto dissolvere per passare un giorno all'inimicizia. Al termine della vita abbandonano il corpo privi di ali, ma sono spinti a metterle e così ottengono un premio non da poco per la loro follia amorosa. Perché la legge prescrive che coloro che abbiano già intrapreso il loro cammino sotto il cielo non vadano più verso le tenebre e sotto terra, ma siano felici vivendo una vita luminosa e procedendo l'uno accanto all'altro, e diventino, giunto il momento, entrambi alati grazie all'amore.¹⁷⁶

Tali e tanto grandi sono, fanciullo, e così divini, i doni che ti procurerà l'amicizia dell'innamorato. Mentre l'intimità con chi non ama, unita all'assennatezza mortale, che amministra le miserie mortali e che ingenera nell'anima amata quell'attitudine servile che i più esaltano come una virtù, porterà l'anima a trascinarsi intorno alla terra e sotto la terra, priva di intelletto, per novemila anni.¹⁷⁷

Questa palinodia, amato Eros, è la più bella e nobile che siamo stati in grado di offrirti in espiazione, co-

pubblica (3, 403 a 7-c 2), il rapporto tra maschio adulto e fanciullo è improntato alla castità assoluta e paragonato a quello tra padre e figlio. Se si eccettuano gli interventi del *Simpósio* favorevoli all'omosessualità, che non esprimono la posizione dell'autore, questo brano del *Fedro* (256 b 7-e 2) è l'unico, in tutta l'opera platonica, in cui i rapporti fisici omosessuali tra maschi, pur sempre disapprovati, sono tollerati nell'ambito di una relazione affettiva sincera e duratura, che procurerà alle anime degli amanti, alla fine della loro vita terrena, la prospettiva di un'esistenza felice in comune.

¹⁷⁷ L'epilogo (256 e 3-257 a 2) ribadisce la proposizione iniziale (244 a 3-8), negando validità alla tesi di Lisia.

5 τὲ ἄλλα καὶ τοῖς δούλοισιν ἠπαγκασμένη ποιητικός τισιν διὰ
 Φαῖδρον εἰρησθαί. ἀλλὰ τῶν προτέρων τε συγγνωμίην καὶ
 τῶνδε χάριν ἔχων, εὐμενῆς καὶ ἄεως τῆν ἔραυτικὴν μοι
 τέρχην ἣν ἔδωκας μήτε ἀφέλη μήτε πηρόσης δι' ἀργῆν,
 δίδου τ' ἔτι μᾶλλον ἢ νῦν παρὰ τοῖς καλοῖς τίμιον εἶναι.
 b ἐν τῷ πρόσθεν δ' εἶ τι λόγῳ σοὶ ἀπηχῆς εἴποιμεν Φαῖδρος
 τε καὶ ἐγώ, Ἀνσίαν τῶν τοῦ λόγου πατέρα αἰτιώμενος παῖτε
 τῶν τοιοῦτων λόγων, ἐπὶ φιλοσοφίᾳ δέ, ὄσπερ ἀδελφός
 αὐτοῦ Πολέμαχος τρίπαται, τρέψων, ἴσα καὶ ὁ ἔραυτής

¹⁷⁸ Per la nozione di *onōmata* nella teoria retorica del V e IV secolo a.C., vd. sopra, n. 55. Una delle differenze fondamentali tra prosa e poesia veniva individuata appunto nel diverso impiego degli *onōmata*: vd. Isocrate, *Evlogora* 8-11; Aristotele, *Rhetorica* 1403 b 6-1407 a 19. Socrate ribadirà più avanti il carattere 'poetico' della Palinodia, definendola «inno al dio Eros» (265 c 1-3). Sono effettivamente numerosi gli elementi che avvicinano il suo secondo discorso, a esclusione della prima parte, dedicata alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima, più alla narrazione poetica che non ai contenuti argomentativi di Lisia e del suo primo intervento: mentre nei primi due discorsi l'elemento narrativo, appena accennato, si limitava a fungere da cornice, la Palinodia si affida al racconto della vita celeste delle anime, della gara per la contemplazione dell'iperturano, del succedersi dei cicli di reincarnazione; la serie delle argomentazioni esposte da Lisia è tenuta insieme da connettivi logici (διὲν γὰρ [εἰ] / καὶ μὲν δὲ), quasi del tutto assenti dalla Palinodia, che adopera invece, frequentemente, gli avverbi di luogo e di tempo (τῆδε-ἐκεῖ, νῦν-τότε) per sottolineare la distinzione e il rapporto tra vita celeste e vita terrena; le parole di Socrate fabbricano immagini (cfr. 246 a 3-6) destinate non solo a imprimersi con forza dinanzi agli occhi della mente di Fedro e dei lettori di Platone, ma anche a sollecitare nel destinatario un preciso effetto di immedesimazione, come nella descrizione dei germogli dell'ala, che provocano uno stato di irritazione paragonabile a quello sofferto dai bambini alle gengive durante la dentizione, o come nella descrizione degli opposti comportamenti dei cavalli e dell'auriga, che alludono ai sentimenti contrastanti dell'innamorato. Lo scopo di Platone è di ottenere dalla prosa gli stessi effetti di suggestione e di adesione emotiva che sono propri della poesia e delle forme tradizionali di comunicazione. E per questo motivo che Socrate, all'inizio del dialogo, rifiuta di prendere le distanze

