Giuseppe Feola

La costruzione platonica degli Aldilà. Appunti di lavoro[*]

Abstract

Tratto vistoso dei "miti escatologici" di Platone è l'apparente precisione circa la loro collocazione spaziale. Platone ne descrive l'ambientazione fornendo molti dettagli, che producono al lettore l'impressione che si parli di luoghi reali.
Ma tali descrizioni, se riferite a luoghi geografici e terreni, risultano bizzarre, addirittura surreali, in contrasto con tutto ciò che ai tempi di Platone era considerato descrizione ragionevole di un luogo geografico.
I paesaggi dell'Aldilà di Platone sembrano mescolare la pienezza dei dettagli dei paesaggi reali all'elusività dei sogni.
Che tipo di luogo sono i luoghi descritti nei miti escatologici? Sono luoghi geografici? Sono allegorie, i cui dettagli non sono pensati per corrispondere a nulla di concreto? O cos'altro potrebbero essere?
Suggerirò che precisi indizi, avvertenze che Platone sembra aver inserito studiatamente, se uniti tra loro suggeriscono che i paesaggi in cui si svolgono i miti escatologici sono trasfigurazioni fantastiche del cielo quale era concepito dall'astronomia del *milieu* di Platone.
Visto che più volte Platone afferma che le descrizioni contenute nei suoi 'miti' non sono da prendersi alla lettera, si affronterà poi il problema del rapporto tra ciò che Platone considerava discorso 'verosimile' o 'vero' e la 'fantasticità' di tali rappresentazioni dell'Aldilà.

A curious trait of Plato's "eschatological myths" is their apparent precision about the features and places of their settings. Plato usually spends a large part of them in describing their settings, and gives us a lot of details which produce in the reader the impression of being told about real places.
But such depictions, if taken as descriptions of geographic, earthly places, are very bizarre, peculiar, strange, at odd with everything that was in Plato's time considered to be a reasonable description of a geographic place.
The landscapes of Plato's afterlives seem to share both the fullness of details of real landscapes and the elusiveness of dreams.
A question arises: which kind of place are the places described in the myths of the *Phaedon* or *Phaedrus*? Are they geographic ones? Are they allegories whose details are not meant to match anything concrete? What else could they be?
It is this question that I would like to address in my paper.
I will suggest that some hints, that Plato seems to have consciously inserted, if considered together, may point to the fact that the landscapes of the eschatological myths are imaginative transfigurations of the Heavens, as they were conceived by the astronomy of Plato's *milieu*.
Since many times Plato states that his 'myths' are not meant as something to be taken at their face-value, I will finally raise the problem of the relation between what Plato considered as a "plausible" or "true" discourse and the imaginative status of these descriptions of the Afterlife.

[*] Alle mie amiche Dafne Muré ed Er(ika) Cancellu. La primissima versione, estremamente rudimentale, dell'idea centrale di questo articolo fu presentata, solo oralmente, il 22 giugno 2016 a Birmingham, in inglese, col titolo *Where are Plato's Afterlives?* alla conferenza "Imagining the Afterlife in the Ancient World", Newman University; per quella occasione, creai uno schizzo a mano libera del percorso degli Aldilà, da proiettare a beneficio del pubblico. Una prima versione a stampa, ancora piuttosto rudimentale, fu pubblicata, in inglese, come FEOLA (2019); conteneva le parti corrispondenti ai parr. 2-4 del contributo presente, e queste senza gran parte dello sviluppo che ne è dato qui; tale versione non comprendeva la mappa. Considerando io la mappa parte integrante della novità scientifica dell'articolo, l'ho pubblicata qui, acclusa a questa nuova versione del testo. Per le citazioni da Platone ci serviremo di BURNET (1900-1907); BURY (1989); EMLYN-JONES – PREDDY (2013).

1. *Introduzione*

Come è noto, Platone ha una concezione dualistica della natura umana: durante le nostre biografie terrene saremmo composti da due elementi, anima e corpo; da un punto di vista assiologico, l'anima è superiore al corpo; per l'anima, la sua unione con ciò che è inferiore è uno stato intrinsecamente contrario alla sua natura; questa unione innaturale con il corpo causerebbe tutti i difetti morali che le nostre anime mostrano ogni giorno nella vita[1]. Per rispondere alla domanda ovvia su come mai l'anima sia legata a qualcosa che è contrario alla sua natura, Platone articola e affina, lungo la sua carriera filosofica, le sue idee sulla natura dell'anima e sulla sua relazione con il corpo. Ma Platone non era solo un filosofo: era anche scrittore. Di questa relazione tra anima e corpo, egli realizzò famose rappresentazioni letterarie. I più celebri tra questi pezzi letterari sono i cosiddetti "miti escatologici": frammenti narrativi pronunciati da personaggi dei dialoghi (principalmente da Socrate), in cui si cerca di immaginare quale potrebbe essere la vita dell'anima prima e dopo l'unione col corpo. In questi miti, Platone delinea un complesso sistema di ricompense e punizioni oltremondane per le nostre azioni, il cui meccanismo fondamentale è la reincarnazione. Le anime che si comportano bene nella vita presente avranno una vita migliore nella prossima reincarnazione: cioè avranno una vita in cui il legame con il corpo e le sue affezioni sarà meno condizionante per l'anima stessa; le anime che si comportano male avranno invece in sorte nella prossima vita un legame con il corpo più pervasivo e forte, e quindi una vita peggiore. Se la tendenza a migliorare o peggiorare non viene invertita, l'anima otterrà, attraverso le numerose reincarnazioni, una condizione sempre migliore, o sempre peggiore, finché non sarà definitivamente imprigionata in una condizione di male assoluto o elevata a uno *status* beato[2].

Come rilevato nella nostra *Introduzione*[3], nel proporre i suoi miti, Platone mette in guardia il lettore contro l'eventuale tendenza a prendere tali pezzi letterari come esposizioni di qualcosa che egli considera "una realtà". Platone costruisce una rete di *caveat*, atta a precisare il grado di distanza dalla verità di quanto sta per esporre o ha appena esposto nei miti. Ad esempio, l'elaborazione dell'aldilà nel *Fedone* (107c 1-115a 8) si conclude così (114d 1 s.): «Sostenere seriamente che queste cose stiano così come le ho raccontate non si addice a un uomo dotato d'intelletto»[4].

---

[1] Dando per scontato che sia impossibile fornire una bibliografia anche minima sulla relazione anima-corpo in Platone, problema che costituisce il tronco principale della sua antropologia, psicologia, gnoseologia e pensiero morale e politico, mi sembra però di poter dire che solo una frazione infima di questa enorme bibliografia si concentra sul problema specifico di ricostruire la "mappa" dell'Aldilà di Platone; anche selezionando solo la bibliografia che esplora i temi dei miti escatologici, vediamo che prevalgono in genere approcci più "astratti", ad es. relativi ai possibili valori simbolici dei dettagli di tali miti, o la loro relazione con le biografie dei personaggi storici che Platone vi menziona, o con le argomentazioni filosofiche contenute nelle altre parti dei dialoghi pertinenti, quando il proscenio non è occupato dalla predominantissima questione del perché Platone usi la mitopoiesi nel parlare dei destini dell'anima dopo la morte del corpo. Il mio scopo è completamente diverso, e potrebbe forse rassomigliarsi (mi si perdonerà il paragone che potrebbe apparire frivolo) a quanto fece Ch. J. R. Tolkien, figlio di J.R.R. Tolkien, quando creò la mappa del mondo immaginato da suo padre (TOLKIEN [1977]), o (per menzionare operazioni più familiari, e considerate 'spicciole'), a ciò che fanno i grafici e illustratori che inseriscono le mappe dell'Inferno, del Purgatorio e del Paradiso all'inizio delle edizioni delle opere di Dante. Di seguito, alcune opere di cui mi sono servito, scelte esclusivamente in base alla loro utilità per gli scopi specificissimi di questo contributo: BURGER (1984); BURNET (1963[2]); DORTER (1982); FRIEDLÄNDER (1964); LORIAUX (1969) e *ID.* (1974). Altre opere recenti o recentissime sui miti escatologici, che ho consultato per un orientamento più 'generale', ma che non trattano la questione specifica di questo *paper* sono CAMPBELL (2022), DERETIC (2020); KONRÁDOVÁ (2019); LONG (2021); NADDAF (2016); PARTENIE (2009, 2022), TOFIGHIAN (2016).

[2] Maggiori dettagli, con bibliografia, nel seguito del contributo.

[3] Cfr. *Introduzione*, p. 18.

[4] Τὸ μὲν οὖν ταῦτα διισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί. Qui come altrove, ove non altrimenti indicato, le traduzioni da lingue diverse dall'italiano sono mie.

Analogo è il caso del *Fedro*: il mito della biga alata è introdotto da un brusco cambio di registro rispetto al precedente tentativo di dimostrare filosoficamente l'immortalità dell'anima (245c 5-246a 2). Dopo un'argomentazione condotta secondo gli stilemi del discorso filosofico, Platone precisa infatti che dire che cosa sia l'anima richiederebbe un'esposizione «divina e lunga» (θείας ... καὶ μακρᾶς, 246a 4 s.), mentre ciò a cui essa somiglia può essere reso con un discorso «umano e breve» (ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος, a 5 s.); ed è a questo punto che prende avvio il famosissimo mito.

Questi *caveat* che contornano e costellano i "miti" platonici (non solo quelli escatologici), costituiscono una riflessione metaletteraria sull'invenzione fantastica che – a mia conoscenza – non ha paralleli nell'antichità, e che permette di caratterizzare Platone come un autore consapevolmente fantastico: non solo, banalmente, nel senso che egli inventa scenari privi di riscontro nell'ambito di ciò che egli considera verosimile (cosa che fanno anche moltissimi altri autori); ma nel senso che egli, avendo una teoria estremamente strutturata circa il Reale, il Vero, il verisimile, ed essendo chiaramente interessato a evitare fraintendimenti di tale teoria, che costituisce il nucleo ontologico della sua gigantesca elaborazione filosofica, esplicitamente presenta tali pezzi letterari come in contrasto con tale sua concezione del Vero e del verosimile. Per una maggiore articolazione di questo punto, rinvio alla nostra *Introduzione*, in cui mi sono spinto a dire che Platone è il primo pensatore occidentale a costruire una teoria articolata del "Fantastico" [5].

