

La lunga vita di un εἶδωλον Eracle redivivo tra Omero, Plutarco e Plotino

Francesco Padovani

Università di Pisa, Italia

Abstract The essay reconsiders the well-known problem of the platonic interpretations of *Od.* 11.601-603, concerning Heracles' εἶδωλον. Starting with a detailed description of the interpretive problems traditionally raised by the Homeric passage, the article provides an accurate analysis of Plutarch's and Plotin's different approaches to Heracles' myth and to the eschatological concepts involved. The common rationalising surface hides deep conflicts inside the Platonic tradition. The cultural appropriation of the Homeric texts depends therefore to a large extent on the deliberate manipulation and misunderstanding of its original meaning.

Keywords Heracles' εἶδωλον. Plutarch. Plotin. Homeric afterlife. Platonic soul.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Omero e il duplice destino di Eracle. – 3 Il mito filosofico di Plutarco. – 4 La razionalizzazione filosofica del mito in Plotino. – 5 Omero, Plutarco e Plotino. – 6 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2020-07-19
Accepted	2020-04-28
Published	2020-06-30

Open access

© 2020 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Padovani, F. (2020). "La lunga vita di un εἶδωλον. Eracle redivivo tra Omero, Plutarco e Plotino". *Lexis*, 38 (n.s.), 1, 49-72.

1 Introduzione

La ripresa dei versi 601-603 del libro XI dell'*Odissea* nelle opere di Plutarco e di Plotino¹ rispecchia la predilezione dei filosofi platonici per il secondo poema omerico.² In particolare, essi ne traggono spunto per riflettere sul destino dell'anima dopo la morte.³ Odisseo, Circe, Calipso, le Sirene attraversano il pensiero di Platone e dei suoi epigoni, segnando un percorso coerente di appropriazione filosofica dell'*Odissea*. L'interesse dei pensatori concerne singoli episodi, quali l'antro delle Ninfe⁴ o la liberazione dei compagni di Odisseo dal maleficio di Circe,⁵ che vengono interpretati allegoricamente. Talvolta, essi mettono a frutto il potenziale filosofico di una singola immagine, racchiusa in una clausola o in una coppia di versi. È il caso, ad esempio, dell'espressione μετ' ἴχνια βαῖνε θεοῖο:⁶ l'atto concreto di seguire le orme di una deà passa a designare, nell'interpretazione di sapore medioplatonico riportata dal dossografo convenzionalmente

Ringrazio i due *referees* anonimi per i loro preziosi suggerimenti, che mi sono stati di grande stimolo nella fase di revisione. Le traduzioni dal greco presenti nell'articolo sono tutte a cura dell'Autore.

1 Potrebbe apparire ridondante tornare su un tema già dibattuto. Tuttavia, gli studi cruciali sull'argomento (Pépin 1971; Lamberton 1986, 100 ss.) si soffermano soprattutto su questioni interne al platonismo: esiste una tradizione platonica di esegesi dei versi omerici? Quanto della visione elaborata da Plutarco o da Plotino sul destino delle anime risente delle opere di Platone? Il presente contributo non intende eludere tali problemi, ma offrirne una disamina imperniata sul rapporto con il testo omerico e con i suoi valori. Non ci si attenda dunque un saggio sulla metafisica platonica. L'analisi cercherà di addentrarsi nell'orizzonte escatologico cui la filosofia platonica fornisce un'impalcatura concettuale, a partire dall'esegesi del testo omerico e della diversa sensibilità dimostrata da Plutarco e da Plotino di fronte al mito.

2 L'interpretazione dell'*Odissea* non è appannaggio esclusivo dei platonici, ma caratterizza anche la riflessione semantica-linguistica del socratico Antistene. Sulla sua disamina dell'epiteto odissiaco πολύτροπος e sulla distanza rispetto all'ermeneutica dei versi di Omero messa in atto da Platone si rimanda a Brancacci 2005, 44-51.

3 F.E. Brenk ha osservato come già nel pensiero di Platone l'anima si possa accostare alla figura di Odisseo, per l'idea del 'ritorno' alla sede originaria che informa la concezione platonica in materia: «the virtuous soul, like Odysseus in Homer's poem, obtains its nostos, the return to its natal star» (Brenk 1994, 8). J. Pépin ha raccolto un ampio campionario di esempi di esegesi omerica nel neoplatonismo e nei pensatori cristiani di lingua greca: ne emerge la chiara predilezione per il testo odissiaco e in particolare per la figura di Odisseo attorno alla quale si sviluppa un articolato dibattito sull'anima (Pépin 1982).

4 Porfirio compone il trattato omonimo quale interpretazione allegorica di un celebre episodio di *Od.* 13, in cui si parla dell'antro in cui Odisseo, ritornato a Itaca, nasconde i doni ricevuti dai Feaci.

5 È questo l'oggetto di un frammento trasmesso da Stobeo (I.49.60-1 p. 445 Wacshmuth), la cui attribuzione oscilla tra Plutarco (fr. 200 Sandbach, su proposta di Bernardakis) e Porfirio (fr. 382F Smith). Questa seconda ipotesi appare più verosimile (cf. Deuse 1983, 138-48).

6 *Od.* 5.193.

noto con il nome di Ario Didimo, il processo della ὁμοίωσις θεῶν, l'assimilazione al dio, cui Omero avrebbe alluso per enigmi.⁷ Il prestigio della parola omerica viene pertanto piegato alle esigenze della speculazione filosofica, a prezzo di deliberate manipolazioni e snaturamenti concettuali del dettato odissiaco. Omero viene infatti considerato dagli interpreti platonici un teologo, più che un poeta, portatore di una sapienza arcana celata nei suoi scritti.⁸ La definizione del problema dell'anima disincarnata dopo la morte in termini filosofici non è certamente riconducibile a Omero. Tuttavia, è forte nel platonismo medio e tardo l'esigenza di ritrovare nella parola del passato una legittimazione per le proprie riflessioni. Il ricorso all'*auctoritas* di Omero conferisce una dignità particolare all'argomentazione, anche sotto il profilo religioso. Il richiamo ai testi fondativi della religione greca mette il filosofo platonico al riparo dalle accuse di empietà e ne radica il pensiero in una tradizione veneranda, che è sorgente e alimento della sua riflessione. Non tutti gli autori seguono tuttavia la medesima strada nell'affrontare i versi di Omero. Prima di prendere in esame le diverse interpretazioni fornite da Plutarco e da Plotino rispetto all'εἰδωλον di Eracle, è opportuno mettere in luce i problemi che i versi 601-603 del libro XI dell'*Odissea* pongono agli esegeti fin dall'antichità.

2 Omero e il duplice destino di Eracle

L'undicesimo libro dell'*Odissea* è centrato sulla così detta νέκυια. L'esperienza estrema del viaggio nel dominio che sta al di là del confine tra la vita e la morte colpisce l'immaginazione dei filosofi, in quanto solleva gravi interrogativi sul destino ultramondano delle anime. L'Ade odissiaco è luogo di apparizioni umbratili, sede di copie sbiadite delle esistenze individuali consumate sulla terra. È anche un luogo che assolve una precisa funzione letteraria nel poema: qui Odisseo ritrova gli affetti e gli incontri che ne hanno segnato il cammino e incrocia la via di chi lo ha preceduto nella sua eccezionale discesa agli Inferi. Al termine di una lunga teoria di personaggi del passato (Minosse, Orione, Tizio, Tantalo, Sisifo) relegati nell'opacità dell'A-

⁷ Ar. Did. *Liber de philosophorum sectis* 59.1 Diels (= *ep. ap. Stob* II.7 p. 49 Wachsmuth). La figura di Ario Didimo è oggetto di un articolato dibattito critico, che concerne la sua possibile identificazione con il filosofo di corte di Augusto, ormai ritenuta poco probabile, e la sua eventuale affiliazione allo stoicismo o al medioplatonismo. L'equilibrata ricostruzione di Hatzimichali 2017 pone le testimonianze di Ario Didimo al delicato crocevia tra stoicismo e sistemazione del platonismo tra I sec. a.C. e I d.C., benché molti problemi critici rimangano ancora aperti attorno alla figura del dossografo (cf. Algra 2018).

⁸ Lamberton 1986, 22 ss.

de, lo sguardo di Odisseo si posa infine su Eracle, l'eroe più illustre della tradizione greca. L'episodio occupa una trentina di versi⁹ ed è posto a suggello della νέκυια. Caratteristica comune ai personaggi che Odisseo vede in forma di εἶδωλα è quella di mantenere le fattezze proprie della loro esistenza terrena: essi sono dediti alle medesime attività che ne hanno sancito la fama, nel caso di Minosse e Orione, o scontano una giusta pena per espiare la loro empietà, come avviene a Tizio, Tantalo e Sisifo. Eracle rappresenta una parziale eccezione in virtù di un destino singolare: benché, secondo la tradizione, in punto di morte egli sia andato incontro all'assunzione tra gli dèi, il suo εἶδωλον si presenta tuttavia al cospetto di Odisseo. Il poeta fornisce una spiegazione non molto limpida nei versi che introducono l'incontro tra i due:

τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην,
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι
τέρπεται ἐν θαλίῃς καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην.¹⁰

Eracle si mostra allo sguardo di Odisseo nella veste eroica che ne ha illustrato l'esistenza terrena: l'arco teso in cerca di prede, un balteo inciso con le storie delle sue vittorie su mostri e belve feroci. Eppure, l'immagine presente nell'Ade non è che un εἶδωλον, un simulacro dell'eroe. Eracle in carne ed ossa (αὐτός) ha invece raggiunto la beatitudine degli dèi dell'Olimpo, presso i quali banchetta in compagnia di Ebe. La patente contraddizione posta dai versi ha suscitato dubbi (anche autorevoli) sulla loro autenticità, ma verosimilmente a torto.¹¹ L'incontro con Eracle mette a confronto Odisseo con il suo più famoso predecessore nella discesa agli Inferi.¹² Esso è reso possibile dalla presenza di Eracle nell'Ade dopo la morte; al contempo, la tradizione relativa alla sua apoteosi sul monte Eta, molto radicata nel culto

⁹ *Od.* 11.601-627.

