



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN ANTICHITÀ CLASSICHE
E ORIENTALI (LM-15)

**Proclo esegeta di Omero e di Platone:
Problemi Omerici nel *Commento alla Repubblica***

Relatore:

Chiar.mo Prof. Franco Ferrari

Correlatore:

Chiar.mo Prof. Fausto Montana

Tesi di laurea di
Paola Magnano San Lio
Matricola n.543354

ANNO ACCADEMICO 2025/2026

Sommario

Introduzione	5
L'interpretazione allegorica dell' <i>Iliade</i> e dell' <i>Odissea</i>	9
1. L'origine delle interpretazioni allegoriche di Omero	9
2. Le letture omeriche nella scuola Stoica	10
3. Allegoria omerica nel Neopitagorismo	12
4. Il Neoplatonismo e Omero	13
4.1. Plotino	13
4.2. Porfirio	15
L'esegesi di Proclo	18
1. L'esegesi nella scuola Neoplatonica	18
2. Proclo e il commento alla <i>Repubblica</i>	19
3. Caratteristiche testuali dell'opera	20
4.1. La VI Dissertazione	21
4.2. La concezione procliana della poesia e del mito	22
4.3. Applicazione ad Omero	23
La VI <i>Dissertazione</i>	26
1. La teomachia	26
2. La responsabilità dei mali	30
3. La rottura dei giuramenti	34
4. Temi e la discordia	37
5. Il giudizio di Paride	39
6. La trasformazione degli dèi	40
7. Il sogno di Agamennone	46
8. L'Ade	50
9. Il lamento degli dèi e degli eroi	59
10. Il riso ed Efesto	64
11. Disprezzo per la saggezza	66
11.1. Il disprezzo per i comandanti	67
11.2. Il piacere del bere e del mangiare	68
11.3. I piaceri dell'amore. Zeus ed Era	70
11.4. I piaceri dell'amore. Afrodite e Ares	74
12. L'avidità degli eroi	76
13. La mancanza di rispetto verso gli dèi	80

14. Mancanza di rispetto verso la vita.....	83
Conclusioni	86
Bibliografia	88

Introduzione

L'*Illiade* e l'*Odissea* sono stati fin dall'antichità presenti nel panorama della cultura occidentale, determinando una trasmissione continua attraverso luoghi, epoche e culture diversi, che hanno dato vita a molteplici interpretazioni e attualizzazioni. Vi sono dei punti in cui la storia della ricezione dei poemi omerici si intreccia con la storia della filosofia antica, in modo più o meno approfondito. Nell'ambito dell'Accademia, l'atteggiamento di Platone è ambiguo, in quanto egli sembra rivolgere diverse critiche alla poesia in generale, e ad alcuni aspetti della poesia omerica, eppure non si adopera per evitare di citare Omero e i versi dei suoi poemi, talvolta come esempi positivi, talvolta come esempi negativi, talvolta semplicemente per arricchire le sue argomentazioni. La concezione che Platone ha della poesia è una questione ampia e dibattuta, ma è interessante piuttosto vedere in che modo attraverso la ricezione platonica i poemi omerici siano giunti a coloro i quali si percepivano come i successori di Platone, cioè i Neoplatonici. Una figura di riferimento per la questione all'interno della scuola è Proclo, personaggio che si colloca nella fase tarda della tradizione neoplatonica, nel V secolo dopo Cristo. L'ambiente all'interno del quale Proclo opera e insegna è quello della scuola di Atene, della quale egli, in seguito ad un periodo di studi dopo il suo trasferimento nella città a 19 anni, diventa "diadoco", ovvero "successore", si intende, di Platone. Nella molteplicità dei temi studiati e approfonditi dal maestro, trova spazio anche il tema della poesia e della difesa di Omero, oggetto di un trattato raccolto insieme ad altri in un'opera tramandata come *Commentario alla Repubblica*. L'elaborazione di questo trattato prende le mosse dalla critica che Platone rivolge alla poesia omerica in alcuni libri della *Repubblica*, in particolare il II, III e X. Di fronte a queste critiche Proclo sente l'esigenza di ricorrere in aiuto a Omero e dimostrare che gli episodi condannati da Platone si conciliano in realtà con la sua stessa filosofia. Per riuscire in questo progetto il filosofo realizza un lavoro di esegesi e analisi del testo omerico a partire da quello platonico. Egli studia e commenta alcuni passi omerici lasciandosi guidare, e andando raramente oltre, dalla critica di Platone all'interno del dialogo: si sofferma sui riferimenti che Platone fa agli episodi omerici nella sua trattazione e fornisce a questi una proposta di sostanzialmente allegorica in grado di sollevarli dalle accuse rivolte loro. Le accuse sostengono che i passi omerici criticati non siano adatti all'educazione dei giovani destinati ad essere guardiani della

polis. I passi oggetto d'accusa coinvolgono principalmente gli eroi e gli dèi e li ritraggono nel compimento da parte loro di azioni poco virtuose, o talvolta sembrano testimoniare principi teologici che si scostano dalla concezione platonica. Per fornire una giustificazione dei passi criticati, Proclo ricorre ad un sistema di allegorie che sostiene possa celarsi dietro la narrazione omerica. Le azioni malvagie, gli episodi che attribuiscono comportamenti inadeguati agli dèi sono, secondo Proclo, simbolo di una verità nascosta che ha molte cose in comune, se non tutte, con le dottrine platoniche. Nel suo trattato Proclo si impegna a fornire gli strumenti per rivelare quale sia il significato profondo dietro gli episodi apparentemente fallaci dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, ricorrendo al sistema ontologico neoplatonico, alle dottrine misteriche e agli insegnamenti del maestro Siriano, suo predecessore nella direzione della scuola di Atene. Non manca nella trattazione procliana il costante riferimento ai dialoghi di Platone, dai quali il filosofo estrae le dottrine che, applicate al mito omerico, possono conciliarsi con questo o completare il significato di alcuni elementi che resterebbero altrimenti destinati ad una lettura superficiale. Le motivazioni dell'operazione di Proclo risiedono nella percezione della figura di Omero come un poeta ispirato, a tal punto che la sua perdita costituirebbe un danno per il percorso di conoscenza degli uomini. Egli avrebbe esposto delle verità fondamentali per gli uomini, al pari di quelle tramandate dalla filosofia platonica, ma lo avrebbe fatto con gli strumenti caratteristici del suo ruolo nella società: quelli della poesia. È necessario dunque compiere uno sforzo interpretativo per cogliere il vero significato dei poemi omerici e permettere loro di essere un punto di riferimento spirituale per gli uomini che vi si approcciano. Proclo intende fornire il suo supporto nella realizzazione di questo processo, consapevole del fatto che è necessaria una iniziazione spirituale per riuscire a comprendere il messaggio omerico nella sua totalità. L'interesse nel difendere in particolare Omero e non altri esponenti della letteratura greca, che vengono egualmente attaccati e banditi da Platone, trova la sua origine nel ruolo che i poemi avevano nel sistema educativo della città. Sullo studio di questi si fondava e si era fondata per secoli una parte consistente della formazione dei giovani. Essendosi però diffuso il cristianesimo ed essendo molti maestri di scuola cristiani, i testi omerici venivano concepiti all'interno della scuola come il cuore dell'educazione retorica, ma alla condizione che quanto detto da Omero sugli dèi non venisse preso sul serio. Proclo vuole in quale modo ristabilire la coerenza dei poemi omerici come fonte di conoscenza in più ambiti, anche in materia di

divinità, e a questo scopo coglie l'occasione per rispondere alle accuse di Platone, cercando di attualizzarle e attualizzando a loro volta le risposte che a queste fornisce. La sua operazione è sostanzialmente filologica, in quanto egli si rivolge al testo omerico, ma anche a quello platonico, per stabilire un dialogo tra questo e la realtà attuale, e per restituire validità a quello che egli crede sia il messaggio originario portato avanti da Omero.

Lo scopo di questo elaborato è quello di illustrare quali siano le strategie ermeneutiche adottate da Proclo. Il presente studio prende dunque le mosse dall'analisi della VI *Dissertazione* contenuta nel *Commento alla Repubblica* di Proclo. Particolare attenzione è stata rivolta al primo dei due libri costitutivi del trattato, nel quale il filosofo analizza i passi omerici citati da Platone nel corso delle argomentazioni contenute nel II e nel III libro del dialogo.

La struttura di questo lavoro si articola in due capitoli, nei quali si sviluppano due nuclei tematici fondamentali. Il primo capitolo, principalmente introduttivo, ha due obiettivi primari. Da un lato intende tracciare una breve storia delle interpretazioni allegoriche delle quali il testo omerico è stato oggetto nel corso dei secoli precedenti l'intervento procliano, dall'altro mira a contestualizzare l'opera di Proclo sia nell'ambito dell'attività della scuola neoplatonica che all'interno del suo stesso sistema filosofico. Il secondo capitolo affronta nel dettaglio le tematiche oggetto della trattazione di Proclo. L'ordine di analisi segue esattamente l'ordine che egli stesso opera nella *Dissertazione*, che coincide, per altro, con quello dei passi citati da Platone nel corso della sua argomentazione costitutiva del II e III libro della *Repubblica*. L'esposizione realizzata in questo secondo capitolo ha, anche in questo caso, due principali intenti argomentativi. Innanzitutto, vuole rendere chiare le motivazioni sottese alla condanna platonica dei passi omerici, inserendoli inoltre in un contesto, spesso solo superficialmente alluso da Proclo. In seconda battuta, mira poi specificatamente a ricostruire in modo esplicito il pensiero di Proclo nell'applicazione delle dottrine platoniche alla vicenda mitica. L'obiettivo è dunque quello di illustrare il ruolo del filosofo nella sua duplice attività: quella di commentatore del testo platonico e quella di esegeta del testo omerico, con il fine di dimostrare come anche in ambito filosofico sia fondamentale l'approccio filologico e analitico al testo e la riflessione che scaturisce proprio a partire da questo. L'interesse di una tale tematica risiede quindi nel suo essere testimone di un'attività filologica

funzionale alla trattazione di ambito filosofico, che risulta a sua volta connessa con la tematica sociale, in quanto legata al dibattito sull'educazione scolastica al quale l'opera platonica fa riferimento. È dunque così che l'attività di Proclo contribuisce alla definizione della filologia come disciplina viva, versatile nella sua applicazione a diversi ambiti di studio e attenta alle caratteristiche sempre mutevoli del mondo in cui si colloca.

L'interpretazione allegorica dell'*Iliade* e dell'*Odissea*

1. L'origine delle interpretazioni allegoriche di Omero

L'opera di Proclo si inserisce in una tradizione di interpretazioni omeriche di stampo allegorico che vede le sue origini nel V secolo a.C. A partire da quel momento, infatti, vi sono stati filosofi e studiosi che hanno sostenuto che Omero nei suoi poemi abbia voluto dire qualcosa di diverso rispetto a quanto detto letteralmente, e che quindi abbia dato una impostazione allegorica ai suoi racconti e in particolare ad alcuni episodi di essi. Il principale ambito nel quale si applica la lettura allegorica degli episodi omerici è da sempre stato quello della teologia. In questo ambito, infatti, è frequente che i racconti creino ambiguità e favoriscano la nascita di accuse di blasfemia verso il poeta per il modo in cui egli rappresenta gli dèi. Di fronte a una tale accusa è facile che si generi il tentativo di una spiegazione allegorica, la quale si propone come soluzione ad un problema che mette in discussione la natura degli dèi, concetto indiscutibile per i greci a prescindere dalla scuola filosofica di appartenenza.

Il primo esempio di attacco alla poesia da una prospettiva teologica si ha con Senofane, pensatore ionico del VI sec. a.C. La sua critica è rivolta all'antropomorfismo degli dèi, considerato un errore di valutazione dell'uomo, che tende ad attribuire erroneamente le proprie caratteristiche agli dèi, ignorando quale sia la loro vera natura. A questo primo esempio di accusa di argomento teologico ai poemi sembra rispondere un altro pensatore attivo a Reggio e coinvolto negli ambienti pitagorici: Teagene. Nonostante la grande distanza geografica che separa i due, si può ipotizzare che le loro idee abbiano viaggiato insieme ai rapsodi e si siano sparse in molti luoghi in occasione dei dibattiti nati in seguito alle esibizioni pubbliche, e che quindi la teoria di Teagene sia nata come risposta alla provocazione di Senofane. Il contesto di interesse relativo alla natura degli dèi omerici ha sicuramente potuto favorire la nascita di tali idee. Grazie agli scolii presenti in alcuni manoscritti medievali è possibile ricostruire la teoria di Teagene, secondo la quale gli dèi omerici vanno interpretati allegoricamente, in base alle entità fisiche o psicologiche che rappresentano, ad esempio Poseidone con l'elemento dell'acqua e Apollo con quello del fuoco. È probabile che le teorie attribuite a Teagene risalgano in realtà ad un periodo successivo, ma il fatto che vengano attribuite a lui è sufficiente per sostenere una sua

attività di interpretazione testuale volta a «suggest that the Olympian gods were not what they seemed to be and that, as a result, charges of immorality did not apply to them»¹. Teagene prende posto in una tradizione che inizia con il tentativo di spiegare i nomi degli dèi con dei giochi di parole e culmina con le teorie completamente allegoriche di Metrodoro di Lampsaco. A questo filosofo, attivo nel V secolo a.C. e seguace di Epicuro, è attribuito un trattato su Omero, nel quale emerge una particolare interpretazione dell'*Iliade*. Secondo Metrodoro i personaggi principali del poema rappresentano le parti dell'universo, mentre gli dèi le parti del corpo. Così, Elena è associata alla terra e per questo è “al centro” del poema, Paride l'aria che circonda la terra, Achille ed Ettore il sole e la luna che ruotano attorno alla terra; Demetra è allegoria del fegato, Dioniso della milza, Apollo della bile, etc.