Nel presente contributo, invece, mi concentrerò precisamente sui contenuti del fantastico dei miti escatologici di Platone.

Cercherò cioè di delineare una descrizione unitaria del meccanismo della metempsicosi immaginato da Platone in quelli che solitamente chiamiamo "miti escatologici". Tale meccanismo si istanzia in descrizioni che insistono sull'attribuzione alle anime di affezioni che sono ricalcate su quelle corporee, e nell'attribuzione alle anime di corpi descrivibili nei termini in cui si descrivono i corpi che abbiamo qui sulla Terra (ad es. quando le si caratterizza come un auriga: *Phdr.* 247a 8-248c 2); ciò ci porterà a riflettere su quanto, e in che modo, Platone infranga i limiti del discorso che egli stesso considera vero o verisimile per costruire una rappresentazione fittizia della vita dell'anima: una rappresentazione fantastica, ossia deliberatamente e inconciliabilmente (se presa nel suo *face-value*) in contrasto sia con ciò che egli considera plausibile sia con ciò che poteva essere considerato plausibile dal suo pubblico.

2. *I miti escatologici di Platone sono narrativamente coerenti tra loro?*

Tratto vistoso dei 'miti escatologici' di Platone[6] è l'apparente precisione circa la loro collocazione spaziale. Platone ne descrive l'ambientazione fornendo molti dettagli, che producono al lettore l'impressione che si parli di luoghi reali.

Ma tali descrizioni, se riferite a luoghi geografici e terreni, risultano bizzarre, addirittura surreali, in contrasto con tutto ciò che ai tempi di Platone era considerato descrizione

[5] Cf. *Introduzione*, par. 9.

[6] Una definizione chiara e univoca di cosa Platone intenda per "*mýthos*" (μῦθος) è notoriamente difficile. Penso che la linea seguita da Droz (1992), che classifica come miti tutti i pezzi narrativi negli scritti di Platone che Platone stesso presenta esplicitamente come fittizi, possa essere utile, nella misura in cui sembra rispettare il significato di base della parola greca, che significa semplicemente 'racconto'. La parola è usata a *R.* 621b8 riguardo al racconto di Er.

ragionevole di un luogo geografico[7]. I paesaggi dell'aldilà di Platone sembrano condividere la pienezza dei dettagli dei paesaggi reali e l'elusività dei sogni.

Cercherò tuttavia di mostrare che ci sono indizi che i miti escatologici esposti nel *Fedone*, nella *Repubblica* e nel *Fedro* descrivano qualcosa che potrebbe essere compreso come i molti pezzi di un unico paesaggio coerente.

Su questo punto, mi discosto dalla linea interpretativa seguita dalla *communis opinio* della ricerca attuale; tale linea interpretativa sembra ben rappresentata da alcune affermazioni di R. G. Edmonds III: «Each myth is tailored to the dialogue in which it is set, and the inconsistencies in the way Plato depicts the soul in the afterlife stem from the varying uses to which he puts the myths»[8]; «The details of the system in each dialogue, however, correspond to the important issues in that dialogue and so are not precisely consistent with one another»[9]. Concordo completamente sul fatto che il modo in cui i singoli elementi narrativi sono sottolineati, enfatizzati, descritti varia da un dialogo all'altro, a seconda degli interessi mutevoli dell'autore nelle sue varie opere. Cercherò però di mostrare che il quadro narrativo del meccanismo della metempsicosi e la sua collocazione in un paesaggio immaginario sono descritti in un modo che sembra postulare una forma di coerenza tra i vari dialoghi.

Si porrà al contempo la questione se Platone intendesse tale paesaggio come totalmente immaginario, o piuttosto come una "trasfigurazione" di un luogo fisico reale. E, se sì, di quale luogo? Non si affronterà invece l'ulteriore questione delle fonti di cui Platone potrebbe essersi avvalso nella costruzione di tale paesaggio[10].

3. *I miti che Platone racconta*

Prima di affrontare tutte le questioni circa la natura (presunta) di questi Aldilà, cercherò, come primo passo, di esaminare un'ipotesi fattuale: ossia che i numerosi miti escatologici forniti nel *Fedone*, nella *Repubblica*, nel *Fedro* descrivano qualcosa che ci è implicitamente presentato come i molti pezzi di un unico paesaggio coerente. Per chiarire compiutamente la topografia fantastica di tale paesaggio, sarebbe necessario un contributo molto più lungo (che prima o poi spero di fornire).

Il fatto che le molte ambientazioni dei vari miti escatologici siano parti di un unico paesaggio risulterà – mi sembra – piuttosto chiaramente se li mettiamo insieme in un'unica mappa. Vediamo perciò la mappa preparata (cf. fig. 1) mettendo insieme i racconti che troviamo nel *Fedone*, nel *Fedro* e nella *Repubblica* (con un piccolo, ma importante, elemento preso dal *Timeo*).

Cominciamo da ciò che ci viene detto nel *Fedone* circa la morte del corpo. Poco dopo che il corpo è stato abbandonato dall'anima, ogni anima viene guidata dal proprio *daimon* «in un luogo dove i morti si radunano; poi vengono giudicati e partono per l'altro mondo» (εἰς δή τινα τόπον, οἷ δεῖ τοὺς συλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Ἅιδου πορεύεσθαι: *Phd.* 107d 7-e 1). Anche il mito di Er nella *Repubblica* ci parla di un viaggio compiuto dall'anima dal luogo della morte fisica a un luogo di riunione (*R.* 614b 8-c 1), quindi il *Fedone* e la *Repubblica*

[7] La difficoltà cui DORTER (1982, 163) si riferisce nel parlare dei due miti escatologici del *Fedone* («There is little dispute that some aspects of the myth are probably meant literally and others metaphorically but there is no clear indication of where to draw the distinction») vale per tutti i miti escatologici di Platone

[8] EDMONDS III (2014, 23).

[9] EDMONDS III (2014, 41).

[10] EDMONDS III (2014, 44) sottolinea che la stessa grandezza dell'arte di Platone è l'ostacolo più importante per coloro che cercano di discernerne le fonti: «So artfully does Plato weave together his ideas and so scanty is the evidence for visions of the afterlife before Plato that scholars have had difficulty determining the sources of his ideas».

sembrano concordare su questo punto. Il *Fedone* non ci dice cosa accada nel luogo di riunione, ma la *Repubblica* ci fornisce un resoconto dettagliato (614c-615c), in cui è descritto sia lo svolgimento del processo e del giudizio sia il «luogo sacro»[11] (τόπον τινὰ δαιμόνιον, 614c 1) in cui si svolge. Il luogo sacro, o meraviglioso, si trova a un bivio a doppio senso[12]; una via collega il luogo meraviglioso con luoghi che si trovano più in basso, e l'altra lo collega con luoghi che sono più in alto (*R.* 614c 2 s.). Ognuna di queste due vie è composta da due enormi voragini (χάσματα, c 2).

A questo punto della *Repubblica*, ci aspetteremmo che Platone ci raccontasse di più su questi due luoghi: quello verso cui conduce la strada verso l'alto e quello verso cui conduce la strada verso il basso. Invece, la *Repubblica* tace su ciò e muove direttamente a parlare della scelta della prossima vita. È forse significativo che, invece, nel *Fedone* e nel *Fedro* troviamo molti dettagli su questi luoghi, trascurati nella *Repubblica*. Sembra che, nella *Repubblica*, Platone non volesse parlare di argomenti che aveva già discusso, o voleva discutere[13], in altri dialoghi. In effetti, il *Fedro* descrive l'aldilà che è "lassù" (246a-254e), mentre il *Fedone* parla sia dei luoghi superiori che dei luoghi inferiori (107a-115a). Il *Fedone* e il *Fedro*, insieme, sembrano colmare il vuoto del mito della *Repubblica*.

Per quanto riguarda il destino delle anime che vanno giù, il *Fedone* ci dice che, dopo un processo, le persone giudicate colpevoli di piccole colpe, o la cui vita non è stata né troppo buona né troppo cattiva, «direttesi all'Acheronte e salite su imbarcazioni che sono a loro disposizione, a bordo di esse arrivano a una palude» (πορευθέντες ἐπὶ τὸν Ἀχέροντα, ἀναβάντες ἃ δὴ αὐτοῖς ὀχήματά ἐστιν, ἐπὶ τούτων ἀφικνοῦνται εἰς τὴν λίμνην, 113d 4-6), dove ricevono una purificazione (cioè una punizione, come chiarito da d 7 s.: διδόντες δίκας) per i loro errori e un premio per le buone azioni (113d 6-e 1). Il luogo in cui avvengono queste purificazioni si trova in un sistema di due fiumi, il Piriflegetone e il Cocito, che confluiscono ed escono dal lago Stige (113a-c). Le persone così colpevoli da non poter essere purificate (113e 1 s.) seguono un altro percorso e vanno al Tartaro, dove rimarranno per sempre (113e 5 s.). I modi delle punizioni del Tartaro non sono descritti nel *Fedone*, ma la *Repubblica* (615c-616b) ne fornisce una breve descrizione: ad esempio ad Ardieo, tiranno di una città in Panfilia, è proibito tornare alla vita terrena; insieme ad altri tiranni, è torturato da alcuni carcerieri che li legano, li scorticano con flagelli, e li trascinano lungo una strada cosparsa di spine.

Passiamo ora alle anime che sono andate verso l'alto.