¹⁰ *Od.* 11.601-603: «Subito dopo intravidi il vigore di Eracle, | la sua immagine; ma lui invece con gli dèi immortali | gode a banchetto e sua è Ebe dalle belle caviglie».

¹¹ I versi vennero sospettati almeno dal tempo di Aristarco per la loro incongruenza rispetto all'apoteosi di Eracle, al ruolo di Ebe come sua sposa, alla tripartizione tra εἶδωλον, σῶμα, ψυχή che gli Alessandrini intravedono nel passo, ma che attribuiscono a una mano seriore (una panoramica ancora valida sul dibattito antico si trova in Petzi 1969, 28-41). Di una lunga fortuna godette l'idea di ascrivere l'interpolazione a Onomacrito, come testimonia lo scolio H al verso 604 (tradizionalmente espunto dagli editori), forse riconducibile a Cratete, per la coloritura orfica che molti critici, non ultimo il Rohde (1895), vollero scorgere nella sezione incriminata. Negli ultimi decenni i versi sono stati difesi con buone ragioni da Hooker 1980 e Heubeck 1983. La più recente edizione dell'*Odissea*, curata da M.L. West e pubblicata postuma nel 2017, mantiene a testo i versi 601-603.

¹² Lo ricorda lo stesso Eracle (*Od.* 11.623-626). Tale versione era stata forse già oggetto di un epos di Eracle prima di Omero (cf. Heubeck 1983, 306).

e nelle credenze diffuse in Grecia, non può essere smentita dal poeta, che vi allude con l'ingegnosa trovata della duplicazione dei destini dell'eroe.¹³ Secondo Vincenzo Di Benedetto, il riferimento al mero εἶδωλον di Eracle e non alla sua anima «riduce l'impatto dell'Ade su Eracle»; sembra così di intendere che a trovarsi tra gli dèi beati sia la sua ψυχή.¹⁴ Tale interpretazione solleva tuttavia alcuni dubbi. Nei poemi omerici, al momento della morte, l'anima abbandona il corpo e si reca nell'Ade;¹⁵ la ψυχή è il soffio vitale, il nucleo inalienabile della personalità individuale, i cui tratti permangono nell'aldilà, pur in assenza delle altre componenti costitutive della persona (θυμός, νόος) con cui l'anima interagisce in vita. Benché spesso il termine εἶδωλον indichi in Omero la manifestazione dei morti presso i viventi, esso pare essere tuttavia in larga parte sovrapponibile al concetto di ψυχή dopo la morte.¹⁶ Nel testo omerico εἶδωλον designa l'apparizione di Elpenore (v. 83) e della madre di Odisseo (v. 222) all'eroe giunto alle soglie dell'Ade.¹⁷ Proprio Anticlea chiarisce che dopo la morte è destino dell'anima aggirarsi senza più il sostegno corporeo, come un sogno (v. 222). Nell'*Iliade* Achille riceve nel sonno la visita dell'εἶδωλον di Patroclo morto (*Il.* 23.103 ss.). Non vi è ancora una precisa distinzione tra il simulacro e l'anima dopo la morte, su cui invece insistono gli interpreti platonici: è un errore pretendere dalla narrazione omerica ciò che essa non può né intende esprimere. Inoltre, nel caso di Eracle, il simulacro si contrapporrebbe alla sua persona fisica - comprensiva del corpo e della ψυχή - che, se si vuole dare credito al mito, sarebbe stata assunta nella sua interezza sull'Olimpo

13 È questa la ragionevole spiegazione addotta da Heubeck 1983, 306. Sulla stessa linea si pone Bremmer 1983, 81. È probabilmente vano elaborare ipotesi macchinose rispetto a ciò che la narrazione presenta come un dato contraddittorio, ma sostanzialmente risolto. Sulla contraddizione tra l'apoteosi di Eracle sul monte Eta e la sua condizione di defunto nell'Ade si esprimerà anche Luciano di Samosata, su cui torneremo in seguito.

14 Di Benedetto 2010, 649: «Si trattava di non contraddire il dato mitico secondo il quale Eracle sta insieme agli dèi immortali. Per questo il poeta dell'Odissea riduce l'impatto dell'Ade su Eracle, e parla non dell'anima (ψυχή) di Eracle, ma di un meno consistente simulacro (εἶδωλον); e l'Eracle che sta con gli dèi immortali e gode dei banchetti e di Ebe dalla bella caviglia è quello Eracle di persona [sic] (αὐτός)».

15 Cf. *Il.* 14.518, 16.856, 22.362, *Od.* 10.560, 11.65.

16 La definizione delle funzioni vitali in Omero è tutt'altro che pacifica, ragione che deve indurre alla massima cautela e a diffidare di concettualizzazioni troppo nette. Il tema è stato ampiamente dibattuto e non si può che rimandare a pochi titoli significativi, oltre ovviamente ai commenti di riferimento ai poemi omerici. Si segnalano i titoli più rilevanti per la presente trattazione, su tutti Bremmer 1983, che affronta il tema secondo un taglio spiccatamente antropologico; Davis 2011, interessato a delineare lo sviluppo del concetto greco di anima come sede della decisione morale.

17 Ciò non dipende dal fatto che Odisseo incontra la madre alle soglie dell'Ade, come se l'εἶδωλον di Anticlea non fosse che una proiezione della sua anima relegata nei penetrali dell'Ade. Non vi è dubbio che Odisseo faccia il suo ingresso nel regno dei morti, come conferma il ripetuto riferimento al prato di asfodeli (11.539, 573).

in punto di morte. Tuttavia, la ψυχή è prerogativa della condizione umana e perde di significato nella dimensione divina, che non è soggetta alla morte. La questione è dunque più intricata e si lega al fatto che nell'Ade odissiaco i defunti mantengono in ogni caso l'aspetto della loro esistenza corporea, ma Eracle è stato divinizzato in punto di morte. Egli viene presentato come se fosse morto, mentre in realtà si è sottratto per altra via alla condizione umana. L'incontro di Odisseo con Eracle, come già quello con Achille, addita nello svilimento della dignità eroica la principale conseguenza della morte, in quanto essa separa l'uomo dalla comunità in cui la sua gloria era riconosciuta e celebrata. Odisseo posa il suo sguardo sulla componente umana della personalità di Eracle, ridotta a una copia sbiadita di quello che l'eroe è stato sulla terra. Nell'Ade egli è condannato a ripetere le fatiche che lo resero famoso, ma in un orizzonte ormai privo di senso e di prospettive, che lo induce persino a ridimensionare la grandezza delle imprese compiute in vita.¹⁸ Il riferimento alla sua assunzione tra gli dèi beati sembra escludere qualunque esito consolatorio per la sofferenza che accompagna l'esistenza umana: l'apoteosi non è ricollegata direttamente ai meriti terreni dell'eroe, ma è frutto dell'arbitrio divino, per quanto le razionalizzazioni dei mortali siano portate a istituire un rapporto tra le sue imprese e la conquista della dignità olimpica. L'εἶδωλον di Eracle, che conserva i tratti della sua vita terrena, è ignaro della beatitudine dei numi. La contraddizione tra i due destini di Eracle accentua dunque la miserevole assenza di speranza che caratterizza la sorte dell'uomo dopo la morte. Nella visione omerica, il caso di Eracle non fa eccezione, poiché ad assurgere alla dignità divina non è la parte migliore della sua anima, di cui Omero non parla affatto: l'Eracle divinizzato ha preso congedo dalla condizione umana e non intrattiene alcun rapporto diretto con colui che Odisseo incontra nell'Ade. La sua partecipazione al destino olimpico è fortuita, frutto di un imponderabile disegno che tuttavia non infrange la norma valida per tutti gli uomini dopo la morte. Nell'*Iliade*, proprio Eracle è chiamato a testimoniare la sorte comune al genere umano: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα, «neppure la violenza di Eracle sfuggì alla morte».¹⁹ Il poeta dell'*Odissea* si richiama al

¹⁸ *Od.* 11.617-622.