2. Le letture omeriche nella scuola Stoica

La successiva tappa più importante nella storia delle interpretazioni allegoriche dei poemi omerici è rappresentata da alcuni esponenti della scuola Stoica, che secondo quanto è giunto fino ai tempi moderni, anche a causa della narrazione che Cicerone ne fa nel *De natura deorum*, sono autori di opere interpretative contraddistinte dall'allegoria, nelle quali si utilizza il testo poetico per dimostrare alcune teorie stoiche, in particolare relative al mondo fisico. L'opera di riferimento di questa operazione ermeneutica è lo scritto del filosofo Eraclito, attivo tra il I e il II secolo d.C., che porta il titolo di *'Ομηρικὰ προβλήματα εἰς ἃ περὶ θεῶν "Ομηρος ἡλληγόρησεν*, conosciuto anche come *'Αλληγορίαι 'Ομηρικαί*. L'obiettivo, esplicitamente dichiarato, di questa opera è quello di dimostrare che Omero non è blasfemo nella sua rappresentazione degli dèi, e l'unica via per sostenere questa idea è quella di ricorrere all'interpretazione allegorica. Eraclito ha ben presente la critica di Platone e il rifiuto da parte sua di accogliere i poemi omerici nella città, e intende dimostrare che quanto Omero vuole comunicare profondamente nelle sue opere si allontana da ciò che sembrerebbe emergere ad una lettura apparente. Nella sua opera Eraclito procede sistematicamente libro per libro illustrando le allegorie che coinvolgono gli dèi. Un esempio della modalità di lettura degli episodi interessati è rappresentato dal caso della battaglia degli dèi, raccontata nel libro XXI. Secondo la lettura allegorica di

¹ B. Graziosi, 2018, *Homeric Scholarship in its Formative Stages*

Eraclito, la battaglia è rappresentativa della cosmologia e gli dèi sono associati agli elementi del cosmo.

Un altro esempio di lettura tendente all'allegoria di Omero è rappresentato da Cornuto, filosofo stoico attivo a Roma nel I secolo d.C., autore di un compendio di teologia greca tramandato con il titolo di *'Επιδρομή τῶν κατὰ τήν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων*. L'approccio adottato in questa opera è più etimologico che allegorico, in quanto si sofferma sui nomi, gli epiteti e i miti che coinvolgono specifiche divinità. L'assunto alla base di questa opera è che i nomi che i Greci hanno dato agli dèi sono indicativi del modo in cui gli antichi comprendevano il mondo. «Behind the earliest greek poetry are ways of understanding the world whose basic correctness the Stoic interpreter, through etymology, can reveal»², in questo modo lo studioso stoico analizza la poesia di Omero ed Esiodo, arrivando ad affermare ad esempio che poiché Era ha il significato etimologico di “aria”, derivando dalla parola greca *ἀήρ*, il mito nel quale Zeus è detto averla appesa dal cielo con delle catene d'oro, e aver attaccato due incudini alle caviglie, rappresenterebbe l'impossibilità di separare l'aria dalla terra e dal mare, i quali sono rappresentati dalle incudini. Si ha dunque un tentativo di spiegazione del mito attraverso l'etimologia, e una concezione del mito come veicolo di credenze primitive, delle quali Omero è semplice testimone piuttosto che un “maestro” in grado di esprimere una verità scientifica.

Nonostante queste siano le principali opere di origine stoica nelle quali è possibile riscontrare un tentativo di interpretazione allegorica dei miti omerici, l'interesse per Omero sotto altri punti di vista è ampiamente testimoniato nella scuola stoica, a partire dai suoi fondatori. A Zenone di Cizio sono attribuiti cinque libri di *Questioni omeriche*, andati perduti, ma il suo giudizio su Omero è ricostruibile dalle narrazioni di Dione Crisostomo e di Plutarco. Il primo, in una sua orazione, afferma che Zenone ha espresso le sue opinioni su entrambi i poemi omerici senza mai trovare in questi nulla da criticare. Non si sarebbe dunque adeguato all'accusa di autocontraddizione rivolta ad Omero da parte di alcuni, ma l'avrebbe anzi controbattuta appellandosi all'argomentazione già elaborata da Antistene, secondo la quale Omero non sarebbe incoerente, ma parlerebbe talvolta secondo la verità e talvolta secondo l'opinione. Questa distinzione probabilmente trova le sue radici in Strabone, che la aveva utilizzata per salvare Omero dalle accuse di

² A.A. Long, A.A., 1992., *Stoic Readings of Homer*

non accuratezza geografica rivoltegli da Eratostene. Secondo questo filone di interpretazione, simile nell'intenzione a quello relativo alla lettura allegorica, Omero sarebbe dunque in grado di controllare la distinzione tra verità e menzogna e ne farebbe uso convenientemente alla sua narrazione. Questo tipo di interpretazione è appunto simile nel punto di partenza all'interpretazione allegorica, in quanto nasce sostanzialmente dalla volontà di salvare Omero da diverse accuse, ma è diversa nella realizzazione in quanto sostenere che Omero possa parlare con qualcosa di diverso dalla verità, in questo caso l'opinione, è opposto a dire che Omero parla sempre con la verità ma la nasconde sotto un racconto allegorico. Di conseguenza, non si può annoverare Zenone tra gli 'allegoristi' di Omero, ma lo si può fare tra quelli che hanno cercato di reinterpretare in qualche modo la poesia omerica per salvarla da un'accusa. Un'altra notizia sulla concezione di Omero per Zenone è rintracciabile in Plutarco, che dice di attingere allo stoicismo per esporre una teoria relativa ai nomi delle divinità, secondo la quale questi sono utilizzati talvolta per riferirsi direttamente agli dèi, talvolta, in particolare in ambito poetico, sono utilizzati per riferirsi a stati di cose impersonali attraverso la metonimia; così, ad esempio, il nome di Zeus sarebbe usato per indicare il destino, Ares per la guerra e Efesto per il fuoco. Se questa teoria appartenesse realmente agli stoici, sarebbe indicativa di un tentativo di spiegazione alternativa dell'attribuzione di determinati comportamenti agli dèi, in quanto determinate caratteristiche andrebbero associate a ciò che i nomi degli dèi indicano per metonimia e non agli dèi in sé. Ci sarebbe così un avvicinamento ad una lettura di tipo allegorico, che potrebbe aver avuto effettivamente un'influenza sulla lettura neoplatonica. Inoltre, Crisippo è autore di un'opera su Omero, della quale restano otto esempi che testimoniano un approccio formale più che sostanziale, influenzata sicuramente dall'attività filologica alessandrina.

3. Allegoria omerica nel Neopitagorismo

Alcune tracce di una interpretazione allegorico-spirituale si hanno nell'ambiente neopitagorico della fine del II sec. d.C., in particolare con la figura sfuggente di Numenio di Apamea. Delle opere di questo filosofo ci restano alcuni frammenti e citazioni presenti in autori pagani e cristiani. Non è possibile ricostruire il pensiero di Numenio, ma da quanto possediamo emerge che oltre ad opere di storia della filosofia in ambito accademico, fu autore di commenti ai dialoghi di Platone e in particolare al mito di Er, nei quali emerge la percezione della funzione del dialogo nella sua totalità come sistema

di significato. È possibile ricostruire che nei commenti ai dialoghi Numenio si sia talvolta servito di Omero per spiegare Platone e per ricollegarlo alle dottrine pitagoriche e orientali: «Homer, then, would have been for Numenius a source of primitive revelation, comparable on the one hand with Pythagoras and on the other with the wisdom to be gleaned from the Old Testament, from Egypt, and from Persian astrology»³. È possibile ricostruire parte dei suoi percorsi interpretativi grazie all'opera di Porfirio *L'antro delle ninfe*, nella quale, nonostante non vi siano citazioni esplicite di un testo di riferimento, Porfirio afferma di aver estratto dalle opere di Numenio alcuni punti importanti della propria interpretazione.

4. Il Neoplatonismo e Omero

La storia delle interpretazioni allegoriche dei poemi omerici culmina con la ricezione di questi in ambito neoplatonico. I protagonisti di questo fenomeno sono Porfirio e Proclo, autori di opere diverse tra loro, che presentano dei presupposti simili nella concezione e che sono influenzate da quanto avvenuto nella tradizione precedente. Innanzitutto, le opere di riferimento per comprendere la ricezione omerica in questa scuola sono le *Questioni omeriche* e *L'antro delle Ninfe* di Porfirio, e il *Commentario alla Repubblica* di Proclo. Questi due filosofi sono infatti gli unici personaggi del panorama neoplatonico a mostrare un interesse specifico per il significato dei testi omerici o di parti di essi. Con questo interesse si allontanano dalla tendenza della scuola a considerare Omero esclusivamente come una fonte di esempi, storie e parole alle quali fare riferimento nelle proprie trattazioni, senza interesse verso una interpretazione dei testi omerici. L'uso della poesia omerica, certamente conosciuta e studiata, nella scuola Neoplatonica si esprime infatti nell'utilizzo di immagini tratte dai poemi per fornire un supporto o un esempio delle proprie teorie, come avviene in particolare a partire da Plotino.

4.1. Plotino

Nelle opere di Plotino ci sono alcuni passaggi nei quali è possibile riconoscere un'allusione al contenuto o al linguaggio dei poemi omerici. Questo dato mette in evidenza la conoscenza che Plotino ha di Omero e l'uso che ne fa in modo coerente con la tendenza della prosa greca tardoantica, d'altra parte «these allusions imply no interpretative efforts on Plotinus' part, and neither do they tell us anything about what

³ Lamberton, Robert. 1986. *Homer the theologian*

significance he attached to the passages in question»⁴. Tra questi riferimenti vi sono alcune eccezioni nelle quali si può riscontrare una sorta di sforzo interpretativo da parte di Plotino; tuttavia, questo è sempre accessorio al punto che egli sta sostenendo. L'episodio omerico viene utilizzato per aiutare il lettore ad afferrare l'esperienza spirituale che il filosofo vuole comunicare, grazie al confronto con la potenza evocativa dell'immagine. È questo il caso del paragone che Plotino stabilisce (*Enn.* 6.5) tra l'epifania dell'essere e l'intervento di Atena nell'azione di Achille narrato nel I libro dell'*Iliade*, nel quale la dea afferra l'eroe dai capelli per evitare che egli colpisca Agamennone. L'episodio è riportato per dare un esempio della partecipazione dell'individuo all'Uno, che può essere percepito quando ci si trova faccia a faccia con il dio, con sé stessi e con l'universo dopo essersi "voltati", come accade ad Achille nell'episodio citato, in questo caso per azione di una divinità. Nella citazione di questo episodio vi è un accenno ad una possibile interpretazione del passo omerico da parte di Plotino, ma questa non viene ulteriormente sviluppata. Infatti, sembrerebbe che il filosofo abbia implicitamente interpretato la dea Atena come simbolo dell'Uno e Achille come simbolo dell'anima umana rivolta alla contemplazione divina, ma questo collegamento non viene spiegato e Plotino sembra avere interesse esclusivamente per la potenza evocativa dell'immagine. Egli si serve di Omero per fornire una corrispondenza fisica al concetto astratto che intende esprimere. Inoltre, non manca in Plotino l'accenno ad un sistema di pensiero che presuppone una complessa demonologia alla base della realtà omerica. Plotino sembra dare per scontato che tra gli dèi omerici vi sia una distinzione tra il dio nella sua forma più alta e gli altri dèi che appaiono agli individui. Facendo riferimento proprio ad un verso omerico, contestato da Platone nella *Repubblica*, nel quale si dice che gli dèi assumono le sembianze di esseri umani per manifestarsi agli uomini, Plotino afferma che questa caratteristica appartiene ai demoni ad un livello più basso e non propriamente agli dèi. Plotino in questo modo «is anticipating the late Neoplatonic reconciliation of Homeric and Platonic statements about the gods by asserting that some Homeric statements apply properly only to certain lower classes of beings»⁵, tuttavia non argomenta o sviluppa ulteriormente il suo pensiero al riguardo.