Qual è il destino delle anime che possono essere purificate, dopo che sono state purificate? I miti di Platone sull'Aldilà adottano una credenza nella metempsicosi. Se, per tre vite consecutive, un'anima sceglie una vita virtuosa, quell'anima non rischierà mai più la reincarnazione; queste anime, «divenute alate [*cioè* riacquisite le ali che avevano prima del ciclo della metempsicosi], prendono la loro strada» (πτερωθεῖσαι... ἀπέρχονται: *Phdr.* 249a 4 s.). Dove vanno? Per avere una risposta, potremmo forse leggere il primo mito del *Fedone*; si spostano in un altro luogo che «è ... nobile, puro e invisibile, al regno di ciò che è veramente invisibile,[14] al buono e saggio Dio» (εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ ἀιδῆ, εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, 80d 5-7). Penso

[11] In questo punto specifico, potremmo anche rendere il greco come 'luogo meraviglioso' o 'luogo molto strano'. Il doppio significato è una caratteristica tipica della prosa di Platone.

[12] Il bivio è un luogo comune nella letteratura escatologica: forse non è fuori luogo ricordare l'incrocio menzionato in alcune delle tavolette d'oro orfiche: cf. SCARPI (2002, 430-33 e 436-37).

[13] Per fortuna non interessa qui un'altra *vexatissima quæstio*, quella della successione cronologica in cui questi dialoghi sarebbero stati scritti; invece di tentare di fornire pochi titoli poco rappresentativi dell'enorme *mare magnum*, è forse meglio ricordare la svolta metodologica costituita, per la questione, dall'apparizione di BRANDWOOD (1990), con tutte le riprese e discussioni che ne sono seguite.

[14] Gioco di parole tra il nome del dio 'Ade' (Ἅιδης) e l'aggettivo 'invisibile' (ἀιδῆς).

che potremmo identificare questo luogo con la cosiddetta "vera Terra" (110e 6)[15], descritta nel secondo mito (110b 5 ss.). Non è un caso che ci venga detto che tale "Terra" (che in realtà, come vedremo, non è affatto una "Terra") abbia abitanti[16] umani (111a 4) che vivono con gli dèi. Notiamo che anche la vita delle anime prima della Caduta dall'Iperuranio nel nostro mondo, secondo la descrizione nel *Fedro*, è gioiosa a causa di una vicinanza agli dèi (247a 8-248c 2); le anime sono rappresentate come aurighi su carri, divisi in vari ranghi, ciascuno guidato da un dio; i "carri" escono ogni giorno per una corsa in un paesaggio fantastico collocato «sul dorso del cielo» (ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, 247b 8-c 1): se scommettiamo sulla coerenza dell'escatologia di Platone, possiamo prendere la descrizione di questo paesaggio, in cui, prima della nascita dei corpi, si verifica la corsa dei carri descritta nel *Fedro*, come una descrizione della "vera Terra" a cui si accenna nel *Fedone*.

4. *I miti di Platone sono parti di un unico mito?*

Sembra, quindi, che i miti escatologici dei tre dialoghi possano essere riuniti: si ha l'impressione, infatti, che i vari miti (1) evitino accuratamente di fornire, circa l'Aldilà, dettagli in contrasto tra loro, (2) siano fatti apposta per completarsi a vicenda (i dettagli di ogni mito siano pensati per colmare le lacune degli altri due), (3) contengano richiami testuali che addirittura invitano a leggerli come "pezzi complementari"; una volta riuniti, mostrano una narrazione coerente. Cioè, sembra che Platone abbia diviso una singola narrazione in tre parti, per una ragione che non conosciamo.

Spiegare perché abbia fatto questo è difficile; ma vorrei suggerire alcune possibilità.

Un'ipotesi plausibile potrebbe essere la seguente: sappiamo molto poco sulle escatologie orfiche, ma sappiamo che tali escatologie esistevano. È possibile (chiedo) che Platone abbia costruito i suoi miti a partire da elementi tratti da *milieux* pertinenti alle sette orfiche?[17] o che utilizzasse materiale riconducibile a tradizioni pitagoriche?[18] Il fatto che Platone abbia preso in prestito frammenti di dottrina dalle così dette "religioni misteriche" (orfiche, pitagoriche o di qualsiasi altro tipo) è quasi un luogo comune nel dibattito; a questo proposito ci sono varie opinioni. Burger[19] sottolinea che in *Phd.* 107d 4-108c 5 il modo di esprimersi di Socrate «recalls the language of the mysteries» (quali misteri, tra i molti?). Più cauto, Edmonds III (2013, 6) sostiene che «the dualism of the soul and body is an idea found throughout the tradition, whereas reincarnation is only found occasionally in texts labeled Orphic (even in its broadest sense) and cannot be read back into other texts»; e suggerisce che nel *Fedone* Platone «draws on less familiar sources, the speculations of Pythagoras and Empedokles and the poems attributed to Orpheus, to build up his images of the soul and its nature, but still he plays with them, transposing them for his own purposes» (2013, 42).

Come è noto, né agli iniziati orfici né ai membri della setta pitagorica era permesso discutere dei misteri con i laici, né descriverli per iscritto. Proprio per questo, siamo qui nel campo della pura speculazione; ma, se Platone fosse stato un iniziato, spezzare la mappa sarebbe stato un buon modo per usare alcuni elementi delle mitologie orfiche o

[15] γῆν αὐτὴν. FOWLER (1966) traduce questo sintagma con «the earth there», ma mi sembra che il significato e l'enfasi di αὐτὴν richiedano qui una traduzione diversa.

[16] BURNET (1963², 114, *in* 114c 4) dà questo punto per scontato.

[17] Sull'Orfismo, l'attuale punto di riferimento da cui partire nello studio è EDMONDS III (2013); il punto di partenza per lo studio delle testimonianze antiche è PUGLIESE CARRATELLI (2001²).

[18] Sui Pitagorici di età presocratica sembrano ad oggi essersi affermate come opere sintetiche di riferimento CORNELLI – MCKIRAHAN – MACRIS (2013) e HUFFMAN (2013); non mi è stato purtroppo possibile reperire REPELLINI (1981), in cui mi aspettavo di trovare una ricostruzione con intenti analoghi ai miei, con cui confrontarmi. Sui rapporti tra Platone e i Pitagorici, opera sintetica attualmente in auge è HORKY (2013).

[19] BURGER (1984, 191).

dell'escatologia pitagorica senza essere accusato di aver violato un segreto rituale o religioso[20]. Se, d'altra parte, Platone non era iniziato ad alcuna setta, potrebbe comunque aver costruito le sue narrazioni utilizzando elementi tratti da varie fonti (incluse, ma non solo, orfiche o pitagoriche, di cui potrebbe aver sentito parlare[21]).

Oppure potremmo anche pensare che Platone non abbia mai aderito ad alcuna setta, e che la sua escatologia appartenesse semplicemente a un insieme di dottrine, di sua invenzione o ideate dai suoi affiliati, che non voleva rivelare a persone al di fuori della sua scuola.

Naturalmente, c'è anche una terza spiegazione, più semplice, per il fatto che la mappa dell'aldilà di Platone risulti spezzata nei vari dialoghi: ad esempio, perché Platone potrebbe aver usato parti diverse di questo paesaggio fantastico per costruire i diversi miti necessari per i diversi scopi argomentativi e letterari dei diversi dialoghi. Posizione esegetica che, però, deve comunque tener conto della coerenza reciproca dei paesaggi escatologici esposti nei vari miti: in questa ipotesi, Platone avrebbe avuto in mente un unico aldilà coerente, di cui avrebbe usato pezzi diversi nei diversi dialoghi, per ambientare i diversi miti.

Quel che mi sembra in ogni modo di poter dire è che, se mettiamo insieme i miti escatologici raccontati nei tre dialoghi in questione, possiamo costruire, sulla base di quelli che mi paiono indizii testuali posti in determinati punti-chiave, un quadro coerente delle loro ambientazioni.

5. *Dov'è l'aldilà di Platone?*

Ora, chiediamoci: dov'è questo Aldilà la cui mappa risulta frammentata (al punto che si potrebbe pensare che sia stata spezzata studiatamente, per i motivi detti, ossia per non indisporre eventuali fonti che Platone desiderava tenersi amiche).

Penso che Dorter abbia ragione nel negare che la descrizione dettagliata dell'aldilà da parte di Platone si riferisca specificamente all'Iperuranio[22]: l'Iperuranio è il "luogo" dove vivono solo le anime che durante la vita terrena si sono purificate tramite la pratica della filosofia; tutte le altre anime devono trovarsi altrove.

Il *Fedro* ci dice che le anime, prima di cadere nel mondo materiale, erano «fuori» «sul dorso del Cielo» (*loc. cit.*, 247b 8-c 1)[23], e che, quando escono sui loro carri per godere la

[20] Non bisogna poi dimenticare che le grandi ricchezze di Platone, e la potenza politica dei suoi appoggi familiari, potrebbero avergli conferito un'immunità, all'interno di sette cui potrebbe essere stato affiliato, che non sarebbe stata disponibile ad altri affiliati.

[21] C'è stato, e c'è ancora, dibattito sull'importo del debito di Platone verso le dottrine orfiche. Secondo Edmonds III, Platone prende in prestito materiale orfico, ma lo usa liberamente, per i suoi scopi artistici e filosofici: «Plato plays with some of these ideas in his dialogues, twisting the memorable images to his own devices, using them, as he uses the more familiar ideas of a lively afterlife, to reinforce his own arguments about the superiority of the intellect over the senses, the importance of leading a life of reasoned judgement and self-control, and the responsibility of the philosopher within society» (2013, 24). Una posizione simile è sostenuta anche da PENDER (2012, 200 n. 3). LORIAUX (1969, 109-11) suggerisce senza esitazione una provenienza pitagorica e orfica dei miti escatologici di Platone, senza distinguere ciò che dovrebbe essere considerato pitagorico e ciò che dovrebbe essere considerato orfico. KINGSLEY (1995, 88) indica un'ascendenza *pitagorica* di provenienza siciliana e sud-italiana; ma ADLURI (2006, 407-23), nel citare Kingsley, parafrasa il suo pensiero come se parlasse di una *Orphic doctrine* (pp. 412 s.). Poiché non abbiamo l'insieme completo delle dottrine orfiche e pitagoriche, non possiamo avere alcuna certezza sulla quantità di ciò che Platone ha preso in prestito da ciascuna delle due dottrine: possiamo solo notare la presenza, nel mito di Platone, di alcuni motivi che, secondo ciò che sappiamo (o pensiamo di sapere) sulle dottrine orfiche e pitagoriche, potrebbero essere stati "orfici" o "pitagorici".