¹⁹ *Il.* 18.117. Nel suo contributo sull'argomento, Schein 2002, 93, menziona le parole di Achille in *Il.* 18.117-119, allorché egli ricorda alla madre che neppure la violenza di Eracle sfuggì al destino di morte. Il richiamo esplicito di questi versi nel passo dell'*Odissea* non deve fare pensare a un paragone diretto tra la sorte miserevole di Achille dopo la morte e una prospettiva più felice per l'anima di Odisseo, quando anche lui supererà il limite della vita; esso illustra piuttosto la complessità e a tratti la conflittualità dei valori che attraversano il secondo poema omerico. Nel corso dell'*Odissea* Eracle funge da termine di paragone costante per le imprese di Odisseo, quale rappresentante della generazione eroica precedente (si veda anche Andersen 2012).

passo iliadico (ne è spia la ripresa del termine βίη), ma ne corregge un aspetto, menzionando la variante dell'apoteosi dell'eroe,²⁰ senza curarsi della difficoltà interpretativa che essa introduce nel testo.

3 Il mito filosofico di Plutarco

Nel dubbio lasciato aperto dal testo omerico si fa spazio l'esegesi platonica, che evidentemente considera autentici i versi dell'ultima sezione della νέκυια. L'interpretazione di Plutarco di Cheronea nel *De facie in orbe Lunae* adatta il passo odissiacco a una concezione del destino ultramondano delle anime ormai lontana dalla visione arcaica, ma ne preserva un tratto: nella sua riflessione filosofica, l'escatologia si tinge di una forte coloritura religiosa. Plutarco immagina in un mito di grande originalità²¹ che le anime disincarnate dopo la morte si raccolgano sulla Luna e qui subiscano una seconda trasformazione.²² Nel platonismo medio si accentua l'interesse filosofico per la collocazione fisica delle anime, che albergano in sedi distinte in base ai loro meriti o alle loro colpe.²³ La valutazione morale dell'esistenza condotta dagli uomini sulla terra trova un immediato corrispettivo metafisico nel sistema immaginato da Plutarco. Il termine di confronto più diretto per l'elaborazione del racconto filosofico di Plutarco è

20 Il destino di Eracle è oggetto di numerose variazioni sul tema nel corso della letteratura greca. La sua deificazione si ritrova in Esiodo (*Th.* 951-55), dove si parla delle nozze con Ebe al termine delle sue fatiche, mentre Pindaro, che pure insiste sull'origine divina dell'eroe (*Ol.* 10.44, *Pyth.* 9. 84 ss., *Nem.* 1.36, *Nem.* 10.12 ss., *Isth.* 7.5 ss.), evita di menzionarne la morte. Nelle *Trachinie* di Sofocle Eracle, involontariamente avvelenato dalla moglie Deianira, in punto di morte si fa deporre sulla pira dal figlio Illo. La tragedia non descrive la sua apoteosi; la conoscenza di questo dato mitico da parte del pubblico è tuttavia implicitamente presupposta dall'autore. L'*Eracle* di Euripide rappresenta una rielaborazione particolarmente originale della vicenda. Eracle è rappresentato come figlio di Zeus e di Anfitrione in eguale misura, sicché non vi è una netta prevalenza della natura divina su quella umana. Per tutta la durata della vicenda, il coro elogia le straordinarie imprese dell'eroe, salvo ammutolire di fronte all'orrenda strage dei familiari che Eracle perpetra in preda alla follia instillatagli per volere di Era. Una volta ritornato in sé, Eracle rinnegherà la paternità di Zeus, accusandolo di avere permesso con la sua indifferenza l'atroce delitto. La conclusione non prevede né la morte né l'apoteosi dell'eroe, ma mette in scena la sua scelta di purificarsi e di sopportare il resto dell'esistenza con la consapevolezza del terribile assassinio da lui compiuto. Tale breve panoramica illustra la coesistenza di molte possibili versioni della vicenda, in larga parte condizionate dagli scopi dei singoli autori.

21 *De facie* 941A ss. È controverso il debito di Plutarco verso Posidonio, autore nel cui pensiero si riconoscono tratti platonici, che prima di lui avrebbe ipotizzato la permanenza delle anime sulla Luna. A difesa dell'originalità di Plutarco, si veda l'equilibrata analisi di Donini 2011, 350 nota 390.

22 *De facie* 944F-945A.

23 Filone, analogamente a Plutarco, situa le anime pie nell'etere, in prossimità di Dio, ma non a diretto contatto con Lui; la concezione di Filone risente in maniera marcata del monoteismo ebraico (cf. la trattazione di Wolfson 1962, 1: 360-423).

il *Fedone* di Platone, centrato sull'immortalità dell'anima. Nel mito conclusivo del dialogo (107d-115a), Socrate spiega che la Terra sarebbe molto più vasta della porzione abitata dagli uomini. Nel suo corpo si aprono delle cavità: la più profonda di esse è il Tartaro omerico,²⁴ posto alla confluenza di tutti i fiumi. Il rapporto con la concezione omerica dell'aldilà è ambivalente. Da un lato, Platone confuta la visione tradizionale per cui l'anima dopo la morte si dissolverebbe come fumo;²⁵ dall'altro, la citazione di un verso dell'*Iliade*²⁶ per descrivere il Tartaro, lungi dal dovere essere interpretata ironicamente, iscrive il mito filosofico nel solco della religione greca e fornisce una localizzazione precisa del destino ultramondano dell'anima in termini familiari all'immaginario collettivo. Dopo la morte, le anime si raccolgono per la maggior parte presso la palude Acherusia, dove trascorrono il tempo che le separa dalla loro incarnazione successiva.²⁷ Esse vengono sottoposte a giudizio e vanno incontro a sorti diverse, in base alla loro condotta terrena. Per quasi tutte si tratta di una reincarnazione in esseri di maggiore o minore dignità, a seconda del grado di purificazione cui l'anima è pervenuta. Le anime per cui non è possibile alcuna forma di redenzione sono destinate al Tartaro. Solo chi abbia condotto un'esistenza santa e pia viene tratto dalle regioni terrene e dimora «sopra la terra»,²⁸ verosimilmente nell'etere, dove gode di una condizione simile a quella divina. Socrate riserva solo poche, misteriose parole alla sorte di chi si è purificato attraverso la filosofia: a costoro è infine riservata una beatitudine scevra da qualunque legame corporeo, ma la localizzazione della sede della felicità ultraterrena rimane un problema aperto nel testo platonico.²⁹ Nel mito filosofico del *De facie*, Plutarco precisa e integra lo scenario delineato dal maestro, apportandovi alcune significative alterazioni. La descrizione dell'aldilà proposta da Plutarco corrisponde alla preoccupazione principale del dialogo platonico, ovvero combattere la paura della morte, ma fornisce una prospettiva ultramondana più rassicurante rispetto a quella elaborata da Platone.³⁰ La descrizione dei luoghi dell'aldilà e la scansione dei processi di purificazione si fanno molto precise. Le anime, dopo la separazione dal corpo, vagano per qualche tempo nello spazio situato tra la

24 Plat. *Phaed.* 112a.

25 Plat. *Phaed.* 70a.

26 Il. 8.14 in Plat. *Phaed.* 112a.

27 Plat. *Phaed.* 113a.

28 Plat. *Phaed.* 114c: ἐπὶ γῆς.

29 Plat. *Phaed.* 114c.

30 Il confronto di Plutarco con il *Fedone* e con i problemi da esso introdotti è un tratto costante della sua riflessione sull'anima, come dimostra l'analisi di Bonazzi 2010, in particolare 84-5, centrata sui frammenti plutarchei ascrivibili all'opera Περὶ ψυχῆς.

Terra e la Luna; gli empi ricevono qui la loro punizione, mentre le anime pie si purificano nella parte più mite dell'aria, chiamata 'Campi dell'Ade' (λειμῶνες Ἄιδου).³¹ L'Ade corrisponde dunque a un luogo di passaggio e di purificazione, collocato non sottoterra, ma nell'atmosfera. Lo stadio successivo vede la trasformazione delle anime in demoni,³² il cui destino si gioca interamente sulla Luna. I demoni malvagi vengono castigati nel così detto Golfo di Ecate; le anime pie vanno invece incontro a una sorte diversa. L'anima ritrova sulla Luna la stessa materia di cui è costituita e conserva tracce della vita terrena, che ha ormai la consistenza di un sogno. Sola, priva del corpo, l'anima subisce allora il distacco definitivo dal νοῦς sotto il patrocinio di Persefone, affrontando una sorta di seconda morte che non è tuttavia una perdita, ma una purificazione.³³ Per chiarire la sua visione, Plutarco ricorre ai versi di Omero³⁴ concernenti il duplice destino di Eracle. Il pronome αὐτός indica non più la persona fisica dell'eroe, ma 'il vero' Eracle e la sua esperienza diviene esemplare per l'intero genere umano. Infatti, la natura più autentica di ciascuno di noi (ἕκαστος ἡμῶν) si identifica non con l'istinto, la paura o il desiderio, né con la carne o con l'elemento umido che caratterizzano il mondo sublunare, bensì con la componente razionale. L'anima funge da raccordo tra il νοῦς e la materia, in quanto viene plasmata dal primo e a sua volta dà forma al corpo.³⁵ Per il prolungato contatto con il corpo, essa finisce però per mantenerne le sembianze per un lungo tratto anche dopo la morte: a ragione viene dunque definita εἶδωλον. La separazione avviene sulla scorta di una forma di attrazione (ἔρως) verso il νοῦς, cui la parte migliore dell'uomo sempre tende. Plutarco capovolge dunque la prospettiva omerica rispetto al de-

31 *De facie* 943C. Cf. Plut. *Amat.* 766B, Plat. *Gorg.* 524a, *Resp.* 614e, 616b.