⁴ R. Lamberton, 1986, *Homer the theologian*, p.91

⁵ Ivi, p.99

4.2. Porfirio

La prima opera neoplatonica completamente dedicata alla spiegazione di un testo omerico è attribuita a Porfirio, discepolo e editore di Plotino. Le opere prodotte dal filosofo di argomento esclusivamente omerico e giunte a noi in parti consistenti o nella loro totalità sono due: *Questioni omeriche*, risalente al periodo della giovinezza del filosofo, antecedente all'incontro con Plotino; e *L'antro delle ninfe*, elaborato nell'ultima parte della carriera di Porfirio. L'approccio a Omero testimoniato dalle due opere è sostanzialmente diverso e risponde a diverse metodologie, influenzate dalle fasi distinte degli studi del filosofo nelle quali gli scritti sono stati elaborati. Nelle *Questioni omeriche* non c'è traccia di interpretazione allegorica, per cui questa opera si inserisce in una tradizione diversa da quella che vede invece l'assoluto protagonismo de *L'antro delle Ninfe*. La prima opera partecipa ad una tradizione di commentari risalente ai tempi di Aristotele, autore anch'egli di *Questioni omeriche*, e che vede la massima fioritura nell'età bizantina. In questa opera è evidente l'influenza di Aristarco e della filologia alessandrina, in quanto questa presenta la forma di un commentario finalizzato a risolvere l'ambiguità o la difficoltà di comprensione di alcuni passi o parole omeriche, spesso rispondendo al celebre principio aristarcheo "spiegare Omero con Omero". Nonostante vi siano tracce del tentativo di spiegare Platone con immagini omeriche in alcuni frammenti del trattato perduto *Sullo Stige*, è con *l'antro delle Ninfe* che Porfirio mostra di aver maturato un nuovo approccio al testo omerico. Questo diventa «all'interno della scuola platonica il luogo da cui poter apprendere le somme verità metafisiche», a partire dalla percezione della possibilità che «il mito arcaico nasconda le stesse verità contenute nell'opera platonica»⁶. Il trattato ha per oggetto l'interpretazione di uno specifico passo dell'*Odissea*, tratto dal XIII libro, nel quale Odisseo appena approdato a Itaca dopo aver abbandonato l'isola dei Feaci, si ritrova su una spiaggia, ai piedi di un ulivo e accanto ad una grotta. La descrizione della grotta da parte di Omero contiene dei dettagli molto particolari, come la presenza di recipienti nei quali le api raccolgono il miele, di telai sui quali le Ninfe tessono drappi meravigliosi, di acqua che scorre ininterrottamente e infine di due entrate, una accessibile agli uomini e una agli dèi. Secondo la lettura di Porfirio ognuno di questi elementi è stato inserito nella descrizione del luogo secondo un criterio

⁶ P. De Piano, 2014, *Porfirio e Proclo lettori di Omero: la verità del linguaggio poetico nell'esegesi omerica di tradizione neoplatonica*

allegorico, partendo dal presupposto che «the superficial meaning cannot exhaust the significance of the passage»⁷. Il trattato si propone dunque di approfondire i significati di questi simboli, con riferimento alle antiche dottrine pitagoriche, orfiche e platoniche. La maggior parte delle idee interpretative esposte da Porfirio sono esplicitamente attribuite a Numenio e Cronio, che Porfirio stesso caratterizza come pitagorici. In conclusione, nonostante Porfirio non mostri un interesse per la poesia omerica nel suo complesso, ma si focalizzi su un episodio tratto da questa «it is doubtful whether any other thinker in antiquity combined the philological skill and seriousness of Phorphiry with a comparable desire to interrogate the meaning of the Homeric poems in all their implications»⁸.

5. Conclusioni

Nella generazione successiva alla morte di Porfirio, l'influenza di Giamblico nei circoli platonici diventa dominante e non vi è traccia di interesse per l'interpretazione di testi poetici. Nel secolo successivo la questione torna ad avere una rilevanza grazie agli studi di Proclo, che dedica due importanti capitoli del suo *Commentario alla Repubblica* alla difesa di Omero contro le critiche rivoltegli da Socrate nei libri II, III e X.

In conclusione, il contributo dei Neoplatonici, in particolare di Porfirio e Proclo, alla tradizione di letture allegoriche dei poemi omerici è fondamentale e si distanzia dai precedenti esempi di tale lettura. I tentativi primordiali di interpretazione allegorica costituiscono solo degli accenni alla possibilità della presenza nei poemi omerici di significati nascosti e non vengono approfonditi, né sono espressione di un definito sistema di pensiero alla base della proposta interpretativa. L'intervento dello Stoicismo, del quale i Neoplatonici hanno sicuramente subito l'influenza, si avvicina al tentativo di una interpretazione sistematicamente allegorica; tuttavia, non è possibile pensare che gli Stoici attribuissero ad Omero l'intenzione di voler condividere un sistema filosofico attraverso le allegorie dei suoi racconti. Infatti, analizzando le opere stoiche di argomento omerico, si evince piuttosto che queste siano espressione di verità cosmologiche come patrimonio condiviso dall'umanità, del quale il mito è visto come testimonianza. Si può dire che l'interesse degli Stoici sia volto al mito in sé e non alla narrativa di Omero. Inoltre, l'opera stoica che maggiormente si concilia con la percezione degli Stoici come

⁷ R. Lamberton, 1986, *Homer the theologian*, p.124

⁸ Ivi, p.124

interpreti allegorici di Omero è quella attribuita ad Eraclito, ma è stato dimostrato che la figura di questo filosofo non è interpretabile come puramente stoica, in quanto tra le teorie esposte dietro le allegorie dei poemi se ne riscontrano alcune derivate da diverse scuole di pensiero, anche in contrasto con il sistema di pensiero stoico. Eraclito è quindi un personaggio importante se si vuole tracciare una storia degli studi allegorici su Omero, ma non è rilevante per stabilire l'influenza dell'approccio stoico su quello neoplatonico. Un contributo determinante è invece dato dal tardo Pitagorismo e in particolare da Numenio e Cronio, dai quali Porfirio dichiara di aver tratto alcuni punti di vista riportati nel suo trattato *L'antro delle Ninfe*. Anticipato da queste figure, l'approccio innovativo dei Neoplatonici, consiste nella percezione di Omero come figura ispirata, capace di esprimere nelle modalità previste dal linguaggio di cui è esperto, quello del mito, le stesse verità che i filosofi fondatori delle rispettive scuole esprimono con il linguaggio della filosofia o attraverso gli insegnamenti talvolta confluiti nelle dottrine segrete invece che in opere scritte. Se questo approccio si può intravedere nelle opere e nei frammenti di Plotino e in maggior numero in quelle di Porfirio, è con Proclo che viene esplicitamente applicato alla filosofia neoplatonica. Con Plotino si ha infatti un accenno alla possibilità di conciliazione della filosofia platonica con i miti di Omero; con Porfirio il metodo di interpretazione testuale è più approfondito e accuratamente sviluppato, ma porta al rinvenimento dietro alcuni passi omerici di dottrine non prettamente platoniche, quanto più pitagoriche e misteriche (per quanto esista un legame tra queste dottrine e il platonismo); infine con Proclo si realizza il tentativo di conciliazione di teorie platoniche, nella loro fase 'avanzata' che le porta a contraddistinguerle come *neo* platoniche, con i miti di Omero, il quale è percepito come un maestro di verità al pari di Platone.

L'esegesi di Proclo

1. L'esegesi nella scuola Neoplatonica

L'opera di Proclo nella quale avviene la difesa di Omero dalle accuse di Platone si inserisce in uno scritto più ampio, tramandato con il titolo di *Commentario alla Repubblica*.

La natura di questa opera è sostanzialmente esegetica, in linea con la tradizione del Neoplatonismo che vede nell'esegesi testuale una modalità di studio e di insegnamento dei testi fondamentali per la scuola filosofica e una modalità di riscoperta della verità. La verità, infatti, secondo i Platonici a partire da Plotino, non deve essere «scoperta *ex novo*, ma semplicemente 'ritrovata' laddove essa venne formulata in forma definitiva per la prima volta, e cioè nei dialoghi di Platone»⁹. L'esegesi dei testi filosofici, principalmente ma non esclusivamente di Platone, costituisce dunque un metodo di studio del pensiero dei maestri del passato e un metodo di insegnamento per i nuovi allievi della scuola. I caratteri della tradizione platonica si traducono infatti, nei caratteri specifici di 'scuola' filosofica, che prevede nella sua attività fondamentale l'interpretazione e il commento da parte di un maestro dei testi di Platone, «dai quali è tratta una dottrina sistematica che, a sua volta, viene illustrata ed esposta ai discenti che frequentano le lezioni del maestro»¹⁰. L'attività teoretica delle scuole platoniche nei primi tre secoli dopo Cristo coincide dunque con l'attività di esegesi testuale, che è un tratto caratteristico della pratica filosofica dei Platonici. Nonostante non abbiano conosciuto fortuna nella loro conservazione, sono giunti fino a noi diversi esempi di commentari che testimoniano questa attività, tra i quali si collocano un commentario anonimo dalla struttura 'lemma + commento' al *Teeteto*, scritti di Plutarco relativi ad un problema specifico affrontato in una sezione del *Timeo*, una raccolta di dieci problemi testuali legati a dialoghi diversi del medesimo autore, scritti di Galeno sulle parti mediche del *Timeo*, etc. I commenti e i trattati prodotti in questa fase del Platonismo vanno intesi come prodotti interni alla scuola, funzionali ai corsi previsti dal *curriculum studiorum* e rivolti ai discenti. Allo

⁹ F. Ferrari, 2001, "Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*"

¹⁰ M. Abbate, 2020, "Il ruolo del commento filosofico come forma del «fare filosofia» nella scuola platonica di Atene al tempo di Proclo"

stesso tempo l'attività esegetica, a partire dall'interpretazione delle opere filosofiche dei maestri, confluisce in un sistema di pensiero autonomo «che si delinea di fatto come originale, nonostante l'intenzione degli esegeti neoplatonici»¹¹.

2. Proclo e il commento alla *Repubblica*

L'attività di Proclo commentatore aderisce alle modalità di tendenza della sua scuola di appartenenza e sappiamo che egli scrisse commenti ai dialoghi *Alcibiade I*, *Cratilo*, *Repubblica*, *Timeo*, *Parmenide*, i quali ci sono pervenuti in forma più o meno completa, e al *Teeteto*, *Fedone*, *Gorgia* ed altri, che sono andati perduti. Non sono state solo le opere di Platone ad essere oggetto di commento da parte di Proclo, ma egli è autore di commenti ad opere aristoteliche, opere dei maggiori poeti greci, *Oracoli caldaici* e opere scientifiche e matematiche, in particolare di Euclide.

Il *Commento alla Repubblica* di Proclo presenta delle caratteristiche interessanti per diversi motivi. Innanzitutto, la sua struttura è singolare in quanto non si tratta di un commento unitario, ma di un insieme di dissertazioni che hanno per oggetto l'approfondimento e il commento di determinati passi o argomenti problematici o interessanti del dialogo, ad esempio il mito di Er, che è oggetto della XVI dissertazione o la tematica della natura del Bene, oggetto dell'XI dissertazione. Inoltre, il fatto che Proclo abbia deciso di commentare la *Repubblica* rappresenta una scelta originale, in quanto questo dialogo non figura nel *curriculum studiorum* adottato nelle scuole platoniche, e dunque sembra esulare dalla tradizionale attività della scuola. Il dialogo della *Repubblica* non è incluso tra i dialoghi propedeutici per il curriculum di studi proposto dalla scuola a causa delle sue caratteristiche, quali l'ampiezza della trattazione e l'approfondimento di singole tematiche a scapito dell'esame di una tematica unitaria di fondo. I maestri delle scuole platoniche, anche chiamati *diadochi*, e in particolare Giamblico, al quale è attribuita la responsabilità di aver stabilito un canone di dialoghi platonici da far leggere agli allievi in un determinato ordine, hanno dunque privilegiato per l'elaborazione del curriculum di studi la lettura di dialoghi più brevi e dalla tematica più mirata. Il loro obiettivo era infatti quello di favorire un percorso di conoscenza e formazione rivolto primariamente ad allievi al loro primo approccio alla materia, coerentemente con l'attività scolastica che contraddistingue il tardo Platonismo. La scelta di commentare la

¹¹ Abbate 2020

Repubblica, o meglio di approfondire alcuni argomenti a partire dal commento del dialogo, risiede dunque in un interesse di Proclo in qualche modo slegato dall'attività prettamente scolastica e va inteso come un tentativo di ricerca delle basi ideologiche a partire dal dialogo per alimentare un sistema di pensiero autonomo e originale, caratteristico dell'individualità del pensiero di Proclo come filosofo in sé. In conclusione, è chiaramente da considerare l'interesse che i Neoplatonici nutrivano per il dialogo della *Repubblica*, che è testimoniato, tra le altre cose, sia dalla conoscenza che Plotino dimostra di averne citando alcune parti del dialogo nelle *Enneadi*, sia dall'attribuzione di opere relative al dialogo a esponenti neoplatonici quali Teodoro di Asine, Siriano e Damascio. Certo è, però, che questo dialogo veniva considerato particolare dai Neoplatonici, e non trovava posto nella tradizionale attività scolastica portata avanti da questi. Il fatto che «la *Repubblica* veniva considerata dagli autori neoplatonici come un'opera *sui generis* che difficilmente poteva essere oggetto di un commento sistematico, esaustivo e completo»¹² si manifesta anche nella natura che gli scritti di Proclo dedicati alla *Repubblica* assumono. Si tratta di scritti eterogenei, che formano un *corpus* di diverse opere distinte più che un commento unitario.

3. Caratteristiche testuali dell'opera

L'opera tramandata come *Commentario alla Repubblica* ci è pervenuta attraverso un codice, risalente all'VIII sec.d.C., nel quale sono raccolte diciassette *Dissertazioni*. Con ogni probabilità queste erano originariamente distinte tra loro e sono successivamente state raggruppate in un'unica opera non per volontà dello stesso Proclo, ma a causa dell'intervento di qualcun altro, appartenente probabilmente all'ambito della scuola di Alessandria. Indicativo di ciò sarebbe l'uso del plurale *Πολιτείας* nel titolo dell'opera riportato nel codice, non testimoniato in Proclo, ma utilizzato comunemente in ambiente alessandrino. Il criterio secondo cui le dissertazioni sono state disposte all'interno dell'opera prevede che queste seguano l'ordine dei libri della *Repubblica* che le stesse si propongono di commentare, ponendo in secondo piano la natura e le intenzioni con le quali le dissertazioni sono state scritte. Se si volessero invece elevare queste ultime a criterio di organizzazione della materia, risulterebbe evidente che all'interno dell'opera

¹² M. Abbate, 2004, "Proclo. *Commento alla Repubblica. Dissertazioni I-V, VII-XII, XIV-XV, XVII. Saggio introduttivo, traduzione e commento*" p. XLV

vi siano circa sei nuclei distinti, caratterizzati da approcci differenti e approfondimenti di tematiche specifiche. Un primo gruppo di dissertazioni costituirebbe il commentario di base dedicato da Proclo alla *Repubblica*, con l'obiettivo di fornire a questa una esaustiva introduzione, e sarebbe costituito dalla maggior parte delle *Dissertazioni*, che sviluppano tematiche legate a precisi libri della *Repubblica*, come, ad esempio, la definizione di giustizia, legata al libro I, la tripartizione dell'anima, a partire dal libro IV, etc. A questo nucleo di base sarebbero poi stati uniti altri cinque scritti originariamente indipendenti che vedono la centralità dei seguenti argomenti: il rapporto tra Omero e Platone, confluita nel commentario come *Dissertazione VI*, i discorsi di Teodoro d'Asine sulla parità delle virtù dell'uomo e della donna (*Dissertazione IX*), l'esegesi del *Discorso delle Muse* contenuto nel VIII libro della *Repubblica* (*Dissertazione XIII*), il commento parola per parola del *Mito di Er*, contenuto nel X libro della *Repubblica* (*Dissertazione XVI*) e l'esame della critica di Aristotele alla *Repubblica* di Platone (*XVII e ultima Dissertazione*).