[22] DORTER (1982, 174).

[23] «On the outer surface of the Heaven», secondo la sobria traduzione di Fowler. Ma Platone dice νῶτον, che ha sia un significato astratto, 'superficie convessa', sia uno concreto, la 'spalla' di un uomo o di un animale, o la 'curvatura' della superficie marina, non si sa se concepita con riferimento alla presenza delle onde o all'apparente

vista dell'Iperuranio (cioè, "ciò che è sopra il Cielo"),[24] «la rivoluzione [dei Cieli] le porta in giro e vedono le cose fuori dal cielo» (στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, 247c 1 s.). A rischio di attribuire a Platone spunti sviluppati in tempi successivi, l'idea che le anime (o meglio i loro veicoli fisici) possano essere le stelle appare molto seducente.

Abraham Bos, ad esempio, ha sostenuto che dottrine molto simili a queste fossero sostenute da un allievo di Platone, ossia Aristotele. Bos sostiene che la parola *ochema* (ὄχημα, 'veicolo'), usata da Platone per descrivere le barche su cui le anime si imbarcano per percorrere i fiumi dell'Aldilà (*Phd.* 113d 5), fosse un termine tecnico usato nell'Accademia Antica per riferirsi al veicolo "pneumatico", fisico dell'anima[25], e che l'uso di questo termine da parte di Aristotele a proposito del veicolo fisico dell'anima, una sostanza particolare chiamata πνεῦμα ('*pneuma*')[26], potrebbe essere un'eredità platonica. Pur non approvando l'interpretazione di Bos della psicobiologia aristotelica, secondo cui il corpo organico che è lo "strumento" dell'anima sarebbe il *pneuma* (invece di essere le parti articolate del corpo e il corpo intero stesso, come si pone solitamente negli studi aristotelici), penso però sia possibile che questa dottrina potesse essere sostenuta da Aristotele nella sua giovinezza, quando era allievo di Platone. Se così fosse, è possibile che questa dottrina fosse dottrina accademica, che risaliva a Platone.

Un altro problema è il seguente: se Platone credeva che le stelle fossero i corpi delle anime che si trovano nell'Aldilà, quante stelle gli sarebbero state necessarie, per corrispondere al numero delle anime? Non c'è bisogno di un calcolo complesso per rendersi conto che le stelle visibili a occhio nudo, dunque accessibili all'astronomia di allora, sono molto meno numerose della somma degli individui umani e degli esseri viventi, specie considerando che dovremmo ipotizzare la presenza, in Cielo, di più generazioni di individui al contempo. Dovremmo quindi concludere che Platone credeva nell'esistenza di molte più stelle di quante ne possiamo effettivamente vedere: così tante, che le stelle potevano essere tante quanto le anime. A questo proposito, vale la pena ricordare che ci sono indizi che durante i secoli V e IV a.C. siano state proposte alcune teorie che postulavano l'esistenza di corpi visibili in senso stretto, ma *per accidens* invisibili a causa della loro piccolezza o distanza: Aristotele riferisce esplicitamente di teorie secondo cui esistono corpi per noi invisibili a causa di un rapporto insufficiente tra dimensione e distanza, in *De sensu et sensibilibus* (445b 3-446a 20)[27], anche se si concentra più sul problema costituito dalla piccolezza e sulle sue implicazioni, che non su quello della distanza. Purtroppo, Aristotele non ci dice chi fossero i filosofi e gli scienziati che sollevarono questo problema e proposero questa soluzione (per quanto riguarda Democrito, i suoi atomi

curvatura data dall'ottica dell'orizzonte; cf. ad es. *Il.* 5.147 (schiena di uomo), 10.207 (dorso di pecora), Hes. *Op.* 468 (dorso di bue), 544 (schiena di uomo), Hdt. 2.70.1 (dorso di porco); ma anche *Il.* 2.159, *Od.* 3.142 (il "dorso" del mare; si noti che, se Platone rifunzionalizza quest'uso omerico, l'immagine di una convessità, che in Omero, circa il mare, si ridurrebbe alla caratterizzazione di un effetto ottico, in Platone assume, circa il cielo, una semantica affatto letterale); Pi. *O.* 8.87 (colle); reperisco con piacere un'occorrenza aristofanea (Ar. *Th.* 147) in cui il termine è usato per la convessità del cielo, come in Platone.

[24] È chiaramente alla luce di questo passaggio che Plutarco (*De defectu oraculorum*, 422b-c) pone la Pianura della Verità fuori dal cosmo: cf. CILENTO (1962, *ad l.*).

[25] BOS (2003, 258-303, e soprattutto 390).

[26] I passi principali in cui Aristotele espone o accenna a questa postulazione del *pneuma* organico, che egli afferma essere l'analogo, nei corpi animali, di ciò che la sostanza celeste è per il cosmo (*GA* 736b 30-737a 1), sono *MA.* 10 e *GA*. 2.3-6; 3.11; indice ragionato di tutti i luoghi del *De generatione animalium* in cui è trattata la questione in PECK (1942, 1990, 604, v. «*pneuma*»); fondamentale l'*Appendix A. Movement in the Upper Cosmos and in the Lower Cosmos; the Heavenly Bodies; γένεσις and φθορά; Time, Periods, Cycles*, pp. 567-78, e l'*Appendix B. Σύμφυτον Πνεῦμα*, pp. 576-93; principale trattazione sul *pnêuma* nel *De motu animalium* è NUSSBAUM (1985, 143-220), che per le sue dimensioni è quasi un libriccino inserito nel libro più grande.

[27] Per il testo e i problemi testuali cf. ROSS (1955, *ad l.*).

sono invisibili, a causa delle loro dimensioni, ma non sappiamo se abbia proposto una distinzione tra invisibilità *per se* e *per accidens*).

Un'eventuale domanda è se sia possibile che la luminescenza della Via Lattea, o la luminescenza, percepibile nel cielo notturno, che (noi sappiamo) è dovuta alla diffrazione della luce lunare, o, ancora alternativamente, la cosiddetta "luce zodiacale"[28], possa essere stata attribuita da Platone all'esistenza di stelle molto piccole, "veicoli" delle molte anime che attendono la reincarnazione[29]. Un'identificazione con la luce zodiacale delle anime in attesa di reincarnazione sarebbe coerente con il fatto che, nel mito del *Fedro*, i carri delle anime seguono le loro guide, gli dèi planetari, e quindi si trovano chiaramente sullo Zodiaco. La questione se il miglior candidato sia la Via Lattea o la Luce Zodiacale è resa più difficile dal fatto che la Via Lattea e l'Eclittica (cioè lo Zodiaco) si incrociano[30].

Nella *Repubblica* ci viene detto che le anime, quando si reincarnano, cadono verso la Terra «come stelle cadenti» (ὥσπερ ἀστέρας, 621b 4)[31]. È possibile che il fenomeno delle stelle cadenti sia stato interpretato da Platone come il ritorno delle anime sulla nostra Terra. Il punto di partenza del ciclo vitale dell'Universo e della vita in esso, prima del "peccato originale", è descritto nel *Timeo* (41e 1), dove ci viene esplicitamente detto che a ciascuna anima era associata una stella che è il suo "veicolo" o "carro" (ὄχημα): quindi, sembra certo che, secondo Platone, esista una relazione biunivoca tra anime e stelle, che dunque devono essere molto più numerose di quelle visibili a occhio nudo. Ma questo non risolve la domanda di cui sopra: stiamo parlando delle stelle della Via Lattea, o delle presunte stelle che potrebbero essere state ipotizzate per spiegare la Luce Zodiacale?

Qualunque sia la risposta a questa domanda, ciò che sembra chiaro è che, secondo questa linea di ragionamento, l'Iperuranio di Platone sembra essere sopra la volta dei Cieli. Culianu[32] crede che sia stato Eraclide Pontico a trasferire per primo l'aldilà di Platone dagli Inferi ai Cieli, e che questo cambiamento di dottrina si sia completato con Plutarco[33]. Ma, alla luce di ciò che abbiamo visto, penso che su questo punto gli ultimi esegeti di Platone abbiano sviluppato un motivo già presente in Platone: sopra il Cielo c'è il luogo originario della vita delle anime; attraverso i Cieli giunge alla Terra l'anima che si reincarna; e, se le anime che si reincarnano dopo la purificazione provengono dai Cieli (come stelle cadenti), è chiaro che anche il luogo in cui avviene la "purificazione" deve essere "sopra", e non "sotto" di noi.

---

[28] Cf. https://www.britannica.com/science/zodiacal-lighthttps://en (consultato l'11 marzo 2019). Ancora più approfondita è comunque la voce di Wikipedia, per cui cf. https://en.wikipedia.org/wiki/Zodiacal_light (accessed on March 11, 2019): «Zodiacal light (also called 'false dawn' when seen before sunrise) is a faint, diffuse, and roughly triangular white glow that is visible in the night sky and appears to extend from the Sun's direction and along the zodiac, straddling the ecliptic. Sunlight scattered by interplanetary dust causes this phenomenon. Zodiacal light is best seen during twilight after sunset in spring and before sunrise in autumn, when the zodiac is at a steep angle to the horizon». Un sostenitore della luce zodiacale come candidato per il nostro ruolo di "polvere di anime" è LATURA 2013.