32 Donini 2011, 358 nota 417: «Chiaramente, come 'demoni' sono ormai da intendersi le anime disincarnate, già arrivate sulla luna». Il concetto di demone conosce sensibili variazioni nella vicenda del platonismo, dal demone socratico di cui parlano le *Apologie* di Platone e Senofonte alla demonologia di Senocrate, senza dimenticare il demone che nel *Fedone* (107d) accompagna nell'aldilà l'anima che ha avuto in custodia durante la vita. Non è il caso di addentrarsi nella questione della demonologia plutarchea, per cui si veda da ultimo Timotin 2012, 163 ss. Per quanto concerne la teoria della trasformazione delle anime in demoni rimangono imprescindibili i numerosi contributi di F.E. Brenk sull'argomento (in particolare 1973 e 1994, imperniati sul sentimento religioso di Plutarco e sul suo rapporto con l'escatologia platonica).

33 *De facie* 943B.

34 *De facie* 944F. Peraltro, il mito si apre (941A) con un riferimento all'isola di Ogigia (viene citato *Od.* 7.244), su cui sarebbe stato relegato Crono: l'*Odissea* è chiamata a delineare una geografia misterica che introduce il lettore alla conoscenza del destino delle anime sulla Luna (cf. Lesage Garriga 2017). Il modello narrativo è naturalmente il mito di Atlantide nel *Timeo*, come è stato messo in luce già da Hamilton 1934.

35 *De facie* 945A. La terminologia del τύπος è desunta dal *Timeo* di Platone (34b, 50c ss., *passim*) e ricorre, in un contesto molto simile a quello del *De facie*, anche nel *De sera* 563E ss.

stino dell'anima dopo la morte. La consistenza del sogno è attribuita alla vita nel mondo sublunare, mentre la vera essenza si esprime nell'identificazione con il νοῦς. L'εἶδωλον corrisponde alla forma terrena dell'esistenza, che l'anima mantiene per la sua lunga consuetudine con la materia, ma la natura più autentica dell'uomo è puramente razionale e disincarnata. Si spiega così la necessità di distinguere anche geograficamente le fasi del processo di purificazione e di trasferirne sulla Luna il momento più significativo. Se ne evince che il simulacro che Omero descrive assumendo il punto di vista di dio (κατὰ θεόν) è effettivamente l'anima umana, ma in uno stato transitorio, ancora in parte legato alla vita sulla terra e non ancora conforme al puro intelletto.³⁶ Il destino ultimo dell'uomo, la cui permanenza nell'Ade è comunque esclusa, a seguito di cicli di purificazioni,³⁷ è infine di identificarsi con la componente razionale: quando l'anima avrà abbandonato del tutto le sue fattezze corporee, che saranno disperse nella materia lunare, riceverà in sorte la beatitudine della pura essenza noetica. La prospettiva di Plutarco presuppone la tripartizione dell'universo in sfera noetica, anima cosmica e materia.³⁸ L'uomo consta della sinergia di νοῦς e materia, cui l'anima garantisce un punto di contatto e di raccordo nel corso dell'esistenza terrena. Alla concezione metafisica si affianca tuttavia una prospettiva escatologica lontana dall'assenza di speranza propria del mondo omerico. Anche le anime a lungo soggette alla passione, condannate a errare nella vacuità, abbandoneranno presto o tardi i ricordi della loro vita terrena, usciranno dallo stato di sogno in cui versano, verranno ricondotte all'ordine dalla Luna e si volgeranno infine ad amare il Sole, che simboleggia la ragione.³⁹ Nessun'anima è esente da questo desiderio, che Plutarco pone a garanzia del riscatto finale della vita umana nell'assimilazione al νοῦς divino. Plutarco compie un passo avanti rispetto a Platone, nell'ottica di rassicurare gli uomini a fronte di un comune destino di beatitudine che attende l'anima immortale, ma anche nel segno di un avvicinamento tra filosofia

36 *De facie* 944F. La Luna, corpo intermedio, è il luogo in cui l'anima risiede sola, separata dal corpo, ma non ancora congiunta con l'intelletto puro - Plutarco dice che essa si trova χωρὶς ἐκατέρου (945A), lontana dall'uno e dall'altro.

37 Sul tema della punizione e della rinascita delle anime si sofferma il mito di Tespasio nel *De sera numinis vindicta* (563B-568A); Plutarco descrive una visione dell'aldilà anche nel mito di Timarco nel *De genio Socratis* (589F-592E). I due episodi testimoniano il tentativo di integrare il rapporto con l'aldilà nell'esperienza degli uomini durante l'esistenza terrena.

38 La più accurata ricostruzione della filosofia dell'anima in Plutarco rimane lo studio di Baltes 2000, cui si rimanda per una più profonda comprensione dell'intricato problema. La struttura del cosmo plutarco è stata oggetto degli accurati studi di Ferrari (in particolare 1995 e 1996).

39 *De facie* 945B.

e religione.⁴⁰ L'esistenza terrena, sede di errori e sofferenze, è capace anche di accogliere condotte virtuose. Essa non è che una pallida anticipazione di ciò che attende l'anima pia dopo la morte, ma ne costituisce al contempo il presupposto. La pienezza dell'essere si dà oltre i confini della vita, che serve da preludio alla felicità futura, purché essa sia condotta in conformità ai principi religiosi e morali che la ragione ispira. Ad accompagnare la sorte delle anime è la «dolce speranza» degli iniziati, segno del dialogo secolare tra il platonismo e le religioni dei misteri,⁴¹ di cui proprio il *Fedone* fornisce un importante saggio.⁴² Se Platone costituisce il punto di sintesi della tradizione greca, Omero, con evidente forzatura, è indicato come colui che seppe intravedere le verità celesti che Plutarco descrive secondo l'ottica platonica, e come il divino cantore della beatitudine che attende infine tutte le anime. Plutarco azzerava la differenza di visioni dell'oltretomba tra l'epoca di Omero e la propria. Secondo la sua lettura, i versi del poeta ispirato dal dio esprimono il medesimo orizzonte escatologico che il filosofo chiarisce più dettagliatamente. La spiegazione di Plutarco si inserisce del resto in una narrazione mitologica, in cui la testimonianza di Omero è integrata armoniosamente. La sua revisione filosofica del passo è attenta a non marcare la distanza rispetto all'argomentazione, che conserva un vivo interesse per il destino dell'uomo dopo la morte in una prospettiva religiosa; la sintesi è favorita dal principio platonico che postula una corrispondenza tra la condotta terrena degli uomini e la loro sorte nell'aldilà.

40 Cf. Bonazzi 2010, 79-80. Il riconoscimento esplicito della benevolenza e della provvidenzialità divine segna uno scarto rispetto alla concezione platonica - per come essa è formulata nel *Fedone*, nel mito di Er nel decimo libro della *Repubblica*, nella complessa discussione delle *Leggi* -, decisamente più elitaria e fondata sui concetti di colpa e punizione, merito e ricompensa, e apre la strada all'elaborazione dell'apocatastasi origeniana, per cui la redenzione finale attenderebbe tutti quanti i peccatori senza distinzioni.

41 *De facie* 943C μετ' ἐλπίδος ἠδεΐας. È questo un tratto tipico di quella che è stata a ragione definita «a revolution of hope» (Mirto 2012, 29 ss.), corrispondente alla formazione di un'escatologia consolante nella fase post-omerica, nel contesto delle religioni dei misteri, del pitagorismo e dell'orfismo. Vistoso portato di tale svolta è la concezione dualistica della persona, divisa tra corpo e anima, che con Platone assurgerà a piena dignità filosofica (Mirto 2012, 57 ss.). Sul confronto tra platonismo e orfismo in relazione all'aldilà, si veda il recente Edmonds 2014, che pone l'accento sui tratti di continuità e di differenziazione rispetto alla concezione omerica. Della connotazione orfica del mito di Silla nel *De facie* si è occupato Pérez Jiménez in diversi suoi lavori, dapprima in relazione alle figure di Demetra e Persefone (1998), concentrando in seguito la sua attenzione sull'antropologia (2002) e da ultimo sugli aspetti stilistici che richiamano le tradizioni misteriche (2010 e 2016).