4.1. La VI Dissertazione

Lo scritto che all'interno del *Commentario* assume la numerazione di VI *Dissertazione* riporta come titolo *Sulle osservazioni di Platone nella 'Repubblica' contro Omero e l'arte poetica* ed è suddivisa in due libri. Il primo di questi è incentrato sulla risposta alle accuse rivolte da Platone alla poesia omerica nel III libro della *Repubblica*, il secondo si focalizza sugli 'indizi' contenuti nel *corpus* delle opere platoniche che possono suggerire una profonda ammirazione del filosofo verso la poesia omerica. L'ammirazione di Platone verso Omero sarebbe stata in un certo senso celata, messa da parte, in altri passi dei dialoghi, ad esempio proprio nel II e III libro della *Repubblica*. Infatti, in questi libri l'oggetto della discussione è l'educazione dei giovani, e nella prospettiva di Platone la poesia omerica non si concilia con il progetto educativo loro rivolto. Se da un lato Platone approva alcuni episodi tratti dai poemi omerici e suggerisce anzi la loro elevazione ad esempi, dall'altro vi sono alcuni passi che sembrano entrare in conflitto con l'idea di virtù che il filosofo propone di insegnare ai giovani o che addirittura costituiscono un ostacolo alla vera conoscenza in quanto conferiscono delle immagini fallaci di concetti importanti, quali l'origine del male e la natura degli dèi.

4.2. La concezione procliana della poesia e del mito

La *Dissertazione* VI sembra essere un approfondimento di un tema accennato nella *Dissertazione* precedente, appartenente al nucleo originario del commento alla *Repubblica*, che ha come oggetto la discussione della concezione dell'arte poetica in Platone, con riferimento alle riflessioni esposte nel III libro del dialogo. Dalle due dissertazioni emerge una concezione della poesia in Proclo che costituisce la base ideologica sulla quale si costruisce la proposta di lettura della poesia omerica e che ne permette la giustificazione e l'assoluzione dalle accuse rivolte da Platone. Secondo Proclo, ai tre livelli dell'anima corrispondono tre tipi di poesia. Il livello più alto vede l'anima innalzata al livello degli dèi, fino al punto in cui questa trascende l'intelletto e connette la propria vita all'Uno, oltre l'essere e la vita. A questa condizione dell'anima corrisponde un tipo di poesia nata dalla fusione assoluta del soggetto e dell'oggetto, dall'ispirazione mistica talmente pervasiva da essere identificata con la possessione da parte delle Muse e con la follia divina che riempie l'anima. Questo tipo di poesia si serve di specifici strumenti, in particolare del simbolo in quanto strumento non mimetico, che arriva al concetto da rappresentare non attraverso l'imitazione, ma attraverso la diretta connessione con questo ad un livello trascendente. Un esempio di questo tipo di poesia viene individuato da Proclo nei canti narrati da Demodoco nell'VIII libro dell'*Odissea*, in particolare nella canzone di Ares e Afrodite e nella seduzione di Zeus da parte di Era attraverso l'inganno. In questi episodi gli avvenimenti narrati, in particolare l'unione di Ares e di Afrodite e quella di Zeus ed Era, sono simbolo di una verità nascosta che fa riferimento all'unione dei principi che sono alla base della realtà, cioè dell'Uno e la Diade, e alla conciliazione tra altre cause tra loro opposte che permettono l'esistenza dell'universo. Immediatamente più in basso si trova la disposizione dell'anima per la quale essa 'si gira su sé stessa' e si focalizza sull'intelletto e sulla conoscenza sistematica. La natura della poesia associata a questa disposizione dell'anima prevede ancora una volta la fusione tra soggetto e oggetto della conoscenza, è in grado di portare alla verità e si realizza nella narrazione delle belle azioni e nel racconto espositivo delle cose così come stanno. Gli strumenti di cui si serve non sono mimetici, ma nemmeno simbolici, in quanto prevedono la descrizione della verità piuttosto che la concentrazione di questa all'interno del simbolo. A questo tipo di poesia aderiscono la descrizione della condizione dell'anima di Eracle nel XI libro dell'*Odissea* e i passaggi omerici in cui si espone la

suddivisione dell'anima in parti e la disposizione degli elementi dell'universo, attribuiti al racconto di Femio nell'*Odissea*. Se questi primi due tipi di poesia sono in grado di portare con i propri mezzi l'uomo alla conoscenza, il terzo tipo si fonda sull'apparenza e non è utile per il percorso di acquisizione di consapevolezza da parte dell'uomo. La condizione dell'anima associata a questo tipo di poesia prevede una valorizzazione della conoscenza attraverso l'immaginazione e le percezioni irrazionali generate a partire dai sensi, una conoscenza quindi superficiale e lontana dalla verità. Questa trova espressione in un tipo di poesia piena di opinioni e immaginazione, che sconvolge e manipola il pubblico fornendo un'immagine falsata della realtà e appellandosi alle emozioni. Gli strumenti utilizzati da questo tipo di poesia sono mimetici, imitano dunque la realtà senza avere nessun legame con la verità sostanziale di questa. Esempi di questa poesia sono le rappresentazioni dei combattimenti tra gli eroi e le descrizioni fisiche di ciò che sembra essere ma che non è, come la descrizione del sole che sorgendo sembra venire fuori dal mare, immagine suggestiva ma che non ha niente a che fare con la verità delle cose.

4.3. Applicazione ad Omero

Questa analisi del fenomeno poetico allude alla possibilità che la poesia sia uno strumento per la conoscenza e che in questa vi siano dei simboli da interpretare correttamente per arrivare alla verità. Si presuppone anche che nella poesia di Omero possano riscontrarsi tutti i tipi di poesia individuati da Proclo e vengono in un certo senso poste le basi ideologiche per la dettagliata interpretazione di passi omerici che si realizza nel corso della VI *dissertazione*. Nella prospettiva di Proclo «il mito si fonda, dunque, sull'immaginazione e ha valenza conoscitiva [...]: esprime l'Uno nella molteplicità, l'invisibile nella dimensione della visibilità, l'incorporeo mediante la corporeità»¹³. L'operazione di Proclo ha dunque lo scopo di indicare il percorso di svelamento della verità dietro l'apparenza della poesia omerica. L'esigenza di fornire un tale apparato di spiegazione alla poesia omerica nasce dalla volontà di rispondere alle accuse di empietà rivolte a questa da Platone, in particolare nei libri II e III della *Repubblica*. Ciò che Proclo ha intenzione di dimostrare è che Omero e Platone sono dei maestri della medesima verità, esposta secondo i mezzi consoni al diverso tipo di attività che essi svolgono nella vita: quella della poesia e quella della filosofia.

¹³ G. Reale, 1989, "Introduzione a Proclo" p.81

Per ottenere questo risultato Proclo ricorre all'allegoria come strumento di interpretazione dei passi omerici apparentemente in contrasto con i principi della filosofia platonica. Affermando che Omero sceglie di utilizzare un linguaggio allegorico, Proclo allude ad un mondo ideologico alternativo rispetto a quello raccontato nei poemi, che si cela dietro la parola omerica. Questo mondo è costituito da realtà filosofiche e misteriche e ci si può arrivare attraverso gli strumenti utilizzati anche dalla teurgia, una pratica che tende a conoscere il divino e ad evocare gli dèi facendoli agire sull'uomo. Il concetto di simbolo, infatti, inteso come mezzo della poesia allegorica, è comune alla pratica teurgica, e Proclo applica alla poesia omerica le modalità che stanno alla base del funzionamento del mondo misterico: «Proclus saw the traditional mystery language of Greek philosophy with the eyes of one who believed in the practice of theurgy and in the possibility of mystical experience. The metaphor therefore had a precise meaning for him and he used it in a variety of ways. [...] The principles behind the use of *σύμβολα* in theurgy are also the principles behind Proclus' interpretation of poetic myths and so he can transfer language from the one sphere into the other and use mystery-language to provide a terminology for allegory»¹⁴.

5. Il sistema teologico dietro l'allegoria omerica

È evidente che l'ambito principale nel quale si realizza l'interpretazione allegorica di Omero è quello del divino, ambito a partire dal quale, del resto, vengono mosse le principali accuse di inadeguatezza da parte di Platone. Il mondo teologico che Proclo crede si possa riscontrare al di là dei racconti omerici è un mondo popolato da diverse divinità, delle quali il filosofo ammette e giustifica l'esistenza nonostante la metafisica della sua scuola di appartenenza preveda l'identificazione dell'Uno come principio primo della realtà, quindi non immediatamente conciliabile con l'esistenza di molteplici esseri divini. Il tentativo di recuperare a livello filosofico il *pantheon* dei Greci si traduce nell'elaborazione da parte di Proclo di una teologia basata sul concetto di processione. Tutti gli dèi procederebbero infatti dalla primissima causa che è l'Uno e a questa solo legati in maniera più o meno approfondita in base al grado della loro processione. Si crea così una gerarchia, secondo la quale dall'Uno, identificabile come Dio al più alto grado,

¹⁴A. Sheppard, 1980, "Studies on the fifth and sixth Essays of Proclus' Commentary on the Republic" p.161

procedono le Enadi, le quali coincidono con gli dèi più elevati, detti anche intelligibili, ossia Zeus, Poseidone e Plutone. Gli altri dèi del *pantheon* trovano una collocazione nelle classi successive progressivamente più lontane dall'Uno, che vedono la loro suddivisione in dèi intelligibili-intellettivi, dèi intellettivi, dèi ipercosmici, dèi encosmici e infine, come ultimo stadio di entità che mantengono un legame con il divino, anime universali ed esseri superiori (angeli, demoni ed eroi). La scansione in classi elaborata da Proclo è in realtà più complessa e articolata e segue una struttura che prevede l'organizzazione in progressive triadi, le quali si collegano ad un impianto essenzialmente triadico che scandisce la realtà a partire dalle sue componenti fondamentali, identificate dai Neoplatonici in Uno, Nous e Anima. A questo sistema fanno riferimento le allegorie usate da Omero nei suoi poemi secondo Proclo, e con riferimento a questa lettura della realtà il filosofo proverà a dare una spiegazione delle apparenti contraddizioni tra la rappresentazione degli dèi nell'*Iliade* e nell'*Odissea* e il sistema teologico platonico.

La VI *Dissertazione*

1. La teomachia

La prima questione affrontata da Proclo nella sua difesa di Omero è quella della teomachia. Si tratta infatti di uno dei primi argomenti citati da Platone nel suo discorso riguardo all'educazione dei guardiani contenuto nel secondo libro della *Repubblica*. In questa sezione del dialogo, dopo aver individuato il ruolo di guardiano tra i vari ruoli che un membro della polis può assumere per il giusto funzionamento di questa, si parla del tipo di educazione che debba essere loro proposta. Secondo Socrate non bisogna permettere che i bambini ascoltino ogni genere di favole (μῦθοι), contrariamente a quanto avviene nella realtà. In particolare, i grandi miti di Omero ed Esiodo possono risultare falsi e fuorvianti per le menti non ancora plasmate, in quanto hanno come oggetto anche elementi che possono essere fraintesi da chi non ha gli strumenti per comprenderli a pieno. Esempi di questi racconti fraintendibili, che hanno in particolare come oggetto le divinità e il loro comportamento, sono la vicenda di Crono e del padre Urano raccontata da Esiodo, secondo la quale Crono compie un atto di violenza nei confronti del padre, e i vari combattimenti che si racconta siano avvenuti tra gli dèi. Il contenuto di questi miti, oltre a non essere veritiero, non è neanche di buon esempio per i guardiani, che ispirati da questi racconti, potrebbero accogliere l'idea che sia in qualche modo giusto, o comunque giustificato, odiarsi reciprocamente. Socrate aggiunge che non è opportuno rappresentare ogni tipo di contesa che avviene tra gli dèi e gli eroi e i loro familiari e amici. Si fanno gli esempi di Era incatenata da Efesto e di questo scagliato lontano dal padre, episodi narrati da Pindaro e Pausania, e si citano poi *θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν*¹⁵ «le teomachie inventate da Omero». Questi episodi secondo Socrate, anche se dovessero avere un valore allegorico, non dovrebbero essere accolti nella città. Si allude quindi alla possibilità di una lettura allegorica dei miti, ma si spiega subito dopo che i giovani non sono capaci di distinguere ciò che è allegorico da ciò che non lo è e quindi è necessario che vengano esposti esclusivamente ai racconti in grado di ispirare la virtù in loro in modo immediato.