[29] Questa convinzione era condivisa da molte autorità nella tarda Antichità. Cf. CULIANU (1983, 41), per un elenco di pensatori che insegnarono questa dottrina. Per ulteriori approfondimenti su questa idea nella tarda Antichità, cf. ELFERINK (1968, 38). HALLIWELL (2013, 445-473) svolge alcune osservazioni sull'abitudine di Platone di parlare delle anime come se avessero un corpo anche dopo la morte (pp. 459, 461-63).

[30] L'incrocio tra la Via Lattea e l'Eclittica è identificato da LATURA (2013, 260) con la *X* cosmica del *Timeo*. Poiché la *X* cosmica è per Platone l'istanza concreta della discrepanza tra il Circolo dell'Identico e il Circolo del Diverso (34b-36d, e in particolare 36b), e poiché la generazione e il successivo avviamento del moto di questa *X* cosmica segna l'inizio del Tempo, del Divenire (37c-38c) nel corso del quale avverrà poi il ciclo delle reincarnazioni, sembra ragionevole che la "via delle anime" debba essere uno dei due elementi della *X*.

[31] Alcuni problemi sono creati all'interpretazione di LATURA (2013, *per totum*) delle anime come la Luce Zodiacale dall'identificazione platonica delle anime reincarnate con le stelle cadenti. L'incrocio della Via Lattea con la Luce Zodiacale (e quindi con lo Zodiaco o Eclittica) è più visibile in primavera e autunno, mentre le stelle cadenti sono più visibili in estate. Questo è un punto che varrebbe la pena esplorare in ricerche future.

[32] CULIANU (1983, 40).

[33] CULIANU (1983, 45).

Se l'Aldilà si trova nella regione superiore dell'Universo, e se le stelle sono i veicoli delle anime, la strana "geografia" del *Fedone* si fa un po' più chiara.[34] Qui Platone ci dice che l'aria che respiriamo è un residuo di una regione più lontana e pura, il cui rapporto con la nostra atmosfera è simile a quello tra la nostra atmosfera e le acque del mare (109c-d). Tale regione deve trovarsi oltre l'atmosfera, appena sotto la volta del Cielo descritta nel *Fedro*[35]. Pertanto, la cosiddetta "vera Terra" descritta nel secondo mito escatologico del *Fedone* non può essere la nostra Terra; è quella parte del Cielo che si trova sotto il cielo delle stelle fisse: è cioè il luogo dove l'astronomia del tempo di Platone[36] credeva fossero i pianeti[37]. Ora, è vero che il secondo mito escatologico del *Fedone* colloca nella Terra, «dentro di essa» (ἐν αὐτῇ, 111c 5), i luoghi di purificazione delle anime. Ma dovremmo anche chiederci: dentro quale Terra? La nostra Terra o la cosiddetta "vera Terra" descritta nel secondo mito (110b 5 ss.) che abbiamo menzionato? L'ultima "Terra" menzionata, tra le due, è quella "reale"! (110e 6, *loc. cit.*) Quindi, i luoghi dove le anime vengono purificate, se seguiamo la consecuzione dei richiami testuali, non sono sotto il nostro suolo, ma nei Cieli, nella regione dei pianeti.

Non è escluso che Platone possa aver costruito questa trappola lessicale apposta per creare ambiguità.

Di conseguenza, le Isole dei Beati, menzionate in *Grg.* 523b 8; 526c; *Smp.* 180b 5, dovrebbero essere lo stesso luogo da cui sono venute le anime, sul lato superiore dei Cieli[38], mentre il giudizio dovrebbe avvenire tra la Terra e i Cieli, al passaggio tra l'atmosfera terrestre e la Luna[39].

Molti studiosi, come Pender[40], sostengono che dovremmo localizzare la "vera Terra" da qualche parte sulla nostra Terra. Conseguentemente, egli colloca i "fiumi" descritti in questo dialogo all'interno del nostro sottosuolo[41]. Poiché in alcuni luoghi Platone parla palesemente di luoghi che si trovano nei Cieli, la conclusione di Pender è che «the geography of the myth spans from Tartarus at its innermost core to the outermost limits of the surface of the earth,

---

[34] I problemi interpretativi che inevitabilmente sorgono se prendiamo questa geografia "alla lettera" (cioè, se diamo per scontato che la Terra menzionata da Platone sia la Terra su cui camminiamo) sono ben esemplificati dalla perplessità di BURNET (1963², 127) circa *Fedone*, 108c 8, e di LORIAUX (1974, 145 e ss.), dove questi cerca di fornire una ricostruzione dettagliata di questa "geografia". A mia notizia, il primo interprete che prese questa topografia alla lettera, come rappresentazione della parte interna della Terra, fu Aristotele (*Mete.* 355b 32-356a 14, per il cui testo, cf. LEE [1962, *ad l.*]): la maniera aristotelica di trattare i testi di Platone senza tenere in considerazione la distinzione tra pezzi argomentativi e mitici, e in realtà persino senza prendere in conto la differenza tra usi della lingua greca letterali e metaforici da parte di Platone, è ben nota. Penso che Aristotele abbia scelto deliberatamente e sistematicamente di farlo, come forma di dissenso aperto, ossia di vera e propria provocazione, rispetto alla scelta di Platone di inserire miti o altri pezzi in linguaggio figurato nei suoi dialoghi e dunque di mescolare testi argomentativi e mitici; in altri termini, Aristotele potrebbe aver criticato tali brani platonici prendendoli nel loro *face-value*, proprio perché rifiuta di accettare che in esposizioni filosofiche possa entrare la narrazione fantastica; in ogni caso, si dà per scontato, nell'esegesi aristotelica e platonica, che è buona norma evitare di prendere le polemiche di Aristotele contro il suo maestro come pezzi di interpretazione filologicamente corretta.

[35] Un elenco di antichi filosofi ed esegeti di Platone che sostenevano questa opinione si trova in BOS (2003, 258-259).

[36] Per un riassunto sull'astronomia adottata da Platone, cf. DICKS (1970, 92-150).

[37] La maggior parte dei neoplatonici identifica la "vera Terra" con il cielo delle stelle fisse, e non con la regione dei Pianeti (cf. ELFERINK 1968, 6 e *passim*); secondo Proclo, l'identificazione della "vera Terra" con il cielo delle stelle fisse era stata sostenuta anche da alcuni pitagorici (*in Ti.* 2.48.15-25 , citato da ELFERINK, 1968, 37).

[38] Va notato che la versione dell'escatologia di Platone contenuta nel *Gorgia* è molto meno sviluppata rispetto alle altre: BRICKHOUSE – SMITH (2007, 128-137) pensano che questa versione dell'escatologia, limitata a una divisione tra i virtuosi, che vanno alle Isole dei Beati, e i viziosi, destinati al Tartaro, e senza la reincarnazione, possa rappresentare la versione dell'escatologia sostenuta da Socrate, a cui Platone avrebbe poi aggiunto materiali pitagorici.

[39] Così SCHILS (1993, 113).

[40] PENDER (2012, 215).

[41] PENDER (2012, 212-213).

and points to even more remote regions beyond»[42]. Io invece sospetto che Platone, dopo averci detto esplicitamente che l'Aldilà si trova nella regione dei pianeti (cioè nella "vera Terra"), ci dia astutamente, di tale Aldilà, una descrizione confusa, che fonde concetti, immagini e termini tratti dalla geologia, dall'idraulica e dalla geografia, e che si riferiscono a cose come grotte, fiumi, ruscelli, per confondere i lettori cui non riteneva opportuno rivelare la chiave di lettura dei suoi "misteri"[43].

Per quanto riguarda i problemi di dove e cosa siano esattamente i fiumi descritti nel *Fedone*, in quali parti del cielo visibile dovrebbero trovarsi i luoghi descritti nei miti, e come interpretare tutti gli altri dettagli di questa "geografia", direi che gli indizi vaghi che possiamo ottenere dai dialoghi non sono sufficienti per tracciare una topografia astronomica dettagliata[44]. Ma possiamo forse carpirne i punti principali.

6. *La macchina delle vite e delle morti: com'è fatto l'Aldilà dei miti escatologici*

Le anime scendono alla terra dal luogo sopra la volta dei Cieli dove vivevano con gli dèi (*Phdr*. 246e 1-248c 2; *Phd.* 111b 6-c 2)[45], e dove i loro veicoli fisici erano le stelle (*Ti.* 41e 1): letteralmente, in questa fantasmagoria, se le stelle sono incastrate nella volta del Cielo, le anime sarebbero collocate *sopra* le stelle, una *su* ciascuna stella, come un auriga sul carro; la ragione per cui vengono esiliate sulla Terra è la loro incapacità di mantenere il loro *status* beato (*Phdr.* 247a 8-248c 2); le anime che mostrano tale incapacità assumono corpi di esseri viventi. Subito dopo la morte di tale corpo, le anime vengono condotte dai propri demoni verso un punto d'incontro o luogo meraviglioso, dove sono giudicate (*R.* 614c 1 ss.). Se l'esito della sentenza è positivo, ottengono una vita migliore per l'incarnazione successiva; se il risultato è perfetto per tre volte consecutive, tornano in alto, nel luogo sopra i Cieli dove avevano vissuto con gli dèi (*Phdr.* 249a 4 s.). Se il risultato è moralmente scadente, vengono mandate, su dei "veicoli" (113d 5), in luoghi di purificazione e punizione (*Phdr.* 249d 4-6): tali luoghi devono essere collocati *nei* Cieli, *sotto* il guscio esterno del Cielo esterno, poiché Socrate, nel *Fedone*, afferma che sono nella Terra (111c 4 s.) o «sotto Terra» (d 2, ὑπὸ γῆν), e questa "Terra" di cui parla Socrate sarebbe, nella nostra ricostruzione, la "vera Terra" (110e 6), che egli oppone alla nostra Terra, e che abbiamo identificato con la regione dei pianeti[46]. Il vero Cielo, rispetto a cui l'Iperuranio è ancora superiore, sarebbe il guscio esterno dei Cieli, che viene chiamato "vero" perché deve essere distinto dal cielo meteorologico. Dalla vera "Terra" le anime tornano alla nostra Terra, ad ogni reincarnazione, come stelle cadenti (*R.* 621b 4). Se l'esito del giudizio è che l'anima è incurabile, essa viene mandata in luoghi di punizione eterna (*Phd.* 113e 1-6; *R.* 615e 3).