42 E.g. Plat. *Phaed.* 62b e Bonazzi 2010, 85-6.

4 La razionalizzazione filosofica del mito in Plotino

Nell'opera di Plutarco è testimoniata la prima generalizzazione filosofica della sorte dell'Eracle della νέκυσια all'intera stirpe dei mortali. L'esemplarità di Eracle nel campo della teoria dell'anima viene recepita tanto nella letteratura quanto nella filosofia successive.⁴³ Luciano di Samosata compone un salace dialoghetto sulle incongruenze del testo omerico: se l'εἶδωλον che si trova nell'Ades corrisponde alla parte umana di Eracle generata da Anfitrione, mentre sull'Olimpo è stato assunto il figlio di Zeus, argomenta il filosofo cinico Diogene, allora di chi è figlio il corpo di Eracle arso sul monte Eta? Bisogna supporre che Eracle si sia fatto addirittura in tre, o non è piuttosto il caso di ridere di simili fandonie senza senso?⁴⁴ La parodia di Luciano mette il dito nella piaga aperta nel corpo della tradizione mitologica e lascia affiorare il senso di una frattura culturale: l'immagine omerica è ψυχρολογία, espressione di un controsenso assurdo,⁴⁵ che è vano cercare di giustificare. Non si può escludere che il dialogo di Luciano metta alla berlina proprio la tradizione platonica, che invece rilegge con la massima serietà i versi di Omero in un contesto filosofico.⁴⁶ Alla luce di questa consapevolezza,⁴⁷ l'approccio di Plotino al medesimo problema colpisce per la nettezza con cui il filosofo distingue la lettera del testo omerico dalla propria interpretazione. È il segno di un distacco dalla tradizione mitica, che diviene l'oggetto della speculazione nei termini di un linguaggio specialistico ormai codificato. Negli autori del neoplatonismo la ripresa del passo omerico assume la forma del commento, benché una applicazione propriamente filologica ai testi riguardi soprattutto Longino e Porfirio.⁴⁸ Plotino per

⁴³ Un autore di poco precedente a Plutarco, Diodoro Siculo (ca. 90-30 a.C.), cita i versi di Omero in un contesto unicamente mitologico, laddove parla del matrimonio contratto da Eracle con Ebe a seguito della riconciliazione con Era (4.39.3), un mito che, come si è ricordato in precedenza, gli Alessandrini ritenevano estraneo ai poemi omerici.

⁴⁴ Luc. *DM* 11 (16).

⁴⁵ Luc. *DM* 11 (16).5. La semplificazione del dato mitico è un tratto tipico dello stile di Luciano alle prese con la riscrittura del testo omerico. Si veda in proposito il recente Dolcetti 2016.

⁴⁶ Sembra piuttosto debole l'ipotesi di Pépin 1971, 188 di ricondurre ai cinici l'origine della tradizione interpretativa dei versi di Omero relativi a Eracle, proprio sulla scorta del dialogo di Luciano. Al netto dell'indiscutibile interesse dei cinici per la figura di Eracle, il Diogene di Luciano non ne fornisce viceversa un'interpretazione particolarmente lusinghiera. Appare verosimile che i cinici concentrassero il loro interesse sulla virtù di Eracle e non sulla sua sorte ultramondana.

⁴⁷ Non si intende con ciò suggerire una consequenzialità tra la posizione di Luciano e quella di Plotino, ma semplicemente introdurre il tema di una interpretazione del mito che non teme di prendere esplicitamente le distanze dal suo oggetto.

⁴⁸ Tale tendenza si riscontra già nella *Vita Homeri* pseudo-plutarchea (2.123). L'interpretazione filosofica qui elaborata indica nell'εἶδωλον la forma corporea, che

parte sua non costruisce un mito filosofico, a differenza di Plutarco, ma razionalizza il mito. In *Enn.* I.1 [53].12, in un contesto assai simile a quello plutarco, centrato sulla sorte ultramondana dell'anima e sull'espiazione *post mortem* delle sue colpe, Plotino introduce il problema posto dai versi 601-603 del libro XI dell'*Odissea*. Egli parafrasa il dettato omerico, evidenziando che la scelta del poeta di collocare l'εἶδωλον di Eracle nell'Adè, ma lui in persona (αὐτόν) tra gli dèi, dipese dalla necessità (κατεχόμενος) di tenere conto di entrambe le versioni diffuse ai suoi tempi. Per questa ragione Omero separò in due la figura di Eracle nell'aldilà. Plotino non nasconde dunque la contraddizione di partenza, ma tenta di porvi rimedio con un'interpretazione filosofica originale. La formula che introduce la sua proposta è aperta al dubbio e denuncia una spiccata consapevolezza filologica: τάχα δ' ἂν οὕτω πιθανὸς ὁ λόγος εἴη, «forse così il racconto risulterebbe plausibile». ⁴⁹ Plotino rifiuta l'ipotesi che l'Eracle omerico abbia meritato lo *status* divino per la sua virtù pratica: infatti, egli non corrisponde al modello di perfezione incarnato dal θεωρητικός, il contemplatore. ⁵⁰ Plotino pone Eracle al centro della sua riflessione sull'anima e sulle implicazioni etiche che ne discendono. La condizione divina dell'eroe risulta dimidiata, poiché il suo essere non si riconosce interamente nella trascendenza (ἐκεῖ). Il suo indulgere alla virtù pratica comporta che la sorte di Eracle si identifichi solo in parte con la purezza divina, mentre qualcosa di lui (τί αὐτοῦ) rimane «in basso» (κάτω). La complessa visione plotiniana, fondata sulla così detta dottrina dell'anima non discesa, trova nel mito un'immagine chiarificatrice. Il Sé intelligibile rimane costantemente in contatto con l'Intelletto e le Forme: è questa l'anima che Plotino definisce 'più divina' (θειότερα), ⁵¹ che non ha sostanzialmente alcun rapporto con il mondo della prassi e corrisponde a Eracle αὐτός. L'Eracle omerico rappresenta la bipartizione tra l'anima superiore, che partecipa dell'in-

l'anima mantiene dopo la morte senza più il supporto della materia, in αὐτός la parte più pura dell'anima.

49 Plot. *Enn.* I.1 [53].12.35. Kalligas 2014, 129 annota: «Plotinus rarely has recourse to allegorical interpretations of Homeric or other texts in support of his views; but even when he does so, this usually happens, as it does here, in an entirely auxiliary manner, and frequently punctuated by open expressions of reservation». L'affermazione è corretta, purché non si minimizzi la 'funzione ausiliaria' che i versi omerici dovrebbero svolgere nell'argomentazione di Plotino: essi rimangono il punto di partenza delle sue considerazioni e la lettura plotiniana ha l'ambizione di correggere una tradizione a cui riconosce pur sempre un notevole prestigio.

50 Al contrario, l'ambiente stoico in cui prendono forma le *Allegorie omeriche* di Eraclito riconosce in Eracle il campione della filosofia, mettendo in secondo piano la sua possanza fisica (*All. Hom.* 33.1). L'interpretazione di Eracle come eroe della virtù filosofica è riconducibile in prima istanza al celebre frammento di Prodicò trasmesso da Senofonte (*Mem.* 2.1.21-34 = DK 84 B2 = [34] PROD. D20 Laks-Most).

51 Plot. *Enn.* IV.3 [27].27.

telligibile *per se*, e quella inferiore, l'unica apparentemente soggetta alla colpa, all'espiazione e al riscatto. La virtù pratica, di cui Eracle è campione, non viene condannata da Plotino, ma risulta irrilevante nella determinazione della sorte dell'anima superiore. Nella rilettura plotiniana di Omero, l'εἶδωλον di Eracle risiede pertanto nell'Ade, in quanto espressione di un'esistenza dedita alla sola virtù pratica, sostanzialmente irrilevante; l'anima superiore dimora indipendentemente tra gli dèi e ne condivide la condizione di purezza. Ne emerge una forma di indifferentismo etico, temperato solo in parte da ulteriori specificazioni rispetto al ruolo della vita contemplativa.⁵² A tal proposito, Plotino allude all'εἶδωλον di Eracle altrove nelle *Enneadi*: esso rappresenta la condizione dell'uomo che si riconosce soltanto nell'anima inferiore, soggetta alla costrizione del corpo, e non ha preso coscienza dell'anima superiore attraverso la filosofia.⁵³ Sotto questo profilo, l'interpretazione di Plotino è coerente, anche per quanto concerne la razionalizzazione del mito. Egli si chiede infatti che cosa si debba intendere con la nozione tradizionale di Ade. La prima spiegazione, genuinamente platonica, è che l'Ade sia etimologicamente «l'invisibile»:⁵⁴ esso designerebbe lo stato di separazione dell'anima dal corpo e l'esistenza indipendente della ψυχή. La mediazione platonica - si tratta ancora una volta di un riferimento al *Fedone* - consente di riservare una qualche pertinenza alla terminologia tradizionale, a fronte di un suo sostanziale svuotamento di significato. L'aldilà del mito viene intellettualizzato nei termini dell'esistenza pura dell'anima, scevra da legami materiali. La seconda ipotesi, riferita specificamente al caso di Eracle, è che l'Ade rappresenti la discesa dell'anima verso un luogo peggiore rispetto alla sua partecipazione all'intelligibile, indicato come la dimensione autentica e naturale. Secondo questa lettura, l'Ade corrisponde al corpo. Finché esso sussiste, l'anima si trova nello stesso luogo del σώμα.⁵⁵ Ma quando esso venga meno e ci si trovi al cospetto del solo εἶδωλον, da cui a rigore l'anima non è separata, bisognerà pensare che essa alberghi ancora in corrispondenza del simulacro? Soltanto l'anima superiore, riconosciuta attraverso la filosofia, è libera dal simulacro e esiste in totale indipendenza nella sfera intelligibile, mentre l'εἶδωλον si disperde autonomamente nel «luogo peggiore». L'Ade è dunque immagine della dimensione corporea⁵⁶ e la discesa dell'anima a contatto con il corpo,

52 Su questo aspetto, mi richiamo ai problemi sollevati dal puntuale studio di Chiaradonna 2009, in particolare 63-4.

53 *Enn.* VI.4 [22].16.