L'accenno che Socrate fa ad una possibile lettura allegorica degli episodi citati viene colto da Proclo, che è immediatamente pronto a spiegare ed approfondire in che modo una

¹⁵ Resp. 2.378b

lettura allegorica possa rendere questi episodi validi in quanto a espressione della verità. L'attenzione di Proclo è però rivolta esclusivamente agli episodi tratti dai poemi omerici, con pochi accenni in questo caso a giustificazioni riguardanti Esiodo o gli altri poeti citati da Platone. La difesa di Omero è infatti l'obiettivo di Proclo, che si concentra esclusivamente su di lui. Proclo non esita ad esporre tutte le teorie che possono salvare gli episodi omerici dalla condanna come falsi, e vuole dimostrare che il valore allegorico accennato da Socrate esiste ed è fondamentale per la corretta interpretazione di Omero. Nella sua argomentazione Proclo afferma in primo luogo che secondo lo stesso Omero gli dèi vivono nella pace e tra loro non esiste discordia o divisione simile a quella dei mortali. Nei primi versi del VI libro dell'*Odissea*, infatti, si racconta della visita di Atena presso la terra dei Feaci per preparare l'arrivo di Odisseo e del suo dialogo onirico con Nausicaa. Nel narrare il congedo della dea e il suo ritorno all'Olimpo, Omero attribuisce a questo luogo la caratteristica di essere sempre sereno e mai coinvolto in tempeste o episodi di cattivo tempo: ὅθι φασὶ θεῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἔμμεναι - τῷ ἐνὶ τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἡμῶν πάντα.¹⁶ La classificazione della casa degli dèi come ἀσφαλὲς e degli stessi come μάκαρες, allude alla condizione di pace e beatitudine in cui essi si trovano, rispecchiata dalle condizioni climatiche costantemente serene, che verrebbero contaminate se tra gli dèi sorgesse qualche tipo di litigio. Perché il poeta sia coerente con sé stesso è quindi necessario che la guerra degli dèi che egli racconta altrove abbia un significato allegorico e non comprometta lo stato di beatitudine in cui questi si trovano.

La guerra degli dèi alla quale Socrate fa riferimento, anche se non vi sono delle esplicite citazioni nel testo di Proclo né in quello di Platone, è narrata nel libro XX dell'*Iliade*. In questo una riunione degli dèi convocata da Zeus rende l'imminente scontro tra Achei e Troiani più articolato, prevedendo l'invito dei numi a partecipare alla battaglia e a schierarsi gli uni contro gli altri. Così gli dèi si pongono accanto agli eroi e lottano o incitano questi alla lotta tra loro. Proclo avanza due ipotesi per spiegare l'allegoria dello scontro tra gli dèi. Nella prima ipotesi la guerra rappresenta la divisione tra le classi di esseri, con riferimento alla diade. La realtà sublunare è infatti costituita, secondo Proclo, da esseri distinti tra loro in quanto appartenenti ad una determinata classe. La divisione non caratterizza il mondo degli dèi, i quali pur essendo distinti tra loro, come le classi del

¹⁶ *Od.* 6.42, 6.46

mondo sublunare sono distinte tra loro, mantengono un'unione di fondo. La guerra fa dunque riferimento alla divisione che avviene ad uno stadio inferiore rispetto a quello in cui si trovano gli dèi. Proclo aggiunge che vi sono dei miti articolati in base a questa concezione, narrati da poeti ispirati diversi da Omero, che con ogni probabilità sono da identificare con figure appartenenti al movimento dell'Orfismo, che hanno sempre parlato di guerra e battaglie tra gli dèi. Egli sostiene che questi poeti tenevano bene a mente i concetti di Uno e Diade come principi dell'universo e in base a questi hanno narrato la lotta dei Titani contro Dioniso e quella dei Giganti contro Zeus. Questi sono rappresentativi delle forze opposte che dominano il cosmo, in particolare Zeus e Dioniso dell'unità e dell'interezza e Titani e Giganti della molteplicità.

Una seconda ipotesi interpretativa proposta da Proclo prevede che la guerra faccia riferimento alla processione degli dèi nell'universo. Interviene qui un concetto importante per la filosofia di Proclo: quello di provvidenza. Mentre nel mondo ipercosmico gli dèi esistono senza una divisione, quando questi compiono la loro processione nel mondo vanno incontro alla frammentazione. Esito della loro processione è l'esercizio della provvidenza verso gli uomini. Poiché gli uomini, appartenenti per natura al mondo della materia, che è intrinsecamente contraddittorio e diviso, non sono in grado di ricevere la provvidenza in modo unitario e senza confusione, le forze divine vanno incontro ad una frammentazione. Poiché la provvidenza divina è unitaria ma gli uomini sono divisi, si ha come risultato che un dio propenda verso il bene di un preciso essere umano, anche se la provvidenza ha come obiettivo generale il bene degli uomini nella loro totalità. Questo tipo di interpretazione sembra particolarmente adatta per i racconti omerici, nei quali si fa esplicito riferimento alla protezione che ogni dio esercita su un singolo eroe, a partire dalla quale nasce la battaglia degli dèi, che è in realtà una battaglia tra gli uomini ai quali vengono in aiuto gli dèi in virtù della loro provvidenza. Un dato importante per l'interpretazione della teomachia in Omero è che Zeus non viene mai coinvolto negli scontri tra gli dèi. Ciò è coerente con il fatto che egli rappresenta la monade creativa, che per definizione è priva di conflitto e divisione. Il conflitto, anche se apparente, può trovarsi infatti solo nei gradi di successione lontani dalla monade e vicini agli esseri viventi. È a causa di questa vicinanza che gli dèi si sentono coinvolti nelle vicende umane e sono portati a schierarsi a favore degli eroi, ed essendo gli eroi appartenenti a due

schieramenti opposti, provocano un'opposizione anche tra gli dèi nella loro classe di successione più lontana dalla monade.

Vi è poi un altro modo con cui, nella lettura di Proclo, Omero esprime la comune natura tra esseri demonici in frammentazione e catena di successione dalla quale provengono. Questo modo si manifesta nell'uso dei nomi, dei numeri e delle forme. I nomi usati per indicare esseri inferiori nella catena di successione sono uguali ai nomi del dio che sta a capo della catena stessa, per cui si parlerà di Ares, Atena, Apollo pur non intendendo gli dèi nella loro forma superiore, ma le entità che per mezzo della processione si sono avvicinate agli esseri umani. Inoltre, è significativo che gli dèi coinvolti nel conflitto siano in numero di undici. Si tratta infatti dello stesso numero usato nel *Fedro* per indicare le schiere che costituiscono l'esercito di Zeus. L'importanza della numerologia è data anche dal fatto che gli dèi che si schierano dalla parte dei vincitori, quindi dei Greci, sono cinque, e costituiscono dunque la forma della pentade, forma che fa riferimento al dispari, alla sfericità e alla capacità di estendersi a tutti i numeri a partire dal centro. Queste caratteristiche, nella concezione neoplatonica, sono appropriate a ciò che è intellettuale, perfetto e deriva dall'Uno, e in questo risiede il motivo della loro vittoria nel conflitto. Gli dèi che si schierano invece dalla parte dei perdenti, dei Troiani, sono in numero di sei e procedono secondo la forma dell'esade, associata con l'equilibrio e con la natura peggiore e per questo causa della loro sconfitta.

Con riferimento ad un'opera appositamente (perduta) di Siriano, il suo maestro, Proclo approfondisce il significato dell'opposizione tra i singoli dèi. Così sull'opposizione tra Poseidone ed Apollo è proiettata l'apparente contrarietà degli universali nel mondo sublunare, che in quanto apparente non si concretizza mai in un vero conflitto, ed infatti i due dèi non sono mai rappresentati combattere propriamente; Era ed Artemide rappresentano la dicotomia tra anime razionali e anime irrazionali, le prime al di sopra del mondo naturale e le seconde specificamente in questo, sono infatti le responsabili rispettivamente della creazione degli esseri superiori e della venuta alla luce di quelli inferiori. L'opposizione di Atena ed Ares rappresenta il duplice aspetto del conflitto che esiste nel mondo: l'uno che avviene secondo la provvidenza intellettuale, presidiato da Atena, e l'altro che avviene secondo la necessità, nella quale rientra l'azione di Ares di rafforzare i poteri fisici degli opposti e portarli al contrasto tra loro. Ermes porta la perfezione alla saggezza e rappresenta l'impulso intellettuale dell'anima, pertanto si

scontra con Leto, che portando la perfezione alle vite è simbolo dell'impulso vitale dell'anima. Infine, Efesto e il fiume Xanto proiettano l'opposizione dei principi primi che si realizza nella creazione dei corpi, nei quali coesistono caldo e secco, rappresentati da Efesto, e freddo e umido, rappresentati dal fiume. La presenza di Afrodite, infine, è dovuta alla necessità che tutte le opposizioni finiscano con la concordia; dunque, a lei si deve l'introduzione dell'affezione tra gli apparenti antagonisti divini.

2. La responsabilità dei mali

Nel secondo libro della *Repubblica*, durante il dialogo tra Socrate e Adimanto sulla validità dei racconti mitici, emerge la necessità che l'epica ritragga la divinità quale essa è veramente. Secondo Socrate una caratteristica essenziale e quindi veritiera del dio è la sua bontà. Attraverso una riflessione approfondita, infatti, egli arriva a concludere che le qualità che contraddistinguono ciò che è buono sono: non essere dannoso, non nuocere, non compiere qualcosa di male, non essere causa di un male, essere utile ed essere promotore di azioni buone. Il dio, essendo buono, deve quindi rispondere a queste qualità e come tale è opportuno che sia rappresentato nella poesia. La responsabilità dei mali deve essere ricercata in qualcosa di altro rispetto alla divinità, infatti, contrariamente a quanto si possa ritenere nell'opinione comune, essa non è causa di ogni cosa, bensì causa solo del bene e non del male. Proprio alla luce di questo assunto, ciò che Omero dice a proposito di Zeus nel XXIV libro dell'*Iliade* risulta contraddittorio e viene quindi etichettato da Socrate come errore (οὐκ ἀποδεκτέον, «non bisogna accettare»). Nel passo del poema oggetto delle critiche del filosofo viene raccontato l'incontro tra Priamo e Achille, durante il quale il vecchio re di Troia supplica l'eroe affinché restituisca il corpo di Ettore. Achille, dopo essere stato mosso alla pietà dal ricordo del proprio padre e di Patroclo, suscitato dalle parole di Priamo, si ricompone e invita Priamo stesso a non rievocare ulteriori dolori. Per non lasciarsi andare al pianto e per non alimentare il lamento di Priamo, dà inizio così ad un discorso dai toni quasi consolatori esprimendo alcune considerazioni generali sulla sofferenza e sui mali. Secondo l'eroe, infatti, il lamento degli uomini è inutile, in quanto gli dèi hanno stabilito che gli uomini debbano condurre una vita piena di affanni e a ciò non vi è alcun rimedio. È quindi necessario accettare questo destino e andare avanti non lasciandosi abbattere dal lamento e dal pianto anche di fronte agli avvenimenti più dolorosi, come quelli rievocati in questo caso nel dialogo tra i due

personaggi. Bisognerebbe anzi gioire se si è stati felici anche per poco tempo, perché ciò significa che Zeus ha permesso l'esistenza di beni nella propria vita, cosa della quale non godono tutti gli esseri umani. Per motivare l'assegnazione di bene e male agli uomini da parte di Zeus Achille ricorre ad un'immagine, che è oggetto di discussione nel testo di Platone e in quello di Proclo. Egli afferma infatti che

δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείται ἐν Διὸς οὔδει

δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων.¹⁷

«due giare sono piantate sulla soglia di Zeus, piene di doni che largisce, l'una di mali, l'altra di beni».