Questo è uno schizzo estremamente rudimentale dell'aldilà di Platone, quale mi sembra possibile delinearlo sulla base degli indizi dispersi nei suoi miti escatologici[47].

---

[42] PENDER (2012, 215).

[43] Ovviamente, le virgolette servono a evitare che questa espressione venga presa alla lettera.

[44] Lascio deliberatamente da parte le molte domande che possono essere raccolte nella rubrica "qual e era il modello astronomico adottato da Platone nei suoi miti". Su questo punto, si veda SCHILS (1993), che cerca di intendere la descrizione dei Cieli nella *Repubblica*, dove sono descritti come un fuso, tramite un confronto dettagliato con le prove archeologiche che abbiamo di come fossero fatti i fusi in Atene nel IV secolo a.C., e quindi di ricostruire un intero modello astronomico dei Cieli di Platone.

[45] BOS (2003, 255) è per l'opinione che le Isole dei Beati siano al di fuori delle sfere celesti.

[46] Su questo punto non sono d'accordo con BOS (2003, 255), che pensa che l'Ade sia la regione dell'aria superiore, appena sotto la Luna.

[47] La Luna gioca un ruolo fondamentale in questo paesaggio, poiché rappresenta il confine e il crocevia tra Cielo-Inferi e Terra. Secondo ADLURI (2006, 414), il ruolo della festa per la dea lunare Bendis nella struttura narrativa della *Repubblica* potrebbe alludere a questa importanza della Luna per l'escatologia di Platone.

Per quanto riguarda il problema di quali siano esattamente i fiumi descritti nel *Fedone*, in quali parti del Cielo visibile dovrebbero trovarsi, dove siano i luoghi oltremondani descritti nel mito di Socrate, e tutti gli altri dettagli di questa "geografia", sono questioni che richiederebbero una trattazione molto più lunga[48].

7. *Perché Platone inventa i suoi miti? Con alcune considerazioni sulla pragmatica del fantastico nei dialoghi*

Secoli di dibattito non hanno raggiunto alcuna certezza sul grado di "serietà" di Platone nello scrivere i suoi "miti": non è al momento disponibile alcuna posizione che paia potersi candidare a soluzione definitiva circa il problema delle motivazioni che spinsero Platone a includerli nei suoi dialoghi. Per parte mia, non argomenterò *pro* o *contra* alcuna delle tante opinioni che sono state sostenute su questo punto. Quel che mi sembra di poter dire, è che Platone riconosce che la vita umana, quale la viviamo qui sulla nostra Terra, è inestricabilmente impastata di emozioni e immaginazione; la gestione dell'emotività richiede, a suo avviso, un'arte della parola e della narrazione, che porga oggetti intenzionali appositamente costruiti (*R.* 386b-392c). Come ho già rilevato nell'*Introduzione*, la menzione, in *R.* 386a-387c, dell'importanza dei miti sull'Aldilà nell'educare l'emozione, e dunque la postura emotiva di fronte alla morte e al destino, dunque alla vita, mi spinge a pensare che, nello scrivere i così detti "miti escatologici", Platone voglia studiatamente fornire esempi concreti di questo tipo di narrazioni, di cui *R.* 386a-387c sottolinea l'importanza. Se fosse così, *R.* 386a-387c fornirebbe la giustificazione etica della legittimità dell'esercizio letterario costituito dal mito di Er nel libro 10, e dunque anche dei miti escatologici presenti in altri dialoghi.

Che tale giustificazione fosse necessaria, è chiaro dal fatto che qualunque lettore esterno al suo circolo avrebbe potuto tacciare Platone di incoerenza: «da un lato condanni l'invenzione poetica, e dall'altro tu stesso ne fai una, e per giunta così lunga, articolata e fantasiosa?», Su questo punto, la strategia platonica di gestione del fantastico sembra giocata su due fronti: da un lato, si evita di ingannare il lettore aumentando a dismisura gli aspetti fantastici (carri alati, viaggi psichici attraverso i mondi descritti come se le anime fossero corpi – il che, lo ripetiamo, è l'aspetto che, agli occhi di Platone, è in assoluto quello più "fantastico", cioè più distante da ciò che egli reputa vero), e dunque "giocando a carte scoperte", descrivendo come realtà corporee entità che in altre parti dei dialoghi si è dichiarato, e con grande e reiterato impegno teorico, non essere corporee; dall'altro lato, si circoscrive questa sorta di fantastico, che verrebbe di chiamare "fantastico *flamboyant*", per analogia con il "gotico *flamboyant*" come caratterizzato dagli storici dell'architettura, in porzioni del testo estremamente ben delimitate, circondate da severi *caveat* che le segregano dalle porzioni argomentative. In tal

[48] Grande ricchezza di dettagli su questo punto è reperibile in BOS (2003, *per totum*), che però, e non a caso, si fonda largamente su elementi di età ellenistica e imperiale. Interpretazioni molto simili alla mia, alcune delle quali ho menzionato (cf. *supra* n. 30), furono infatti proposte in età ellenistica e tardo antica dai medioplatonici e neoplatonici. Io però non intendo avvalermi, nella mia ricostruzione, di materiali cronologicamente troppo distanti da Platone (Aristotele, da me menzionato, era di Platone allievo diretto), perché ciò richiederebbe un vaglio estremamente accurato della confrontabilità dei costrutti platonici con quelli cronologicamente successivi; il che sarebbe stato arduo, per limiti di spazio, persino se non si presentasse un ostacolo immediatamente rilevabile, ossia i cambiamenti di dottrina astronomica, cioè nel modello scientifico adottato per descrivere il sistema celeste, intervenuti dopo Platone. Un'efficace introduzione alle problematiche di storia dell'astronomia ellenistica è IRBY-MASSIE E KEYSER (2002, 47-81). I cambiamenti di modello astronomico comportano automaticamente un cambiamento drastico nella "scena" della nostra fantasmagoria, e rendono estremamente scivoloso l'uso di autori di età ellenistica e imperiale nell'interpretazione dei miti platonici, ove di questi si voglia, come qui, dare un'interpretazione astronomica.

modo, i miti escatologici vengono chiaramente presentati come esempi di falsità *palese*, *dichiarata* come tale, i cui contenuti sono atti a ispirare l'emozione senza ingannare l'intelletto.

Ma quando poi il dialogo verrà letto dai membri dell'Accademia (che non sono guerrieri, e che Platone reputa preparati sul Vero e sul verosimile), tali miti verranno fruiti non più solo come falsità, ma addirittura come falsità di cui questo pubblico saprebbe indicare punto per punto in cosa e come sono falsi. Con il che, siamo già a un tipo di discostamento dal verisimile che in tutto paragonabile, per grado e consapevolezza, a quello del fantastico ottocentesco e contemporaneo, anche se ovviamente se ne discosta radicalmente per numerosissimi altri aspetti.

8. *La "fantasticità" dei miti escatologici*

Dalla coerenza e complessità del paesaggio escatologico che abbiamo delineato, otteniamo una visione impressionante del grado di elaborazione concettuale e letteraria che Platone, come scrittore e poeta, dedicò al problema della descrizione dell'Aldilà. Dico "come scrittore e poeta", poiché non credo che il sistema delle metempsicosi fosse da lui inteso come una rigorosa soluzione filosofica ai problemi posti dall'esistenza del male nelle vite e nei comportamenti umani. Mi sembra che, dal punto di vista letterario, e forse (ma questo necessariamente lo ignoriamo) anche nella sua vita spirituale personale, la metempsicosi gli permetteva di conciliare due tendenze altrettanto forti, ma in conflitto: il pessimismo morale sul comportamento umano e l'ottimismo metafisico sulla perfezione della realtà[49]. L'accuratezza e la sistematicità con cui progetta il suo sistema escatologico mostrano – credo – quanto fosse importante per lui una tale conciliazione. La mia ipotesi di ricostruzione ha tentato di colmare una lacuna negli studi su questo tema, che fino a prova contraria dovrebbe essere centrale, visto che si tratta del contenuto stesso dei miti escatologici; ma certo sono ben lontano dal credere di aver raggiunto un grado passabile di certezza.

Alla luce degli indizi che ho provato a esporre, che sembrano indicare una coerenza narrativa e topografica nel paesaggio dell'Aldilà di Platone, penso che Platone possa averlo costruito come uno sfondo fisso per le sue narrazioni sul destino dell'anima umana dopo la morte del corpo. L'intenzione di Platone, in tal caso, potrebbe essere stata simile a quella di Dante. Fu il bisogno di Dante di un'ambientazione immaginaria coerente per la *Divina Commedia* a spingerlo a disegnare la sua descrizione incredibilmente dettagliata dell'Inferno, del Purgatorio e del Paradiso. Può darsi che l'intenzione di Platone fosse simile. Platone utilizzò idee tratte dall'astronomia del suo tempo, come fece Dante; ma, mentre Dante adottò (quasi sempre) alcune idee elaborate da filosofi del suo tempo e da astronomi e cosmologi antichi, trasfigurandole alla luce delle sue capacità poetiche, Platone, egli stesso filosofo originale, adattò le sue varie fonti (orfiche? pitagoriche?[50] presumibilmente anche molte altre, di cui non abbiamo idea) per plasmare una cosmografia sua propria, che potesse usare come contesto più o meno coerente per la sua narrazione sul destino dell'anima umana. Se prendiamo il paesaggio o i paesaggi dell'aldilà di Platone come un meccanismo per creare miti, allora, forse, potremmo spiegare sia la coerenza della sua topografia sia lo *status* epistemico ambiguo di questi paesaggi.