54 Cf. Plat. *Phaed.* 81c, *Crat.* 403a.

55 *Enn.* VI.4 [22].16.35 ss.

56 Cf. anche *Enn.* I.6 [1].8.12-16.

da cui il simulacro ha origine, è di per sé una sorta di punizione.⁵⁷ Invece, l'anima che illumina se stessa attraverso la filosofia, orientata a congiungersi con l'Intelletto, non agisce né è soggetta a distruzione⁵⁸ ed è sempre pura – è allora difficile sostenere che l'anima pervenga a questo stadio dopo numerosi cicli di purificazione, in ossequio alla visione tradizionale,⁵⁹ poiché anima superiore e anima inferiore coesistono costantemente e indipendentemente l'una dall'altra. Plotino sfrutta il dualismo presente nel racconto omerico relativo alla sorte di Eracle per distinguere nettamente i destini dell'anima superiore e di quella inferiore: nella sua interpretazione viene ignorata l'apoteosi del corpo di Eracle presente nella tradizione, a favore di una lettura puramente intellettualistica del mito. Il racconto omerico svolge una funzione analoga in *Enn.* IV.3 [27].27, il cui tema centrale è la memoria propria dell'anima superiore e di quella inferiore. Il paradigma dell'Eracle omerico assume validità universale: τοῦτο γὰρ καὶ τὸ εἶδωλον, οἶμαι, χρὴ νομίζειν ἡμᾶς,⁶⁰ «dobbiamo pensare, io credo, che questo simulacro siamo noi stessi». L'εἶδωλον rappresenta l'anima inferiore, avvinta nella comunanza con il corpo, che ritiene in sé i ricordi più strettamente legati alla vita pratica. L'anima superiore, che si identifica con Eracle αὐτός nel racconto omerico, non ha alcun vincolo di memoria rispetto alle vicende terrene, poiché risiede nella dimensione dell'eternità, sottratta allo scorrere del tempo, in cui le cose si danno nella loro purezza. Pertanto, solo l'Eracle a contatto con l'Essere potrà parlare davvero della propria ἀνδραγαθία in senso assoluto, mentre la sua anima inferiore, priva di qualunque rapporto con l'intelligibile, è condannata a ricordarne soltanto la sbiadita e impura versione terrena: ciò si traduce in un parlare privo di senso, schiavo della molteplicità,⁶¹ che assume un significato esclusivamente per le vicende dell'anima inferiore.⁶² Il platonismo di Plotino pone al centro delle proprie cure la condizione umana, il “noi”

⁵⁷ Tale concezione riecheggia il mito di Er nel X libro della *Repubblica* platonica.

⁵⁸ *Enn.* VI.4 [22].16.45 ss.

⁵⁹ Di questa opinione è invece Tornau 1998, 315; in parziale accordo con questa interpretazione si pongono anche Emilsson, Strange 2015, 210.

⁶⁰ *Enn.* IV.3 [27].27.7 ss.

⁶¹ *Enn.* IV.3 [27].32.24 ss. Secondo Plotino, la memoria è una caratteristica propria dell'anima inferiore, immersa nella dimensione sensibile; l'Intelletto, sottratto allo scorrere del tempo, non ha memoria. Come evidenzia l'articolata analisi di Brisson 2006, il problema della memoria in Plotino coinvolge non soltanto la dottrina dell'anima, ma anche aspetti etici e religiosi. Vi è un intenso dibattito critico, che non è possibile riprendere per intero in questa sede, sul ruolo della memoria in Plotino nel suo rapporto con la dimensione noetica. Un bilancio delle posizioni espresse negli ultimi anni si trova in Nikulin 2014, attento a sottolineare la divergenza della teoria della memoria di Plotino rispetto a Platone e Aristotele. Su questo punto si veda anche Chiaradonna 2019.

⁶² Cf. Chiaradonna 2009, 68.

(ἡμεῖς).⁶³ Essa è caratterizzata da una stratificazione di piani di esistenza. Compito della filosofia è favorire l'identificazione con il livello superiore dell'anima, ciò che coincide con il ritorno al vero Sé. La sfera della piena autenticità è posta altrove rispetto al corpo (ἐκεῖ),⁶⁴ ciò che comporta un ripensamento profondo della concezione tradizionale dell'aldilà. La ricerca della verità non si dispiega nel tempo, ma riguarda la capacità dell'anima di attingere la percezione del Sé razionale ed eterno. Vi è dunque una sincronicità nei destini dell'anima inferiore e superiore: il riscatto dell'esistenza non si gioca tanto dopo la morte fisica, in senso progressivo, ma nella focalizzazione dell'anima sulla sua dimensione più autentica. La concentrazione sull'esistenza corporea è segno del mancato riconoscimento dell'appartenenza alla dimensione intelligibile ed è di per sé una punizione: fintanto che essa si perpetua, l'anima non ritornerà al puro Intelletto. Essa è dunque frutto di un errore di prospettiva. D'altro canto, la conversione filosofica, intesa come riconoscimento del Sé autentico, indurrà l'uomo a dimenticare la propria vita individuale e a trattenerne soltanto la forma ideale rarefatta, libera da ogni connotazione esistenziale. Il carattere umbratile della vita sulla terra è una pallida emanazione della pienezza dell'Oltre. Da un lato, l'anima discende presso un corpo che le rassomiglia e a cui conferisce i propri tratti,⁶⁵ mantenendo soltanto alcune tracce (ἵχνη) dell'intelligibile,⁶⁶ dall'altro, il vero senso della vita non risiede nella prassi, neppure nella più virtuosa, ma nel distacco filosofico dall'esistenza, le cui azioni migliori dipendono *a priori* dal carattere dell'anima incarnata e risultano influenti nella dimensione puramente intellettualizzata in cui ha sede l'anima divina. In linea di principio, la possibilità di riconoscersi nell'anima superiore è aperta a tutti gli esseri umani, poiché essa è connaturata alla loro condizione.⁶⁷ Se da un lato Plotino afferma con forza il principio platonico dell'assimilazione a dio e lo ritiene praticabile durante l'esistenza,⁶⁸ dall'altro egli rimarca che la determinazione del destino dell'anima prescinde dal ruolo della prassi. L'Eracle omerico non soltanto diviene un paradigma universale delle sorti umane, come già nel caso di Plutarco, ma viene svilito nel tratto qualificante delle sue imprese eroiche. Per quanto Plotino contesti nella so-

63 Un'ampia panoramica sul tema nel neoplatonismo è offerta da Remes 2008, 65-84; il contributo evidenzia il debito dei neoplatonici verso l'*Alcibiade I* e, per quanto concerne la distinzione tra due specie di anima, verso il *Timeo*.

64 *Enn.* IV.8 [6].4.31-35, II.3 [52].9.30-31.

65 *Enn.* IV.3 [27].10.38-40. Nel *Timeo* (34b) l'anima si avviluppa attorno al corpo e gli imprime le proprie caratteristiche.

66 *Enn.* V.3 [49].7.32-35.

67 Cf. Chiaradonna 2009, 65-6.

68 Cf. Chiaradonna 2009, 67.

stanza la concezione tradizionale dell'aldilà, la sua lettura dimostra di cogliere con acutezza e di sapere sfruttare un elemento presente nei versi dell'*Odissea*. La visione pessimistica di Omero rispetto all'incidenza delle imprese umane nella determinazione della sorte ultramondana viene sviluppata alla luce della dottrina dell'anima non discesa. L'elaborazione filosofica di Plotino ricerca la propria legittimazione nella lettura 'filologica' dei versi di Omero e non intende rinnegare del tutto l'autorità del poeta e della tradizione che gli fa capo. La filosofia che egli sviluppa a partire dall'episodio di Eracle si presenta come un'analisi penetrante del dettato epico, atta a farne emergere il senso più autentico. Se Omero non si esprime in maniera corretta e limpida, sembra suggerire Plotino, ciò fu dovuto alla necessità di tenere conto delle credenze diffuse ai suoi tempi e non a un difetto di consapevolezza; lo sforzo interpretativo del filosofo è invece in grado di porre i versi nella luce corretta.