Nel discorso di Achille, dunque, Zeus viene rappresentato come dispensatore di beni e di mali. Il fatto che secondo questa narrazione anche i mali abbiano origine in Zeus, crea un contrasto con la teologia di Platone, motivo per cui il Socrate della *Repubblica* segnala questo passo e non lo ritiene degno di essere accettato. L'episodio può però essere approfondito e con un ampliamento della prospettiva si può dimostrare che Zeus non è responsabile dei mali per come questi vengono intesi dalla filosofia platonica e neoplatonica. I mali a cui fa riferimento Achille, quelli dunque attinti da una delle due giare nell'immagine del mito, sono in particolare la nascita di un figlio destinato a morte precoce per Peleo e la generazione di guerre e conflitti nei propri territori per Priamo. Si tratta dunque di difficoltà provenienti dal mondo esterno che i personaggi devono affrontare nella propria vita. Nella concezione platonica, però, e neoplatonica ciò che viene identificato come male non è tanto la sventura o la vicenda sconveniente che può accadere ad un uomo, quanto piuttosto la disposizione malvagia della sua anima. Il male è qualcosa che nasce dall'interiorità, non dipende da ciò che accade all'esterno nella vita di ognuno. Partendo da questa concezione, che è alla base del suo pensiero, Proclo riconosce che nella realtà è possibile riscontrare una dicotomia tra le tipologie di eventi che possono accadere agli uomini, e cerca di spiegare in che modo si è arrivati a pensare che una delle due tipologie sia identificabile con il male. Secondo Proclo vengono chiamati “male” gli ostacoli alle azioni dell'uomo e le cose che impediscono la realizzazione di una vita semplice, non compromessa da grandi sofferenze. Non per

¹⁷ *Il.* 24.527-528

questo, però, quanto descritto sopra deve essere interpretato come male in senso assoluto; infatti, l'attribuzione anche di ostacoli e difficoltà al percorso degli uomini avviene secondo un principio di giustizia. Il progetto della giustizia non è immediatamente comprensibile per gli uomini e per tale motivo questi hanno iniziato a chiamare male gli eventi che non generano immediatamente bene in senso primario. L'immagine omerica che attribuisce a Zeus anche l'assegnazione di mali ai mortali riassumerebbe dunque la concezione diffusa tra gli uomini per cui le sventure e le difficoltà della vita sono interpretate come male; non avrebbe al contrario la pretesa di attribuire agli dèi il male per come viene inteso nella filosofia platonica. In questo senso, dunque, Proclo vuole salvare l'immagine riportata da Omero dall'accusa di incongruenza con la dottrina platonica, spiegando che rientra nell'uso comune chiamare male ciò che in verità non lo è, proprio in quanto rientra nel volere del dio, nella sua azione creativa e nel destino dell'uomo. Bisogna sempre considerare che il demiurgo, cioè l'organizzatore dell'universo, nei poemi omerici rappresentato come Zeus secondo l'interpretazione di Proclo, invia le anime nella sfera mortale assegnando loro un destino fatto di avvenimenti provenienti dalla colonna del bene, quindi immediatamente positivi, e da quella del male, quindi non immediatamente comprensibili per gli uomini nel loro essere giusti. Nella realizzazione di questa azione il demiurgo è costantemente impegnato nella contemplazione del Bene, in base al quale ricerca la perfezione per coloro ai quali assegna un destino. Proclo aggiunge che quanto affermato da Omero in questo mito non è diverso da ciò che viene affermato da Platone nel X libro delle *Leggi*, nel quale, alla pagina 903, si parla dell'assegnazione del destino a ciascun uomo. Si dice infatti che il dio ha ordinato tutte le cose in modo che ogni piccola parte subisca o operi ciò che le spetta. Anche l'uomo è una parte del disegno del dio e pertanto tende continuamente al tutto e all'essenza di felicità nel tutto. Il turbamento dell'uomo, e quindi la sua interpretazione come male di ciò che è apparentemente sconveniente, dipende dall'ignoranza che ogni cosa avviene per il benessere del tutto e in quanto tale è da concepire come benessere anche per la parte, e quindi per l'uomo stesso.

Inoltre, secondo Proclo vi è una ragione per la scelta di Omero di chiamare “giare” le sorgenti del destino. La parola in greco infatti, *πίθος*, ha un'affinità con il verbo *πείθω*, “persuadere”, e il concetto di persuasione è coinvolto nell'attività del demiurgo. Nel *Timeo*, in particolare all'inizio della seconda parte del discorso di Timeo, alla pagina 48a,

si dice che all'origine della generazione del mondo vi è un atto di persuasione da parte dell'intelletto nei confronti della necessità. Il cosmo è infatti prodotto da una mescolanza di necessità e intelligenza, ma l'intelligenza, prevalendo sulla necessità, la ha persuasa a condurre verso l'ottimo le cose che si generano, dando origine alla creazione del mondo. Non è difficile pensare che un principio analogo intervenga nel momento dell'assegnazione del destino ad ogni uomo, per il quale la necessità ha stabilito che ogni uomo abbia un destino, l'intelligenza la ha persuasa affinché questo sia il migliore. Il riferimento onomatopeico alla persuasione nell'attività di Zeus sarebbe dunque per Proclo un rimando a questo concetto contenuto nel *Timeo*. Una seconda motivazione per il riferimento alla figura della giara potrebbe risiedere secondo Proclo nella caratteristica di spazialità della giara che è in grado di contenere la varietà delle cose create, quindi la varietà dei destini attribuibili all'uomo, e di renderli contestualmente, contenendoli tutti al suo interno, rappresentativi dell'unità di fondo del progetto complessivo del dio. In conclusione, quindi, Proclo dimostra che Platone e la poesia di Omero sono in armonia, in quanto sostengono entrambi che il dio sia responsabile del bene per gli uomini.

Successivamente, Proclo trova una corrispondenza tra la concezione di male testimoniata in Omero e quella cui si fa riferimento in un passo delle *Leggi*. Alla pagina 661d si parla del contrasto tra beni esteriori, intesi come prosperità nella vita e salute, e beni interiori, cioè giustizia e virtù. Lo straniero di Atene afferma che questi beni non possono essere considerati tali per l'uomo ingiusto; sono beni relativamente alla disposizione dell'anima di chi li riceve; infatti, un uomo ingiusto che riceve salute, bellezza e ricchezza resta infelice e conduce una vita miserabile, in quanto questa dipende dalla sua disposizione interiore. Allo stesso modo questo ragionamento si può applicare al racconto di Omero. I mali di cui parla Achille, ai quali fa riferimento per fornire degli esempi di mali contenuti nella metaforica giara, sono, come è già stato illustrato, per Peleo la mancanza di figli e la lontananza dal suo unico figlio e per Priamo la nascita di battaglie e massacri attorno alla sua città. Considerati alla luce delle riflessioni di Proclo e supportati dal discorso dell'Ateniese nelle *Leggi*, questi non sono dei mali finché l'uomo che li riceve è giusto, e possiamo concludere che Peleo e Priamo possano essere considerati uomini virtuosi; pertanto, ciò che è stato loro affidato da Zeus non è un male ma un destino giusto nel contesto della totalità dell'universo organizzato dal dio.

3. La rottura dei giuramenti

Nell'argomentazione contro l'opportunità che i giovani ascoltino determinati miti Socrate tocca poi l'episodio della violazione dei patti da parte dell'eroe Pandaro. Il fatto che secondo il racconto ciò avvenga per istigazione di Zeus ed Atena porta Socrate a dichiarare che passi come questo non sono degni di approvazione: «ma chi osi dire che Pandaro violò i patti giurati per istigazione di Atena e Zeus, non avrà la nostra approvazione» (*Resp.* 379e). La vicenda a cui fa riferimento Socrate è quella narrata nel libro IV dell'*Iliade*, anticipata dagli avvenimenti del libro III. In quest'ultimo Achei e Troiani stabiliscono un accordo, che verrà effettivamente violato nel libro successivo. Su consiglio di Ettore viene decretato che la guerra tra Troiani e Achei può trovare una conclusione nella realizzazione di un duello tra Paride e Menelao, gli unici realmente coinvolti nella motivazione della nascita del conflitto. Chi dei due vincerà il duello avrà diritto di portare a casa Elena, mentre Troiani e Achei sanciranno un'alleanza e manterranno la pace tra loro. Si consuma così il duello tra i due eroi e in seguito a questo Menelao risulta vincitore, anche se questa vittoria non è determinata dall'uccisione di Paride. Quando infatti Paride è sul punto di essere ucciso, Afrodite interviene e lo porta via dallo scontro salvandolo. Il libro si conclude quindi con il riconoscimento della vittoria di Menelao da parte degli eserciti, dunque con la preparazione alla pace da parte di entrambi. Nel libro successivo avviene che gli dèi, in particolare Era ed Atena, non essendo soddisfatti della mancata realizzazione della guerra, cercano dei motivi per farla ricominciare. Era propone a Zeus di inviare Atena tra i Troiani e far loro infrangere i patti di pace con un attacco agli avversari. Atena così si reca presso di loro con le sembianze di un uomo e si rivolge in particolare a Pandaro. Facendo leva sulla gloria e gratitudine che egli riceverebbe da un simile gesto, lo esorta a violare i patti di pace e tirare un dardo su Menelao. Pandaro viene subito persuaso e si arma in modo da colpire Menelao, dando così nuovamente inizio al conflitto. Dunque, dal racconto sembrerebbe che siano stati gli dèi a incitare un uomo all'infrazione del patto, che aveva inoltre un valore sacro in quanto sancito da appositi sacrifici agli dèi. Dal punto di vista di Socrate ciò è problematico perché gli dèi sarebbero responsabili di un gesto malvagio come la rottura di un giuramento da parte di un uomo, quindi il problema della responsabilità dei mali, risolto da Proclo in precedenza, sarebbe ulteriormente aggravato: gli dèi non sarebbero responsabili di mali intesi come sfortuna e avversità nella vita degli uomini, accusa dalla

quale Proclo è riuscito a sollevarli, ma in questo caso sarebbero addirittura responsabili della disposizione malvagia dell'anima di un uomo. Ciò andrebbe in contrasto con quanto viene sostenuto nel *Timeo*, nel quale alla pagina 42d, si dice che il demiurgo ha disposto tutte le anime prima della loro discesa nel mondo del divenire in modo che fossero innocenti dei mali compiuti in seguito. Viene negato dunque l'intervento divino nella disposizione malvagia dell'animo umano. Secondo la narrazione dell'*Iliade*, invece, potrebbe sembrare che l'origine del male nell'anima dell'uomo sia stato istigato proprio da Zeus e quindi disposto da lui dopo la discesa dell'anima nel mondo del divenire. Di fronte al problema così messo in evidenza, Proclo intende dimostrare che il mito è in armonia con la natura degli insegnamenti di Platone. Il pensiero proposto da Proclo e applicabile a questa circostanza è che il male non deriva dalla volontà del dio, ma dal suo obiettivo di realizzare la giustizia. Ciò che in questo passo è identificato come male è il gesto empio di infrangere un patto sacro. Proclo vuole far notare che la realizzazione di questo gesto non è determinata dalla volontà dagli dèi, ma dalla scelta di un uomo dotato di una disposizione d'animo malvagia che non proviene dall'intervento divino, ma che esiste in lui a prescindere da questo. La giustizia, dunque, si può realizzare nel momento in cui la disposizione malvagia dell'anima di Pandaro viene punita, dopo che questa ha trovato l'occasione di manifestarsi.

Il principio della necessità di una punizione per chi coltiva la malvagità nel proprio animo è chiaramente affermato in un passo delle *Leggi*. Alla pagina 715e, libro IV, parlando del discorso che bisognerebbe fare ai coloni una volta fondato uno stato per indirizzarli al rispetto delle leggi, viene affermato che il dio è sempre accompagnato dalla giustizia, la quale è vendicatrice di chi trasgredisce la legge divina. Quest'ultima prescrive che l'uomo sia umile e disciplinato e genera per gli uomini che assumono tale comportamento una vita felice. La trasgressione di questo principio viene identificata con la scelta opposta da parte dell'uomo, che lo porta a far spazio nella propria anima a elementi come l'orgoglio e l'esaltazione per le ricchezze e gli onori.

Applicando il criterio delineato nelle *Leggi* al racconto mitico oggetto di discussione per Socrate, si ottiene che il personaggio di Pandaro aderisce perfettamente alla descrizione del trasgressore della legge divina. Egli, infatti, viene dipinto come stolto (*Il.* 4.104) ed è incline ad essere persuaso dal pensiero della gloria che scaturirebbe dal suo gesto, mostrando quindi un atteggiamento orgoglioso e desideroso di onore. È quindi coerente

con la concezione platonica che alla trasgressione della legge divina, tradotta in disposizione empia del personaggio, corrisponda una conseguenza, in modo che la giustizia divina possa trovare realizzazione. Tale giustizia non si limita alla vicenda del singolo personaggio, ma coinvolge tutto il suo gruppo di appartenenza, ossia lo schieramento dei Troiani. Su questi, per mezzo di Pandaro, si estenderà la responsabilità di aver violato i patti sacri e per questo andranno incontro alla rovina. Un modo di vedere il destino e la giustizia coerente con la prospettiva platonica è esplicitamente testimoniato anche in Omero in occasione di questo episodio, il quale fa pronunciare ad Agamennone una sentenza significativa. Dopo aver preso atto dell'attacco avvenuto ai danni del fratello e dunque della violazione dei patti da parte dei Troiani, il comandante afferma che «il giuramento non resta vano» e che «alla fine pagano caro con la propria testa e con le donne e con i figli» e «verrà il giorno in cui dovrà perire la sacra Ilio, [...] Zeus Cronide stenderà di sua mano su tutti l'egida oscura, sdegnato da questo raggiro» (*Il.* 4.158-168). Inoltre, nel momento stesso in cui erano stati pronunciati i giuramenti e si era consumato il sacrificio, versando a terra il vino nel gesto previsto dal rituale di preghiera, Troiani e Achei chiedevano a Zeus «a quelli di noi che per primi ai patti facessero offesa, così come questo vino, scorresse a terra il cervello, il loro e quello dei figli» (*Il.* 3.299). Proclo dimostra che vi è coerenza, dunque, tra il pensiero di Platone, espresso in questo caso nelle *Leggi*, e la mentalità che sta alla base del racconto mitico. Sembra che entrambi i racconti obbediscano allo stesso sistema di leggi divine.