stretta, tra l'altro, a causa di Fedro, anche a essere pronunciata con espressioni poetiche.¹⁷⁸ Perdonami per le parole di prima e gradisci queste, benigno e propizio¹⁷⁹ non portarmi via e non rovinarmi per la collera l'arte dell'amore che mi hai donato. Accordami di essere apprezzato dai belli ancor più di ora. Se nel discorso di prima abbiamo detto, Fedro e io, qualcosa che ti è risultato sgradito, incolpane Lisia, il padre del discorso,¹⁸⁰ distogliilo da questo genere di discorsi e indirizzalo, come il fratello Polemarco,¹⁸¹ alla filosofia, affinché anche questo suo innamorato qui presente¹⁸² non sia

dalla tradizione mitica (229 c 4-230 a 6) e, più avanti (275 b 7-c 2), criticherà lo scetticismo di Fedro nei confronti dei racconti degli antichi, mentre, in 235 c 1-d 3 afferma che i poeti hanno detto sull'amore cose più apprezzabili di quelle di Lisia. Questo atteggiamento deferente non deve però trarre in inganno: non si tratta di apprezzamento per i contenuti della poesia e del mito, ma per gli strumenti utilizzati da questi generi di discorso, che, opportunamente impiegati per esprimere contenuti diversi, consentono a Platone di suscitare, in un giovane profano come Fedro, curiosità e passione per lo studio della filosofia. Un progetto che egli denuncia, del resto, a chiare lettere, quando dichiara di aver messo mano con coraggio a un'impresa mai tentata da nessun poeta (247 c 3-6).

¹⁷⁹ Per la formula εὐμενῆς καὶ ἄεως, tipica dell'invocazione alla divinità, vd. anche *Leggi* 4, 712 b 4-6.

¹⁸⁰ L'espressione ποτῆρ τοῦ λόγου designa colui che propone il tema della discussione. Nel *Simposio* (177 d 5) è riferita a Fedro, che ha suggerito al simposiarca Erissimaco l'opportunità di discutere sull'amore. Al «padre del discorso» spetta di diritto il primo intervento.

¹⁸¹ Su Polemarco, figlio di Cefalo e fratello di Lisia, vd. Nails, p. 251 sg. Tra gli interlocutori di Socrate nella *Repubblica*, sarà un dialogo con lui a dare inizio alla riflessione sulla giustizia.

¹⁸² Qui Socrate definisce Fedro *erastês* di Lisia, capovolgendo il ruolo dei due. De Vries, p. 181, rileva che in 236 b 5 Lisia è detto *patridikâ* di Fedro e che il greco usa il termine sia nel significato di «amministratore» sia in quello di «amante»: così come molte lingue moderne adoperano 'amante' anche nel senso di 'ammiratore'. Bisogna tuttavia considerare che qui, come in 279 b 3, Socrate sta esaltamente auspicando che, d'ora in poi, sia Fedro ad assumere il ruolo di guida di Lisia nel cammino che porta alla filosofia.

5 ὅδε αὐτοῦ μηκέτι ἐπαμφοτερέζη καθήμερ νῦν, ἀλλ' ἀπλῶς πρὸς Ἐρωτα μετὰ φιλοσοφῶν λόγων τὸν βίον ποιῆται.

ΦΔΙ. Συνέχομαι σοι, ὦ Σώκρατες, εἴτερ ἄμεινον ταῖθ' ἡμῶν εἶναι, ταῖτα γίνεσθαι. τὸν λόγον δέ σου πάλαι θαυμάσας ἔχω, ὄσῳ καλλίω τοῦ προτέρου ἀπηργάσω· ὥστε ὀκνῶ μὴ μοι ὁ Λυσίας ταπεινὸς φανῆ, ἐὰν ἄρα καὶ ἐλεήσῃ πρὸς αὐτὸν ἄλλων ἀντιπαρεσβῆαι. καὶ γὰρ τις αὐτῶν, ὦ θαυμάσιε, ἔναγχος τῶν πολιτικῶν τοῦτ' αὐτὸ λοιδόρωσ' ὤνειδιζε, καὶ διὰ πάσης τῆς λοιδωρίας ἐκάδει λογογράφων τάχ' οὖν ἂν τὸ φιλοτιμίας ἐπίσχοι ἡμῶν ἂν τοῦ γράφειν.