5 Omero, Plutarco e Plotino

Vi sono certamente punti di contatto tra l'interpretazione plutarca e quella plotiniana dei versi omerici. Entrambi i pensatori si discostano dalla concezione omerica dell'Ade a partire dallo svilimento dell'esistenza terrena e integrano nel loro sistema la promessa, di derivazione platonica, del ricongiungimento dell'anima disincarnata con la dimensione intelligibile. Al contrario, Omero aveva descritto l'aldilà come il luogo della cieca ripetizione dei tratti caratterizzanti della vita terrena, sottratti all'orizzonte esistenziale in cui assumevano pienezza di senso. Diverso è tuttavia l'accento che Plutarco e Plotino pongono sul modo in cui l'identificazione dell'anima con l'intelligibile ha luogo. Diversa è anche l'ottica adottata per confrontarsi con il mito. Plutarco è attento a integrare i versi di Omero nella propria argomentazione, che assume essa stessa la veste del mito. L'*Odissea* è chiamata a confermare la validità del racconto filosofico sul destino dell'anima giunta sulla Luna. Come in Omero, nel pensiero di Plutarco l'aldilà è collocato in un luogo fisico. La precisione con cui il destino dell'anima viene delineato corrisponde a una preoccupazione religiosa, oltre che filosofica. Il cosmo di Plutarco è fondato sulla relazione reciproca tra le sue componenti. L'intelligibile, cui la graduale disincarnazione dell'anima tende, è già presente alla condizione umana durante la vita sulla terra, e interagisce costantemente con gli altri due elementi, l'anima e la materia. Esso presenta un carattere di profonda alterità rispetto alla materia, che ne è tuttavia attratta e si sforza di adeguarsi al richiamo del *voûς*. La vita è insomma intimamente orientata a risolversi nella parte migliore di sé e l'esistenza ha senso nella misura in cui contribuisce a tale processo di approssimazione. Tratto non trascurabile del mito plutarco è

che le diverse fasi di purificazione siano patrocinate dagli dèi della tradizione. Demetra, Ermes, Persefone, divinità legate alle religioni dei misteri, assolvono nel racconto del *De facie* la funzione di presiedere il trapasso dell'anima dal corpo alla Luna e infine alla sfera noetica.⁶⁹ Plutarco si preoccupa di saldare l'elaborazione filosofica platonica con il mito omerico e con le credenze proprie della religione greca. Ne deriva un orizzonte escatologico armonioso e rassicurante per l'uomo che già sulla terra dimostri di condurre un'esistenza pia.

In Plotino il mito viene depurato razionalmente e in parte svuotato della sua funzione. Esso diventa oggetto della riflessione filosofica: ne costituisce il punto di partenza, ma l'esito è una presa di distanza dal dettato omerico. Mancano nell'interpretazione di Plotino i tradizionali punti di riferimento religiosi che Plutarco si sforza ancora di difendere. Anzitutto, la geografia dell'aldilà viene tratteggiata in termini affatto diversi. Al ricorso ad avverbi di luogo quali ἐκεῖ, ἄνω, κάτω non fa seguito la delineazione di un paesaggio oltremondano localizzato nello spazio cosmico. Plotino si discosta da Omero non meno che da Platone: gli stessi concetti di colpa, riscatto e beatitudine non giocano un ruolo significativo nel suo orizzonte filosofico. All'idea di una sorte beata si sostituisce la condizione di purezza dell'anima non discesa. La totalità razionale cui l'anima anela è situata altrove rispetto alla sfera dell'esistenza fisica. Le indicazioni spaziali rivestono pertanto un ruolo metaforico: esse sono punti di riferimento inevitabili, quando ci si esprime con il linguaggio degli uomini, profondamente radicato nel sensibile; si tratta pur sempre di un parlare per immagini, inadatte a cogliere il carattere puramente intellettuale della realtà più autentica. La sicurezza di potere localizzare in un luogo fisico il destino della propria anima dopo la morte viene dunque meno. Una delle caratteristiche dell'Ade omerico, l'opacità effimera dell'εἶδωλον, viene trasferita all'esistenza incarnata. Si percepisce a tratti una certa riluttanza da parte di Plotino nel negare consistenza all'anima inferiore, poiché ciò comporta l'annullamento *sub specie aeternitatis* dell'esistenza individuale - in tale ottica si inserisce l'articolata riflessione sulla memoria cui si è accennato.⁷⁰ In Plotino il conflitto tra ragione e esistenza si fa acuto e l'affidamento alla contemplazione filosofica risulta l'unica prospettiva consolante rispetto alla vanità delle imprese umane: alla concezione integrata del cosmo plutarcheo, chiuso nella rassicurante contiguità delle dimensioni materiale, psichica e noetica, fanno da contrappunto la tensione centripeta delle anime verso l'ὄλον e la conseguente marginalizzazione dell'esistenza incarnata. Essa viene dipinta come

⁶⁹ Plut. *De facie* 943B.

⁷⁰ In effetti, sembra di capire da *Enn.* VI.4 [22].16.36-47 che il filosofo cancelli del tutto il riflesso delle proprie azioni mondane, volgendosi al proprio Sé più autentico.

un intralcio, piuttosto che come una possibilità di riscatto in una prospettiva ultramondana. Se ad avviso di Plutarco nel corso della trasmigrazione dell'anima da uno stato all'altro permangono per qualche tempo le tracce riconoscibili degli stadi precedenti,⁷¹ in Plotino la traccia dell'intelligibile nell'anima è indice della sua alterità radicale rispetto alla materia:⁷² è una ferita, che diviene sorgente di verità agli occhi del puro contemplatore.

6 Conclusioni

L'Eracle omerico mantiene nei secoli la sua indecifrabilità originaria e alimenta il costante esercizio ermeneutico dei filosofi platonici. È difficile stabilire se sia lecito parlare di una vera e propria tradizione interpretativa: è indiscutibile la centralità dei versi omerici nella riflessione dei pensatori di scuola platonica, ma è altrettanto vero che il cimento con il medesimo problema culturale assume toni diversi a seconda della sensibilità dell'interprete che ne attualizza il senso nella propria epoca. Una distinzione centrale riguarda l'appello a Omero come fonte in possesso di una conoscenza divina, come afferma Plutarco e come sosterrà in seguito Proclo,⁷³ ritornando sul medesimo passo dell'*Odissea*. Proclo riconosce nella divinizzazione dell'Eracle omerico l'esito della sua iniziazione alle religioni dei misteri: la tradizione seriore dell'Eracle eleusino viene proiettata sul testo omerico. Tale atteggiamento è proprio di chi intende attribuire ad Omero l'elaborazione consapevole di una dottrina dell'anima conforme alla concezione platonica. Il circolo di Plotino manifesta viceversa un approccio critico al testo omerico: la sua interpretazione si dimostra consapevole delle contraddizioni interne al testo dell'*Odissea*. Il suo discepolo Porfirio segue la tradizione alessandrina nell'atetizzare i versi 602-603, proprio quelli relativi alla duplice sorte di Eracle, e ciò si riflette nella mancata citazione del passo omerico in contesti che pure affrontano tematiche affini.⁷⁴ Ciò nulla toglie all'idea,

⁷¹ Plut. *De facie* 944F-945A.

⁷² Leroux 1992, 251: «elle exprime (...) le signe vivant d'une tension réelle, dans laquelle la différence se relie à l'origine».

⁷³ Procl. *In Plat. Remp.* 1.120.12 ss. Kroll.

⁷⁴ Porph. *QH* 11.568 ss. τοὺς δὲ δύο στίχους καὶ ἡμεῖς ἀθετοῦμεν· εἶδωλον καὶ τέρπεται ἐν θοαλίης. Non vi sono del resto argomenti sufficienti per supporre un'influenza del passo odissiaco sulla riflessione di Porfirio sull'anima, salvo una delle *Sententiae* (29.1-3 Mommert) in cui egli ritorna sul problema dell'anima nell'Ade, dove l'anima a rigore non può risiedere se non nella forma del suo simulacro. È tuttavia significativo che Porfirio, che affronta qui un tema plotiniano, non si richiami esplicitamente ai versi omerici e anzi nel *De Styge* (ap. Stob. I.49 p. 53 Wachsmuth) ponga Eracle, nella sua veste eroica tradizionale, tra coloro che sono deputati a punire le anime empie, e non tra i condannati all'espiazione, contraddicendo esplicitamente l'*Odissea* (Pépin 1971, 177-8). La succinta

comune tra i neoplatonici, che nei versi di Omero si celi una profonda visione teologica:⁷⁵ anche nel caso di Porfirio, l'atetizzazione dei versi odissiaci si potrebbe spiegare alla luce della sua filosofia, che non riconosce la dottrina dell'anima non discesa. La costituzione del testo di Omero è pertanto specchio di convinzioni filosofiche divergenti all'interno della stessa tradizione platonica. L'esegesi plotiniana si pone con distacco rispetto alla lettera del dettato omerico, ma prende pur sempre le mosse dalla sua lettura.⁷⁶ La distanza si misura specialmente nel confronto con il complesso di valori e credenze sull'aldilà di cui il testo omerico si fa portatore. Non si può certo affermare che l'interpretazione di Plutarco sia più fedele a Omero di quanto lo sia quella di Plotino. Plutarco risponde alla contraddizione insita nell'immagine dei due destini di Eracle percorrendo la via della loro conciliazione in un sistema integrato: proprio l'ispirazione divina di Omero è garanzia del fatto che già nei suoi versi venisse prospettata per l'anima dell'uomo una possibilità di redenzione dopo la morte. Il risultato è un quadro rassicurante, in cui la visione arcaica trova un aggiornamento alla luce di un'escatologia più vantaggiosa per le sorti umane. Plotino parte invece dal testo di Omero per sostenere la propria lettura, che si pone nella dimensione della pura filosofia, prescindendo dalle implicazioni religiose e Svilendo con vigore il senso dell'esistenza terrena. Nessuno dei due autori rispetta la lettera degli scritti di Omero: il testo si piega alle diverse sensibilità degli interpreti, mantenendo la propria enigmaticità di fondo. Proprio questo processo consente l'innesto delle teorie platoniche sul corpo vivo della tradizione letteraria e religiosa dei Greci, ma esso stesso è suscettibile di variazioni significative. Se di tradizione si può parlare, essa consiste dunque nella percezione di una coerenza interna alla cultura greca attorno ad alcuni problemi cruciali, sollevati dal testo di Omero. Poco importa che tale omogeneità sia frutto di artificio e si costruisca attraverso l'appropriazione critica di versi spesso estrapolati dal loro contesto originario e sottoposti a riletture arbitrarie.

analisi di Blumenthal 1992 muove dal presupposto che i versi di *Od.* 11.602-603 siano effettivamente un'interpolazione; essa ha tuttavia il pregio di cogliere sinteticamente le conseguenze filosofiche delle diverse letture filologiche del testo tra i neoplatonici.