Per giustificare ulteriormente il ruolo degli dèi nel compimento di un gesto empio da parte di un uomo, Proclo ragiona sul fatto che Atena non sia la responsabile della nascita del male nell'anima di Pandaro. Non è stata la dea a rendere empio e ingiusto Pandaro, ma ponendolo di fronte ad una scelta ha fatto in modo che egli realizzasse le azioni per le quali era predisposto autonomamente, prima di qualunque intervento divino. La dea, infatti, si reca presso di lui ed avanza una proposta: «mi daresti ascolto in una cosa, valoroso figlio di Licaone?» (*Il.* IV.93), che non ha alcuna pretesa di essere un ordine o un obbligo divino. Proclo ricollega il concetto dell'anima posta di fronte ad una scelta al racconto del mito di Er, nel X libro della *Repubblica*, nel quale si narra che l'anima, posta di fronte alle diverse possibilità di vita, seleziona attivamente quella più congeniale alla propria natura. Criterio di questa scelta è esclusivamente la virtù maturata dall'anima nel corso dei suoi cicli di vita sulla terra e la divinità “è innocente” (*Resp.* 617e) relativamente

alla realizzazione di questo progetto. È possibile instaurare un parallelismo tra l'araldo degli dèi che dispone le diverse vite di fronte alle anime nel mito di Er e Atena che offre la possibilità di rompere il giuramento a Pandaro. Come, nel racconto mitico, avviene che la prima anima sorteggiata sceglie la vita segnata dalla tirannide, proposta dal messaggero ma in nessun modo consigliata da lui o dagli dèi, Pandaro allo stesso modo sceglie di perseguire l'onore e la gloria anche a costo della sua integrità morale. Possiamo immaginare, proiettando la narrazione mitica di Platone su quella di Omero, che quando l'anima di Pandaro si è trovata nella situazione descritta da Er nel mito, egli abbia scelto una vita intera di stoltezza. Dietro la sua successiva scelta di compiere un gesto empio si manifesterebbe tutto il suo sistema di pensiero dominato dalla mancanza di virtù e determinata dalla scelta primordiale della sua anima, per la quale nessuno al di fuori di sé stesso, né l'araldo del mito di Er, né Zeus, né Atena, è responsabile.

4. Temi e la discordia

«Non avrà la nostra approvazione nemmeno se attribuirà la discordia e il giudizio delle dee a Temi e a Zeus», così continua l'invettiva della *Repubblica* contro gli episodi del mito da condannare secondo Socrate. Platone si riferisce nuovamente al libro XX dell'*Iliade*, nel quale è Temi su ordine di Zeus a convocare gli dèi a consiglio. Dalla riunione nascerà poi la così detta battaglia degli dèi, che vedrà questi schierarsi l'uno contro l'altro a favore dei diversi eroi. Il fatto che Temi sia la dea rappresentativa della legge divina potrebbe aver fatto ricollegare a Platone lo scontro tra gli dèi, episodio che egli non approva, ad una causa superiore, creando un'incongruenza per il suo sistema teologico. La causa di un comportamento apparentemente non idoneo a delle divinità sembra essere ricondotto ad un principio sacro e fondamentale per la realtà, quello della legge divina, che viene in questo modo svilito e privato del suo carattere benefico. Proclo, nel tentativo di salvataggio di questo episodio, approfitta del nuovo riferimento alla battaglia degli dèi per far notare che il coinvolgimento di Temi avviene in una circostanza particolare. Zeus nel corso del poema si rivolge in due occasioni agli dèi per dare indicazioni relative al loro coinvolgimento nella battaglia, e solo in una di queste è presente il riferimento a Temi, legge divina. Secondo Proclo la presenza o l'assenza di Temi nei discorsi di Zeus possono assumere un significato allegorico. Proclo non dichiara esplicitamente quali siano i discorsi presenti nei poemi omerici che supportano la sua argomentazione, ma è possibile individuarlo dai suoi riferimenti. Il primo discorso di

Zeus è narrato nell'VIII libro dell'*Iliade* e vede il padre degli dèi convocare l'assemblea dei suoi simili per vietare loro di intervenire nella guerra, con toni aspri e minacciosi. Il secondo episodio è quello del libro XX, nel quale gli dèi vengono convocati e chiamati invece a prendere parte alla battaglia intervenendo a favore degli eroi sui quali esercitano la provvidenza, ed è questo secondo caso che prevede l'intervento di Temi. Il presupposto teologico dal quale prende le mosse Proclo è quello per cui Zeus è rappresentativo della monade, nella quale è contenuta la molteplicità degli dèi dell'universo. In quanto monade egli ha la facoltà di estrarre da sé tutti gli dèi, così come di provocarne il ritorno in sé stesso. I due discorsi sarebbero dunque esplicativi delle due funzioni del demiurgo: il primo, che invita gli dèi a non schierarsi tra gli uomini, quindi a non dividersi, corrisponde all'azione del demiurgo di rendere partecipi gli dèi della sua purezza indivisibile e di un potere opposto a quello divisivo che domina il mondo; il secondo, con il quale al contrario gli dèi sono invitati ad intervenire nella guerra in modo da proteggere gli eroi da loro favoriti, vede il demiurgo dirigere gli dèi verso la provvidenza nei confronti degli esseri inferiori e dividerli secondo le loro separate processioni. In questo modo ognuno di loro può comportarsi secondo le specifiche qualità che possiede e può esercitarle sugli individui che rientrano nell'esercizio della propria provvidenza. Il fatto che Temi abbia un ruolo proprio nell'ambito di questo secondo discorso è significativo secondo Proclo in quanto assicura che la divisione degli dèi e l'azione provvidenziale avvengono secondo la volontà del demiurgo e sempre secondo la legge divina. Non si tratta dunque di una vera divisione, ma di uno dei modi nei quali si realizza la partecipazione degli dèi alla monade. I discorsi di Zeus possono poi, secondo Proclo, essere confrontati con un discorso del *Timeo*, nel quale il demiurgo raduna in sé la molteplicità degli dèi e in seguito li esorta a trasmettere ai mortali una forma di provvidenza (*Tim.* 41a-d). Secondo Proclo il discorso di Timeo e i discorsi di Zeus sono equivalenti, proprio grazie alla presenza di Temi. Temi, la legge, che è madre di Dike, giustizia, non è promotrice della discordia tra gli dèi, come evidentemente vuole sostenere Platone, ma è una presenza grazie alla quale viene ricordato che l'azione degli dèi, anche quando prevede una apparente divisione tra gli stessi, avviene sempre secondo la giustizia e non prevede mai una profonda separazione. Proprio grazie alla presenza di Temi siamo portati a tenere a mente che la separazione degli dèi in battaglia è solo apparente, visto anche che il corso della

narrazione provoca un allontanamento di questo episodio dal discorso in cui Zeus promuove l'unità tra gli dèi, che avviene qualche libro prima nel poema omerico.

5. Il giudizio di Paride

Il problema seguente nella trattazione di Proclo, non riguarda un tema esplicitamente citato nella *Repubblica*, né un episodio narrato nell'*Iliade* o nell'*Odissea*, ma si tratta di un racconto universalmente noto anche ai tempi di Proclo. È l'episodio del così detto giudizio di Paride, secondo il quale Zeus affida a Paride il compito di designare la dea più bella tra Era, Afrodite e Atena, dopo che Eris, dea della discordia, ha gettato in mezzo a loro la mela d'oro con su scritto «alla più bella». Dato che nella *Repubblica* si fa riferimento alla discordia e la si attribuisce a Temi, con allusione al già affrontato episodio della battaglia degli dèi, e a Zeus, Proclo coglie l'occasione per dare la sua interpretazione dell'episodio del giudizio di Paride e della discordia delle dee, per dimostrare che anche in questo caso gli dèi non sono imputabili dell'accusa di aver generato discordia. Secondo Proclo non è plausibile che ci fosse un reale contrasto tra le dee di fronte al desiderio della supremazia per la propria bellezza. Le figure delle tre dee alluderebbero a qualcosa di diverso, qualcosa che trova il suo profondo significato nella considerazione del concetto di anima. La scelta di Paride andrebbe interpretata come una scelta dell'anima tra i diversi tipi di vita, scelta che è supervisionata dalle dee, ognuna delle quali è associata ad un tipo di vita. Il riferimento a figure divine come rappresentanti di un modo di vivere è presente anche nel *Fedro*. Nella sezione in cui si espone il mito della pariglia alata (252e), si descrive il comportamento dei cavalli e dell'auriga, cioè delle diverse componenti dell'anima, nel momento in cui l'anima si avvicina alla dinamica dell'innamoramento. Il mito narra di un tempo precedente alla caduta dell'anima nel mondo, nel quale le anime mortali volavano in cielo al seguito di quelle immortali, rappresentate dai carri alati guidati dagli dèi. Tra le due schiere di carri è poi avvenuta una separazione, dovuta alla perdita delle ali da parte dei carri dei mortali, ma le anime alla guida dei carri caduti hanno mantenuto nella loro vita terrestre il ricordo del tempo in cui erano seguaci di un dio nel viaggio celeste. È in base a questo ricordo che scelgono l'oggetto del proprio amore e cercano di rendere l'amato un simulacro del dio dei quali erano un tempo seguaci. Così chi era al seguito di Zeus cerca che il proprio amato sia uno affine a Zeus nell'anima, sia dunque amante della sapienza e adatto al comando. Allo stesso modo quelli che sono stati al seguito di Era cercano un giovane regale. Seguendo le orme del dio ogni mortale cerca

che il proprio ragazzo sia di natura corrispondente a questo ed egli stesso lo imita e conduce l'amato a imitarlo, scegliendo così una vita determinata dalla divinità della quale erano al seguito. Anche se nel *Fedro* non si delineano esplicitamente le caratteristiche della vita secondo Afrodite, Atena ed Era, è possibile secondo Proclo applicare questo sistema di giudizio e di riferimento alla divinità alla scelta di Paride. Paride nella scelta tra le tre dee non sarebbe dunque chiamato a scegliere la più bella in senso letterale, ma a scegliere quale tipo di vita sia più adatta a lui, in base presumibilmente a cosa la sua anima era abituata a seguire nella vita celeste. Il suo processo di giudizio lo porta a optare per Afrodite, quindi una vita erotica, legata alla bellezza del mondo delle apparenze. Non c'è dunque un vero conflitto tra le dee e nessuna discordia è seminata tra loro, ma queste si prestano semplicemente a rappresentare una disposizione dell'anima umana. Il presupposto di Socrate per cui questo episodio andrebbe condannato è dunque smentito e questo permette anzi una lettura allegorica che allude alla vita dell'anima al di là della materia. Proclo aggiunge che la vita scelta da Paride esaurisce solo in parte il ruolo di Afrodite nella vita umana. Egli si preoccupa di non far passare il messaggio che seguire Afrodite, quindi una dea dell'Olimpo, significhi dedicare la propria vita alla ricerca del piacere apparente. Ciò che Paride segue viene legato ad Afrodite e rappresentato da lei, ma è in realtà la degradazione demonica di ciò che Afrodite rappresenterebbe. Una vita erotica che segue Afrodite nella sua forma più alta prevede il dominio dell'intelligenza e della saggezza, e attraverso queste la contemplazione da parte dell'anima della bellezza in sé. La vita prospettata da Paride invece, per la quale si può dire che l'anima sia seguace dei demoni della schiera di Afrodite, e non della dea stessa, prevede il perseguimento della vita erotica attraverso le passioni, non riuscendo a tendere alla vera bellezza oltre la bellezza dei sensi. Proclo vuole quindi preservare l'immagine di Afrodite dalla possibilità che questa possa portare a condurre a una vita superficiale e legata alla materia, e vuole far ricadere la responsabilità di ciò esclusivamente sull'uomo, in questo caso Paride, incapace di seguire il divino oltre l'apparenza.

6. La trasformazione degli dèi

Dopo aver stabilito che il primo principio di legge (*τύπος* è traccia, dunque norma) riguardo agli dèi è che la divinità è responsabile solo del bene, Socrate muove una nuova provocazione per avanzare quello che per lui sarà il secondo principio: è possibile che la

divinità esca dalla sua forma naturale e muti apparenza, trasformandosi in qualcos'altro o mostrando un'immagine fallace di sé? Secondo Socrate ciò non è possibile per due motivi, che confutano rispettivamente le cause per cui il cambiamento si genererebbe. Infatti, Socrate stabilisce che il cambiamento può avvenire o per una causa interna o può essere provocato da un fattore esterno. Per quanto riguarda il cambiamento provocato da un fattore esterno, la condizione della divinità viene paragonata a quella di un corpo sano o di una pianta vigorosa. Queste non soffrono rispettivamente per le fatiche e per il calore del sole o i venti e altri accidenti simili, poiché detengono una stabilità intrinseca che non li rende sensibili all'intervento esterno. La divinità, godendo di uno statuto di perfezione, a maggior ragione non è soggetta all'influenza di alcun fattore esterno, non può quindi essere mutata per opera di qualcos'altro. Per concludere, ogni cosa che si trova in buone condizioni, come anche l'anima coraggiosa e saggia o gli oggetti ben fatti, è poco esposta al mutamento per un intervento esterno. Ciò che è perfetto ne è completamente escluso. Per quanto riguarda il mutamento generato da cause interne, Socrate e Adimanto ragionano sul fatto che poiché la divinità si trova in uno stato di perfezione, il cambiamento comporterebbe necessariamente un passaggio ad uno stato diverso da quello di perfezione, dunque ad un peggioramento. Infatti, che questa manchi di virtù o di bellezza; pertanto, non potrebbe compiere un mutamento che la porterebbe. Dato che la divinità possiede virtù e bellezza al massimo grado, non avrebbe motivo di voler cambiare spontaneamente in peggio; dunque, è impossibile ammettere anche il cambiamento autonomo per la divinità. Avendo concluso che per la divinità non è concepibile alcun tipo di cambiamento, Socrate non si spiega come mai i poeti rappresentino gli dèi nell'atto di cambiare forma assumendo un aspetto umano o perché ad alcuni esseri divini, come Proteo e Teti, vengano attribuiti dei processi di metamorfosi. Platone cita l'episodio del XVII libro dell'*Odissea*, nel quale avviene l'incontro di Odisseo, nei panni di un mendicante, con i proci. Uno di loro, dopo aver dato una risposta sgradevole alla provocazione di Odisseo, viene redarguito da un altro, che lo mette in guardia sulla possibilità che dietro l'apparenza di un mendicante possa in realtà celarsi anche un dio. Infatti, spesso

καί τε θεοὶ ξείνοισιν εἰκότες ἄλλοδαποῖσι,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόληας,

ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.¹⁸

«Gli dèi simili a ospiti di altre contrade, sotto tutte le forme girano per le città, per vedere i soprusi e i retti costumi degli uomini».