ΣΩ. Τελοῖόν γ', ὦ νεανία, τὸ δόγμα λέγεις, καὶ τοῦ ἐταίρου συγχρῶν διαμαρτάνεις, εἰ αὐτῶν ὄσῳς ἡγήτη τῶα ψοφοδῆα. ἴσως δὲ καὶ τὸν λοιδωρούμενον αὐτῷ οἶει ὀνειδίσειν λέγειν ἢ ἔλαγειν.

ΦΔΙ. Ἐφαίνετο γάρ, ὦ Σώκρατες· καὶ σύνουσθά που καὶ αὐτὸς ὅτι οἱ μέγιστον δυναμένοι τε καὶ σεμνότεροι ἐν ταῖς πόλεσιν αἰσχύνονται λόγους τε γράφειν καὶ καταδέξασθαι συγγράμματα ἑαυτῶν, ὀδύζαν φοβούμενοι τοῦ ἔπειτα χροῦσθαι, μὴ σοφιστῶν καλῶνται.

¹⁸⁵ Cioè tra la retorica e la filosofia.

¹⁸⁴ A suggello dell'intero discorso (257 a 3-b 6), che definirà, nel suo complesso, «immo mitico» (265 c 1-3), Socrate si appella direttamente a Eros, per invocarne il perdono per il precedente discorso e per pregarlo di indirizzare Fedro sulla strada della filosofia.

¹⁸⁵ Nella critica moderna è invalso l'uso di riferire il termine *logographos* a due attività ritenute nettamente distinte, a seconda che lo si interpreti alla luce dell'una o dell'altra delle sue occorrenze più antiche. In Tucidide 1, 21, l'esso si riferisce infatti ai raccoglitori ed estensori di tradizioni mitiche, storiche e genealogiche o, secondo altri interpreti, ai cronachisti, mentre in Alcimante, *Sugli autori di discorsi scritti o sui sofisti* 1, 13 (cfr. anche 1, 6) agli autori di orazioni giudiziarie su commissione. I *logographoi* sarebbero dunque compositori di due distinti generi di discorsi. Uno studio recente (S. Ferrucci, *ἀπόφαινεῖν. Il λογογράφος tra storia e oratoria*, «Sem. Rom.» 4, 2001, pp. 103-26) ha invece sostenuto, in modo dettagliato e convincente, che i Greci ammettevano ad attività che a noi moderni appaiono lontane un carattere unitario, tale da giustificare l'uso dello stesso termine, che designerebbe così, in generale, l'attività di «composizione scritta di te-

più incerto, come ora, tra due interessi¹⁸³ ma, con discorsi filosofici, dedichi senza esitazione la sua vita all'amore.¹⁸⁴

FEDRO. Mi unisco alla tua preghiera, Socrate. Se questo è meglio per noi, avvenga questo. Sto ammirando da tempo il tuo discorso. Quanto meglio del primo l'hai composto! E così temo che Lisia mi appaia misero, seppure avrà voglia di gareggiare con un altro discorso contro il tuo. Infatti, mio splendido amico, recentemente un uomo politico lo ha ingiuriato biasimandolo proprio per questo, e in tutta la sua invettiva lo ha apostrofato come logografo.¹⁸⁵ Nel nostro caso, dunque, Lisia potrebbe forse rinunciare a scrivere per orgoglio.

SOCRATE. È ridicolo ciò che pensi, giovanotto. Commetti un grave errore nel valutare il tuo amico, se credi che si intimidisca per così poco. Ma forse tu ritieni che chi lo ha ingiuriato credesse realmente a ciò che diceva.¹⁸⁶

FEDRO. Così mi sembrava, Socrate. Sai anche tu che i personaggi più potenti e più in vista nelle città si vergognano tanto di scrivere discorsi quanto di lasciare loro scritti, temendo di essere chiamati, un giorno, sofisti.¹⁸⁷

sì in prosa predisposti per una lettura pubblica, per una *performance*» (p. 112; cfr. p. 119). Dalle parole di Fedro e dalla successiva battuta di Socrate risulta chiaro che l'anonimo detrattore del discorso di Lisia usa il termine 'logografo' in un'accezione dispregiativa. La cosa non può suscitare meraviglia, se si tiene presente la vemenza dei toni con i quali Alcimante, fautore della retorica fondata sull'improvvisazione, polemizza contro i logografi (vd. anche n. 78).

¹⁸⁶ La traduzione segue la variante *νοητέοντα*, riportata dalla maggior parte della tradizione manoscritta e da Ermia, mentre la restante parte ha *ονειδίσειντα νοητέοντα*. Il Robin, il Burnet e il Morsschini accolgono invece la lettura *ονειδίσειντα* del Postgate, ma vd. le considerazioni di Rowe, p. 192 e di Centrone, p. 154, n. 156. Perplesso de Vries, p. 183.

¹⁸⁷ Qui *sophistes* è usato nella stessa accezione dispregiativa di *logographos* in 257 c 6, del quale diventa perciò quasi un sinonimo, con il significato di «sedicente sapiente», «venditore di prodotti culturali di basso livello», «imbonitoro».