75 Tale definizione è riconducibile proprio a Porfirio, *De antro* 32.

76 Possiamo fare nostre ancora oggi le suggestive, benché un po' astratte, parole di Vincenzo Cilento: «Plotino non trapassa mai dalla filosofia al mito per trovarvi conferma. Il suo argomentare non si tramuta in favoleggiare; né il *logos* si fa *mythos*» (Cilento 1960, 251).

Bibliografia

- Algra, K. (2018). «Arius Didymus as a Doxographer of Stoicism: Some Observations». Mansfeld, J.; Runia, D.T. (eds), *Aetiana IV. Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*. Leiden; Boston: Brill, 53-102.
- Andersen, O. (2012). «Older Heroes and Earlier Poems. The Case of Heracles in the 'Odyssey'». Andersen, O.; Haug, T.T.D. (eds), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 138-51.
- Baltes, M. (2000). «La dottrina dell'anima in Plutarco». *Elenchos*, 21, 245-70.
- Blumenthal, H.J. (1992). «Pronouns, Dead Persons and Some Neoplatonists». *LCM*, 17(4), 64.
- Bonazzi, M. (2010). «Plutarque et l'immortalité de l'âme». Brouillette, X.; Giavatto, A. (eds), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque. Stratégies et méthodes exégétiques*. Leuven: Leuven University Press, 75-89.
- Brancacci, A. (2005). *Antisthène. Le discours propre*. Trad. fr. di Aubert, S. Paris: Vrin [“Oikeios logos”: la filosofia del linguaggio di Antistene. Napoli: Bibliopolis (1990)].
- Bremmer, J. (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Brenk, F.E. (1973). «A Most Strange Doctrine». *Daimon in Plutarch*. *CJ*, 69, 1-11.
- Brenk, F.E. (1994). «The Origin and the Return of the Soul in Plutarch». García Valdés, M. (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas = Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco* (Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo de 1992). Madrid: Ediciones Clásicas, 3-24.
- Brisson, L. (2006). «La place de la mémoire dans la psychologie plotinienne». *EPlaton*, 3, 13-27. <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.979>.
- Chiaradonna, R. (2009). «Esiste un'etica nella filosofia di Plotino?». Donatelli, P.; Spinelli, E. (a cura di), *Il senso della virtù*. Roma: Carocci, 61-72.
- Chiaradonna, R. (2019). «Plotinus on Memory, Recollection and Discursive Thought». Castagnoli, L., Ceccarelli, P. (eds), *Greek Memories: Theories and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press, 310-24.
- Cilento, V. (1960). «Mito e poesia nelle 'Enneadi' di Plotino». *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique* (Vandoeuvres-Genève, 21-29 Août 1957), tome 5. Genève: Fondation Hardt, 243-323.
- Davis, M. (2011). *The Soul of the Greeks: An Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.
- Deuse, W. (1983). *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Di Benedetto, V. (a cura di) (2016). *Omero: Odissea*. Milano: BUR.
- Dolcetti, P. (2016). «Luciano e gli eroi nell'aldilà: ispirazione omerica e divergenze strutturali ('Dialoghi dei morti' XXIII e XXVI)». *Annali Online dell'Università di Ferrara – Lettere*, 11(2), 27-40. <http://dx.doi.org/10.15160/1826-803X/1399>.
- Donini, P. (2011). *Plutarco: Il volto della Luna*. Napoli: D'Auria.
- Edmonds, R.G. (2014). «A Lively Afterlife and Beyond: The Soul in Plato, Homer and the Orphica». *EPlaton*, 11. <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.517>.
- Emilsson, E.K.; Strange, S.K. (eds) (2015). *Plotinus: Ennead VI.4 and VI.5*. Las Vegas; Zürich; Athens: Parmenides Publishing.

- Ferrari, F. (1995). *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Chersonesa*. Napoli: D'Auria.
- Ferrari, F. (1996). «La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco». *MH*, 53, 44-55.
- Hamilton, W. (1934). «The Myth in Plutarch's 'De facie'». *CQ*, 28, 24-30. <https://doi.org/10.1017/S0009838800009915>.
- Hatzimichali, M. (2017). «Stoicism and Platonism in 'Arius Didymus'». Engberg-Pedersen, T. (ed.), *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 80-99.
- Heubeck, A. (a cura di) (1983). *Omero: Odissea. Vol. 3 (libri IX-XII)*. Trad. di Privitera, G.A. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Hooker, J.T. (1980). «The Apparition of Heracles in the 'Odyssey'». *LCM*, 5(4), 139-46.
- Kalligas, P. (2014). *The 'Enneads' of Plotinus*, vol. 1. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Lamberton, R. (1986). *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Leroux, G. (1992). «La trace et les signe. Aspects de la sémiotique de Plotin». Goulet-Cazé, M.-O.; Madec, G.; O'Brien, D. (éds), *Σοφίης μαίητορες, «chercheurs de sagesse»: hommage à Jean Pépin*. Paris: Institut d'Études augustiniennes, 245-61.
- Lesage Gàrriga, L. (2017). «Imagen y función de Ogigia en el mito de 'De facie in orbe Lunae'». Amendola, S.; Pace, G.; Volpe Cacciatore, P. (a cura di), *Immagini letterarie e iconografia nelle opere di Plutarco*. Madrid: Ediciones Clásicas, 179-87.
- Mirto, M.S. (2012). *Death in the Greek World. From Homer to the Classical Age*. Transl. by A.M. Osborne. Norman (OK): University of Oklahoma Press [*La morte nel mondo greco: da Omero all'età classica*. Roma: Carocci (2007)].
- Nikulin, D. (2014). «Memory and Recollection in Plotinus». *AGPh*, 96(2), 183-201. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190662363.003.0005>.
- O'Daly, G. (ed.) (2017). *Plotinus: Ennead I*, vol. 1. Las Vegas; Zürich; Athens: Parmenides Publishing.
- Pépin, J. (1971). «Héraclès et son reflet dans le Néoplatonisme». Schuhl, M.P.M.; Hadot, P. (éds), *Le Néoplatonisme*. Paris: Éditions de le Centre national de la recherche scientifique, 167-92.
- Pépin, J. (1982). «The Platonic and Christian Ulysses». O'Meara, D.J. (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany (NY): State University of New York Press, 3-18.
- Pérez Jiménez, A. (1998). «Ciencia, religion y literatura en el 'mito de Sila' de Plutarco». Brioso, M.; González Ponce, F.J. (eds), *Actitudes literarias en la Grecia romana*. Sevilla: Libros Pórtico, 283-94.
- Pérez Jiménez, A. (2002). «Valores literarios del mito de Sila: anotaciones estilísticas a la antropología de Plu. 'De facie' 943A-943». B. Torraca, L. (a cura di), *Studi in onore di Italo Gallo*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 463-78.
- Pérez Jiménez, A. (2010). «En las praderas de Hades. Imágenes, metáforas y experiencias escatológicas de las almas buenas en Plu., 'De facie' 943C-E». Pérez Jiménez, A.; van der Stockt, L.; Titchener, F.B.; Ingenkamp, H.G. (eds), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's*

-
- Works. Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by the International Plutarch Society.* Málaga; Logan (UT): Utah State University Press, 333-43.
- Pérez Jiménez, A. (2016). «Selenographic Description: Critical Annotations to Plutarch, ‘De facie’ 944 C». Opsomer, J., Roskam, G., Titchener, F.B. (eds), *A Versatile Gentleman: Consistency in Plutarch’s Writing. Studies Offered to Luc Van Der Stockt on the Occasion of His Retirement.* Leuven: Leuven University Press, 255-65.
- Petzl, G. (1969). *Antike Diskussionen über die beiden Nekyiai.* Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Remes, P. (2008). *Neoplatonism.* Stocksfield: Acumen Publishing.
- Rohde, E. (1895). «Nekyia». *RhM*, 50, 624-7.
- Schein, S.L. (2002). «Mythological Allusion in the ‘Odyssey’». Montanari, F. (a cura di), *Omero tremila anni dopo.* Roma: Edizioni di storia e letteratura, 85-101.
- Timotin, A. (2012). *La démonologie platonicienne: histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens.* Leiden: Brill.
- Tornau, C. (Hrsg.) (1998). *Plotin: Enneaden VI 4-5 [22-23]. Ein Kommentar.* Stuttgart; Leipzig: Teubner.
- Wolfson, H.A. (1962). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam.* 2 vols. Cambridge (MA): Harvard University Press.