[49] La tensione tra queste due forze è vista come il fattore fondamentale nello sviluppo dell'opera filosofica e letteraria di Platone da parte di Paul Friedländer nel suo magistrale libro *Platon* (FRIEDLÄNDER 1964).

[50] BURNET (1963², 131, *in* 110b 6) dà per scontato che il paesaggio astronomico del secondo mito escatologico del *Fedone*, con la Terra a forma di dodecaedro, sia di origine pitagorica. Per quanto riguarda il modello astronomico descritto nella *Repubblica*, HALLIWELL (2013, 456) pensa (e credo che questa sia una posizione ragionevole) che il suo autore fosse Eudosso.

Ho già avanzato (al par. 7) alcune idee sul perché Platone, che si dichiara nemico dell'invenzione fantastica, si imbarchi nella costruzione di molti racconti fantastici, e in particolare di miti escatologici. Ora invece dirò qualcosa sulla rilevanza, nella chiave di lettura che ho proposto, di un *paesaggio* escatologico inventato.

Molte volte Platone ci mette in guardia dalla tentazione di prendere i suoi "miti" come elementi di vera conoscenza (cf. ad esempio *Phd.* 114c 6-115a 2). Secondo Platone, la vera conoscenza è la dialettica, e si raggiunge attraverso il ragionamento, non attraverso la narrazione; ma neppure sembra che egli prenda la sua escatologia come semplice "finzione"; altrimenti, si dovrebbe estendere a essa la condanna che egli fulmina contro i poeti in *Repubblica* III (*per totum*); tutt'al più, i *caveat* che abbiamo più volte menzionato basterebbero a non ingannare il lettore; ma cosa aggiungerebbero i miti, positivamente, se non può trattarsi di quella retorica intesa come "lusinga estetica", che Platone bolla nel *Gorgia* (465a-c)? Non basta spiegare in che modo queste fantasmagorie evitino di nuocere; bisogna anche spiegare in che modo giovino all'intenzione dei dialoghi in cui sono inseriti. Essi – abbiamo ipotizzato menzionando *R.* 386a-387c – sarebbero degli esempi di come dovrebbe funzionare la pratica narrativa corretta e approvata dalla Città Ideale, rivolta a guerrieri e filosofi. Questi pezzi narrativi, a quanto sembra di capire, devono soddisfare il requisito di suscitare emozioni del giusto tipo, senza ingannare l'intelletto. Ma perché mai questo tipo di lettore dovrebbe gradire degli inserti narrativi falsi? Perché alla gestione delle emozioni della Callipoli non dovrebbero bastare gli altri tipi di letteratura approvati? Quali elementi – abbiamo detto – "emotivi" questi miti muovono, con la loro dichiarata invenzione?

Ricapitoliamo alcuni elementi che abbiamo già evidenziato. I vari miti (1) evitano accuratamente di contraddirsi a vicenda, (2) sembrano fatti apposta per completarsi a vicenda (i dettagli di ogni mito paiono pensati per colmare le lacune degli altri due), (3) sembrano contenere richiami testuali che invitano a leggerli come "pezzi complementari"; e, una volta riuniti, mostrano una narrazione che sembra coerente; abbiamo poi evidenziato un uso "cifrato" di parole comuni per denotare, a chi ha colto il contesto, entità "altre": l'uso ingannevole della parola «Terra» (*Phd.* 110e 6; 111c 5), col suo portato di falsi fiumi e falsi ipogei; il camuffamento delle stelle come carri (*Phdr.* 247a 8-248c 2, da confrontarsi con *Ti.* 41d-e) e dei corpi pneumatici come veicoli (*Phd.* 111b 6-c 2) nell'uso della parola *ochema* (ὄχημα, *Ti.* 41e 1; *Phd.* 113d 5). Ora, a me sembra che la cifra comune a questa grande macchina mitopoietica sia l'uso dell'allusione: sul piano "orizzontale", il far trasparire un disegno unitario da dei pezzi, ognuno dei quali ha una sua indipendenza narratologica, ma acquista un'altra identità, più grande, se accostato agli altri; sul piano "verticale"', il far trasparire una concezione (se vogliamo) "esoterica" (e d'altro canto esoterica era la modalità delle sette che abbiamo menzionato) tramite l'evocazione, opportunamente sfalsata rispetto all'uso quotidiano, di particolari concreti (i carri, le barche, ecc.); è subito chiaro dagli esempi che l'uso "orizzontale" e quello "verticale" dell'allusione si sostengono a vicenda: i "carri" non possono essere decrittati come stelle, se non vengono messi in contesto col resto della macchina mitica; e la macchina mitica, per quanto gradevole come insieme di *pieces* narrative, risulterebbe non conforme agli scopi dell'autore, e anzi risulterebbe, per la sua sensibilità, nociva, senza la chiave interpretativa verticalizzante.

Quest'enfasi narratologica, che ci sembra di poter cogliere, sull'importanza della totalità, che sola permette di decrittare il significato dei suoi componenti, ma che allo stesso tempo è velata dal fatto che questi sono presentati travestiti e disarticolati, in qualche modo sembra voler costituire un *token* individuo, quasi un *symbolon* enucleato in parole, di ciò che, secondo Platone, potrebbe essere una "abbreviazione metaforica" della struttura del Reale: la quale si articola per lui, com'è noto, in un asse verticale in cui solo le Idee danno essere e

comprensibilità ai particolari concreti[51], e in un asse orizzontale, in cui è la ricerca attiva, per tentativi, *per indizi*, di somiglianze tra particolari concreti a stimolare l'anima a riconoscere in essi la presenza dell'unica Idea[52]; e in cui, tra l'altro, solo la considerazione delle Idee nella loro relazione reciproca, dei particolari concreti come parti di un cosmo, e del cosmo come imitazione intelligente di un Paradigma Ideale, permetterebbe di cogliere l'Intero del Reale.[53]

Mi rendo conto che forse stiamo volando "troppo alto"; che siamo usciti dall'ambito di una piccola proposta di curiosità letteraria da cui eravamo partiti, e che forse era già sufficientemente interessante di per sé, per sfociare in considerazioni sull'estetica dei dialoghi platonici che sarebbe difficile trattare persino in volume di molte centinaia di pagine. A me però sembra di poter dire che il gusto che Platone manifesta nell'inventare la sua macchina delle reincarnazioni, senza mai rivelarlo a chiare lettere, possa (forse) aver a che fare anche con un intuito estetico che valorizza la tensione tra ciò che è palese e ciò che è nascosto, e il fatto che il primo sia comprensibile solo alla luce del secondo.

In questa chiave di lettura, la presenza dei pezzettini sparsi, degli indizi di unitarietà, delle allusioni lessicali, sarebbero le tracce di un'operazione estetica consistente nella creazione di un'Aldilà fittizio, in cui la tendenza, da parte di Platone, a un approccio "cifrato" alla realtà potesse esplicarsi con quella libertà che è concessa dalla creazione poetica. Se dunque, per Platone, la letteratura serve a manipolare emozioni, l'emozione che Platone, inventando questo scenario fittizio, intenderebbe evocare nei lettori attenti è l'emozione dell'*intravedere* una totalità nascosta: e in questo starebbe anche, ai suoi occhi, la giustificazione epistemologica, gnoseologica, dunque anche etica (di etica della conoscenza), di tale invenzione. Perché egli pensa che sia la ricerca della Totalità a renderci filosofi (*R.* 537c 7: *loc. cit.* n. 55), e l'imbastire una macchina narrativa che spinge il lettore a ricostruire per indizi una totalità nascosta potrebbe essere un'allusione alla necessità di applicarsi a tale sforzo, oltre che un piccolo gioco di avviamento a tale disposizione intellettuale.

In questo modo – egli potrebbe aver pensato – anche il falso diviene un'allusione al Vero.

[51] Innumeri, su questo punto, i passi eventualmente menzionabili; ma, forse, la trattazione più completa è *R.* 502c-541b.

[52] Cf., tra i molti possibili esempi, il famosissimo *Phd.* 74a-e e *Ti.* 30c.

[53] Cf. la dichiarazione programmatica di *R.* 537c 1 s. sull'importanza di non parcellizzare il Reale, e soprattutto il *dictum* famosissimo di c 7: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ («infatti, chi sa vedere l'intero è filosofo; chi no, no»).

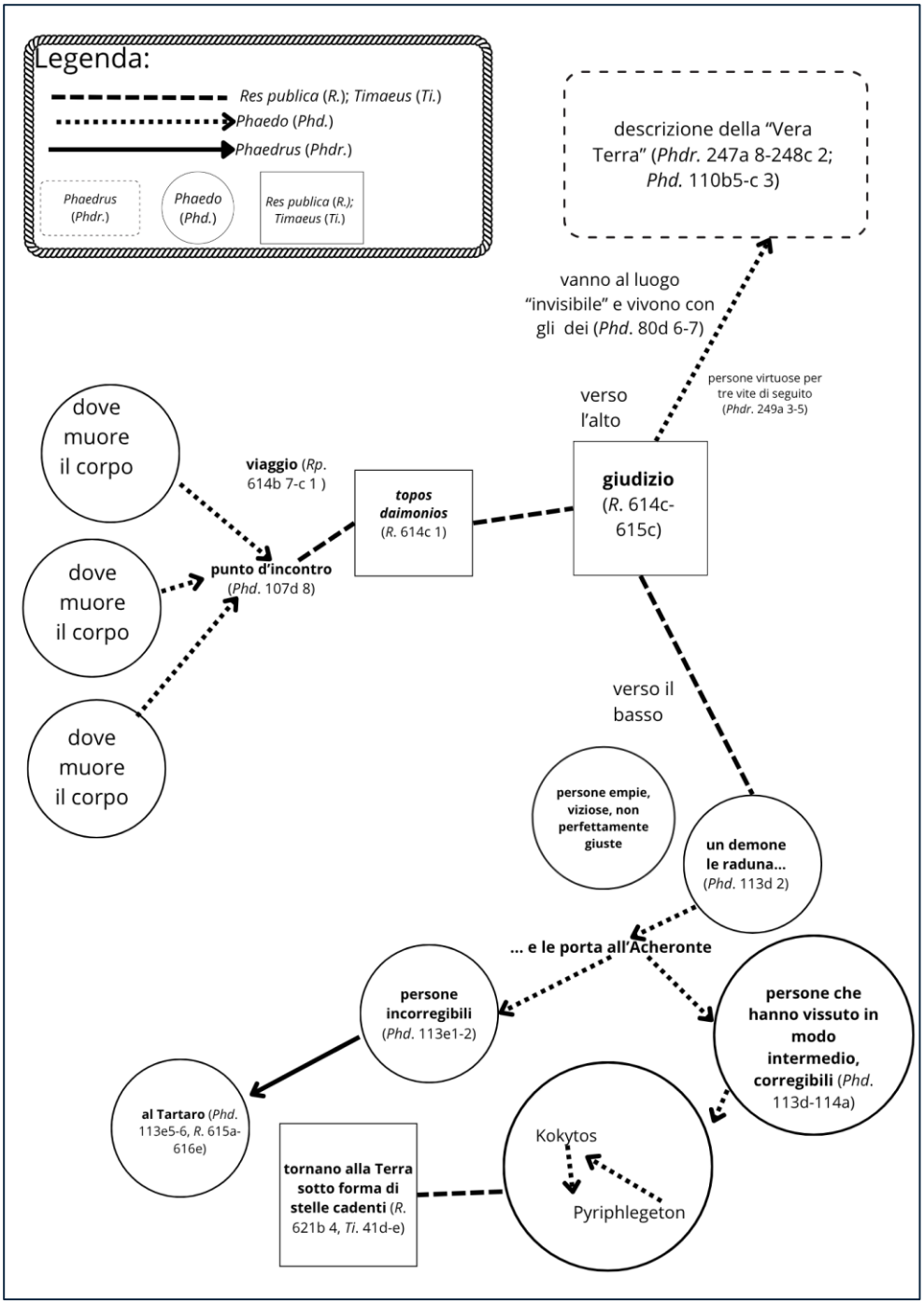

Legenda:
Res publica (R.); Timaeus (Ti.)
Phaedo (Phd.)
Phaedrus (Phdr.)
Phaedrus (Phdr.)
Phaedo (Phd.)
Res publica (R.); Timaeus (Ti.)
descrizione della "Vera Terra" (Phdr. 247a 8-248c 2; Phd. 110b5-c 3)
vanno al luogo "invisibile" e vivono con gli dei (Phd. 80d 6-7)
persone virtuose per tre vite di seguito (Phdr. 249a 3-5)
verso l'alto
dove muore il corpo
dove muore il corpo
dove muore il corpo
viaggio (Rp. 614b 7-c 1)
punto d'incontro (Phd. 107d 8)
topos daimonios (R. 614c 1)
giudizio (R. 614c-615c)
verso il basso
persone empie, viziose, non perfettamente giuste
un demone le raduna... (Phd. 113d 2)
... e le porta all'Acheronte
persone incorregibili (Phd. 113e1-2)
persone che hanno vissuto in modo intermedio, corregibili (Phd. 113d-114a)
al Tartaro (Phd. 113e5-6, R. 615a-616e)
tornano alla Terra sotto forma di stelle cadenti (R. 621b 4, Ti. 41d-e)
Kokytos
Pyriphlegeton

Figura 1

Riferimenti bibliografici

ADLURI 2006
V. Adluri, *Initiation into the Mysteries: the experience of the Irrational in Plato*, «Mouseion (Canada)» III, 6, 407-23.

BOS 2003
A. Bos, *The soul and its instrumental body. A reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature*, Leiden-Boston.

BRANDWOOD 1990
L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge.

BRICKHOUSE – SMITH 2007
T.C. Brickhouse – N.D. Smith, *The Myth of the Afterlife in Plato's Gorgias*, in M. Erler – L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sank Augustin, 128-37.

BURGER 1984
R. Burger, *The Phaedo: a Platonic Labyrinth*, New Haven.

BURNET 1900-1907
J. Burnet (ed.), *Plato. Opera*, Oxford.

BURNET 1963[2]
J. Burnet (ed.), *Plato. Phaedo*, Oxford.

BURY 1989[2]
R.G. Bury (ed.), Plato, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, Cambridge (MA), London.

CAMPBELL 2022
D.R. Campbell, *Plato's Theory of Reincarnation: Eschatology and Natural Philosophy*, «RMeta» LXXV, 4, 643-65.

CILENTO 1962
V. Cilento (ed.), Plutarco, *Diatriba isiaca e dialoghi delfici*, Firenze.

CORNELLI – MCKIRAHAN – MACRIS 2013
G. Cornelli – R. McKirahan – C. Macris (eds.), *On Pythagoreanism*, Berlin.

CULIANU 1983
I.P. Culianu, *Psychanodia I. A survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden.

DERETIC 2020
I. Deretic, *Why are myths true: Plato on the veracity of myths*, «Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies» XXXVI, 3, 441-51.

DICKS 1970
D. R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Bristol.

DORTER 1982
K. Dorter, *Plato's* Phaedo*: an Interpretation*, Toronto-Buffalo-London.

DROZ 1992
G. Droz, *Les mythes platoniciens*, Paris.

EDMONDS III 2013
R.G. Edmonds III, *Redifining Ancient Orphism: a Study in Greek Religion*, Cambridge.

EDMONDS III 2014
R.G. Edmonds III, *A Lively Afterlife and Beyond: the Soul in Plato, Homer and the Orphica*, «Etudes Platoniciennes» XI, https://etudesplatoniciennes.revues.org/517 (Accessed August 20, 2017).

ELFERINK 1968
M.A.V. Elferink, *La descent de l'âme d'après Macrobe*, Leiden.

EMLYN-JONES – PREDDY 2013
Ch. Emlyn-Jones – W. Preddy (eds.), *Plato. Republic. Books 6-10*, Cambridge (MA), London.

FEOLA 2019
G. Feola, *Where are Plato's afterlives? The Topography of Evil and Blessedness in the Eschatological Myths*, «Revue Roumaine de Philosophie» LXI, 1, 5-18.

FOWLER 1966
H.N. Fowler (ed.), *Plato. Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, Cambridge (MA), London.

FRIEDLÄNDER 1964[3]
P. Friedländer, *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin.

HALLIWELL 2013
S. Halliwell, S., *The Life-and-Death Journey of the Soul. Interpreting the Myth of Er*, in G. F. R. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 445-73.

HORKY 2013
P.S. Horky, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford-New York.

HUFFMANN 2013
C.A. Huffman, *A History of Pythagoreanism*, Cambridge.

IRBY-MASSIE – KEYSER 2002
G.L. Irby-Massie – P.T. Keyser, *Greek Science of Hellenistic Era. A Sourcebook*, London, New York.

KINGSLEY 1995
P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mistery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford.

KONRÁDOVÁ 2019
V. Konrádová, *The Concept of Punishment in Plato's Eschatological Myths*, «Etica & Politica/ Ethics & Politics» XXI, 3, 571-82.

LATURA 2013
G.B. Latura, *Plato's Cosmic X: Heavenly Gates at the Celestial Crossroads*, in I. Šprajc – P. Pehani (eds.), *Ancient Cosmologies and Modern Prophets. Proceedings of the 20th Conference of the European Society for Astronomy in Culture*, Ljubljana, 257-63.

LEE 1962[2]
H.D.P. Lee (ed.), *Aristotle. Meteorologica*, Cambridge (MA).

LONG 2021
A. Long, *Plato's Myths, the Soul and Its Intra-Cosmic Future*, in H. Marlow – K. Pollmann – H. Van Norden (eds.), *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*, New York**,** 144-55.

LORIAUX 1969
R. Loriaux, *Le Phédon de Platon. Commentaire et traduction*, I, Namur.

LORIAUX 1974
R. Loriaux, *Le Phédon de Platon. Commentaire et traduction*, II, Namur.

NADDAF 2016
G. Naddaf, *Poetic Myths of the Afterlife: Plato's Last Song*, in R. Benitez – K. Wang (eds.), *Reflections on Plato's Poetics. Essays from Beijing*, Berrima.

NUSSBAUM 1985[2]
M.C. Nussbaum (ed.), *The* Sumphuton Pneuma *and the* De Motu Animalium*'s Account of Soul and Body*, in M.C. Nussbaum, *Aristotle. De Motu Animalium*, 143-220.

PARTENIE 2022[2]
C. Partenie, *Plato's Myths*, «Stanford Encyclopedia of Philosophy», https://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/?ref=altky.sk (Accessed June 1, 2026).

PECK 1990[2]
A.L. Peck, *Aristotle.* Generation of Animals, Cambridge (MA), London.

PENDER 2012
E. Pender, *The Rivers of Tartarus: Plato's geography of dying and coming-back-to-life*, in C. Collobert – P. Destrée – F.J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*, Leiden, Boston, 199-233.

PUGLIESE CARRATELLI 2001[2]
G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano.

REPELLINI 1981
F. Repellini, *Percorsi dell'anima e scenari della sapienza. Una ricostruzione del cosmo pitagorico*, «Aut Aut» CLXXXIV-CXXXV, 67-94.

ROSS 1955
W.D. Ross (ed.), *Aristotle. Parva naturalia*, Oxford.

SCARPI 2002
P. Scarpi, *Le religioni dei misteri,* I, Milano.

SCHILS 1993
G. Schils, *Plato's Myth of Er: the Light and the Spindle*, «L'Antiquité Classique» LXII, 101-14.

TOFIGHIAN 2016
O. Tofighian, *Myth and Philosophy in Platonic Dialogues*, Berlin.

TOLKIEN 1977
Ch. Tolkien (ed.), *J.R.R. Tolkien. The Silmarillion*, Boston.