Per quanto riguarda il riferimento a Proteo, anche se il passo non è esplicitamente citato da Platone, questo si potrebbe ricondurre al IV libro dell'*Odissea*, nel quale Menelao racconta a Telemaco la sua avventura sull'isola di Faro. Durante il soggiorno Menelao ha avuto modo di incontrare Proteo, il vecchio del mare servo di Poseidone che vive in territorio egiziano, e di chiedere a lui indicazioni sulla strada per il ritorno e informazioni sul resto dei suoi compagni Greci. Dopo aver risposto ai suoi dubbi esprimendo la sua profezia, Proteo comunica a Menelao anche le condizioni di Odisseo, che è vivo ma in difficoltà riguardo al suo ritorno a casa. In questo risiede il motivo del racconto, poiché Telemaco era giunto in visita con lo scopo di ottenere questa informazione. Così, nel raccontare la sua interazione con Proteo, Menelao fa riferimento alla metamorfosi del dio. Prima di ottenere un dialogo con lui, ha dovuto infatti tendergli un inganno e catturarlo, ed egli ha cercato di sfuggirvi assumendo la forma di diversi elementi. Il primo riferimento alla metamorfosi avviene prima dell'incontro con le parole di Eidotea, la dea figlia di Proteo che, volendo aiutare Menelao, gli fornisce le informazioni per permettergli di dialogare con il vecchio del mare. Eidotea mette in guardia Menelao sul fatto che il vecchio

πάντα δὲ γινόμενος πειρήσεται, ὅσσ' ἐπὶ γαῖαν

ἔρπετὰ γίνονται, καὶ ὕδωρ καὶ θεσπιδαῆς πῦρ:¹⁹

«tenterà di divenire ogni cosa che in terra si muove, e acqua e fuoco che prodigioso fiammeggia». Successivamente, nel racconto dell'effettivo agguato a Proteo da parte di Menelao e dei compagni, si racconta che

[...] οὐδ' ὁ γέρων δολίης ἐπελήθετο τέχνης,

ἀλλ' ἥ τοι πρότιστα λέων γένετ' ἠυγένειος,

αὐτὰρ ἔπειτα δράκων καὶ πάρδαλις ἡδὲ μέγας σῦς:

¹⁸ *Od.* 17.485-487

⁵ *Od.* 4.417-418

γίγνεται δ' ὕγρὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον:²⁰

«il vecchio non scordò la sua arte ingannevole, prima di tutto divenne chiomato leone, e poi serpente e pantera e immane cinghiale; liquida acqua si fece poi, albero d'alto fogliame».

La trasformazione di Teti non è invece raccontata nei poemi omerici; quindi, possiamo immaginare che il riferimento di Platone sia a un mito raccontato da una fonte che non conosciamo o che si riferisca alla *Nemea* 4 di Pindaro, nella quale si accenna ad una trasformazione di Teti in fuoco e in leone. Socrate cita inoltre, come esempi di storie in cui è presente la trasformazione degli dèi, la tragedia e alcune storie popolari usate per incutere timore nei bambini, ma questi argomenti non vengono affrontati dalla trattazione di Proclo. Egli approfondisce infatti solo gli esempi tratti dall'*Odissea* cercando di affermare che anche ciò che dice Omero è ispirato. Nell'obiezione mossa al primo degli esempi citati da Socrate, Proclo si sofferma sul tipo di personaggio che pronuncia la frase relativa alla trasformazione degli dèi. È infatti uno dei proci ad attribuire questa capacità agli dèi, quindi un personaggio qualificato negativamente, alle cui parole il lettore non è chiamato a dare fiducia. Proclo afferma infatti che, come nei dialoghi platonici avviene che la verità sia tramandata per bocca di Socrate o di altri autorevoli personaggi, e non di Callicle o Trasimaco, allo stesso modo è improbabile che nei suoi poemi Omero scelga personaggi come i proci per affermare una importante verità relativa agli dèi. Proclo però vuole giustificare in ogni caso quanto detto nell'*Odissea*, affermando che anche se quelle parole fossero state pronunciate da Odisseo, e quindi fossero state autorevoli e portatrici di verità, ciò non avrebbe rappresentato un problema, in quanto il riferimento alla trasformazione degli dèi è supportato dalla presenza di altre fonti ispirate che sembrano attribuire il cambiamento di aspetto agli dèi. Si tratta di testi sacri relativi alle iniziazioni e ai misteri. In particolare, un frammento degli *Oracoli Caldaici* nel quale le parole sono attribuite a Ecate, fa delle previsioni sulle immagini che possono apparire dopo che si è invocata la divinità, attraverso un elenco delle stesse. Queste sono: una fiamma a forma di bambino che guizza per l'aria, un fuoco senza forma che emana una voce, luce abbondante che gira rumorosamente attorno a terra, un cavallo luminosissimo, un ragazzo trasportato dal dorso di un cavallo o tra le fiamme o coperto di oro o nudo, o anche in

²⁰ *Od.* 4.455-458

piedi sul suo cavallo mentre scaglia una freccia. Proclo fa notare che queste immagini non descrivono tanto la metamorfosi della divinità, piuttosto dimostrano diversi modi di partecipazione a questa da parte di chi si pone alla ricerca del divino. È infatti chi contempla il dio a percepire come molteplice ciò che in questo è unitario. Mentre il dio resta unico, chi lo contempla lo coglie con le diverse parti di sé e per questo può accadere che riceva immagini di volta in volta diverse. L'essere umano, infatti, per partecipare del dio si serve dei propri mezzi, che sono: intelletto, anima, immaginazione, sensazione. Ad ognuna di queste corrisponde una diversa modalità di percezione del dio, traducibile in una diversa immagine. La trasformazione è dunque un processo interno al soggetto e non costitutivo della natura della divinità.

Proclo presenta un'altra modalità secondo la quale la poesia descrive la trasformazione della divinità. In questo caso il presupposto teologico non è tanto l'unità del dio percepita come molteplice dall'essere umano, ma viene in qualche modo introdotto un concetto di molteplicità intrinseco all'essere divino. Questo, nonostante sia profondamente unitario, contiene in sé una molteplicità di poteri e ha la possibilità di mostrarne ora l'uno ora l'altro offrendo diversi spettacoli all'essere che contempla. Nel caso di Proteo, bisogna intanto chiarire che egli non è un essere divino al massimo grado, ma un elemento della successione di Poseidone dotato di immortalità e non abbassato al livello demonico, quanto piuttosto stabile nello stato di essere angelico. In virtù di questo, egli possiede dei poteri e contiene in sé le forme di tutte le cose che divengono. Alla processione cui appartiene, si aggiungono anche la figlia Eidotea, presente nel racconto omerico, e una serie di altre anime, che Omero rappresenta come foche. Al vecchio del mare appartengono infatti questi animali e tra le sue azioni abituali, nella quali si dovrà inserire il piano di Menelao volto a tendergli l'inganno, vi è quella di contare le foche che egli detiene. Secondo Proclo questo gesto, che si ripete quotidianamente come un'azione che non ha mai una fine, alluderebbe al numero infinito di anime eterne che nascono e muoiono continuamente nel flusso della vita. Questo dettaglio conferirebbe un'ulteriore aura di divinità alla figura di Proteo, inserendo il racconto della sua trasformazione in un contesto mistico, in modo che non si possa pensare questa come un inganno da respingere, ma come qualcosa da interpretare tenendo presente delle caratteristiche attribuibili agli esseri divini. Le trasformazioni di Proteo nascono dunque dal modo in cui egli viene percepito dall'essere che osserva, ma sono dovute a una molteplicità che esiste

contemporaneamente all'unità nell'essenza del dio. A causa delle caratteristiche della comprensione umana, che può essere solo parziale, l'essere che contempla il dio vede in momenti separati ciò che il dio contiene in sé costantemente e contemporaneamente. Ecco perché la trasformazione di Proteo può essere spiegata in modo coerente con la concezione divina neoplatonica.

Proclo aggiunge infine una terza spiegazione, che ammette la reale trasformazione della divinità in un ente diverso da sé. Ciò è possibile se si immagina l'essere divino nella sua processione dai livelli più alti dell'essere a quelli più bassi, nei quali è effettivamente possibile la presenza di entità molteplici riconducibili al dio, come se fossero versioni della stessa divinità che variano in base al livello di esistenza in cui si collocano. La trattazione di Proclo è ampliata dalla presentazione di tre diversi tipi di apparizione degli dèi, alle quali sono ricollegati episodi dei poemi omerici, non oggetto di discussione in Platone, ma introdotti da Proclo per dimostrare la validità delle sue teorie. Il primo tipo di apparizione del dio avviene ad un livello divino e consiste in una epifania durante la quale egli non assume alcuna forma, ma si manifesta esclusivamente con la sua presenza. Si tratta di quanto avviene nell'apparizione di Atena ad Achille, per la quale Proclo non fa riferimento ad un preciso passo dell'*Iliade*, ma che potrebbe essere ricondotto all'episodio del I libro nel quale Atena appare ad Achille e lo ferma dal colpire Agamennone con la spada durante un litigio tra i due. Che si tratti di questo episodio è confermato dal dettaglio che Proclo fornisce e nel quale si colloca la chiave di lettura per comprendere il riferimento teologico di Proclo. Nell'episodio, infatti, è raccontato che Atena appare ad Achille e solamente a lui, in quanto è l'unico in grado di vederla:

στῆ δ' ὀπιθεν, ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλεΐωνα

οἷφ φαινομένη: τῶν δ' ἄλλων οὐ τις ὀρᾷτο:²¹

«gli stette alle spalle, afferrò il Pelide per la chioma bionda, a lui solo mostrandosi; degli altri nessuno vedeva». Per Proclo, questo dettaglio costituisce la conferma che la manifestazione avviene secondo la modalità divina; questa modalità prevede infatti una manifestazione che non coinvolge i sensi fisici, ma che arriva direttamente all'anima facendo sentire la propria presenza. Se infatti la dea si fosse manifestata apparendo

²¹ *Il.* 1.197-198

realmente, tutto il resto dell'esercito sarebbe stato in grado di vederla, invece si presenta in modo divino esclusivamente ad Achille, pertanto egli è l'unico a sentire la sua presenza, talmente forte da percepire anche che i suoi capelli vengano afferrati dalla dea. Un secondo tipo di apparizione identificato da Proclo è quello dell'apparizione angelica. Relativamente a questa, gli dèi appaiono assumendo forme universali, ovvero non caratterizzate nella loro specificità. Ad esempio, una di queste forme è la forma umana, non definita dall'essere maschile o femminile, per questo dunque classificabile come universale. È ciò che succede quando Atena e Poseidone appaiono ad Achille in forma umana, non specificata in maschile o femminile, nel XXI libro dell'*Iliade*, quando vogliono rassicurarlo sul fatto che il suo destino non è quello di perire a causa di un travolgimento da parte del fiume. Infine, l'ultimo tipo di apparizione è quella demonica, nella quale gli dèi si manifestano assumendo forme di individui o strane creature che si trovano negli ultimi livelli della loro catena di successione. In questo modo avviene che Atena nel II e III libro dell'*Odissea* prenda le sembianze di Mentore, quindi di un essere umano specifico e non "universale", ed Hermes e Apollo vengono paragonati rispettivamente ad un gabbiano e ad un falco, come se la similitudine esprimesse l'appartenenza di queste creature alla processione dei rispettivi dèi. È in base a questo tipo di trasformazione che sono ammesse le metamorfosi di Proteo e le metamorfosi degli dèi in forma umana, le quali non vogliono rappresentare un cambiamento totale della divinità, ma o un modo in cui questa può essere percepita o un modo in cui questa può effettivamente cambiare procedendo nella propria catena di successione mantenendosi unitaria nella sua più profonda essenza.

7. Il sogno di Agamennone

Dopo aver concluso attraverso la precedente esposizione che la divinità non è mutevole e non inganna dando immagini false di sé, Socrate e Adimanto definiscono un secondo principio da seguire quando si parla degli dèi: gli dèi non ingannano gli uomini né con le parole né con i fatti. Se tra i mortali è ammessa l'esistenza dell'inganno e ne viene riconosciuta l'utilità in determinati casi, nel mondo degli dèi ciò non si verifica in quanto le motivazioni che portano i mortali a mentire mancano nel sistema di pensiero degli dèi. Secondo Socrate queste motivazioni sono: la pazzia o la stoltezza di un amico o di un nemico e l'ignoranza del passato. Gli uomini, infatti, possono servirsi della menzogna nel

caso in cui gli amici siano indotti ad una cattiva azione dalla pazzia o i nemici siano indotti alla stessa dalla stoltezza, in modo da distoglierli dai loro propositi, o ancora nel caso in cui volendo ricostruire il passato che ignorano, inventano storie verosimili, poiché non conoscono la verità sui fatti antichi. Avendo stabilito queste come ragioni per l'elaborazione di una menzogna da parte degli esseri umani, Socrate smentisce la possibilità che questa esista tra gli dèi, perché le ragioni che sarebbero alla base di questa vengono meno. Gli dèi, infatti, non ignorano il passato, pertanto non cercano di ricostruirlo ricorrendo alla menzogna, né hanno amici pazzi o stolti che è necessario distogliere dalle loro cattive azioni perché nessun pazzo o stolto è amico degli dèi. Dopo aver confutato alla base le motivazioni che potrebbero portare la divinità a mentire, Socrate conclude l'argomentazione esprimendo una conseguenza più specifica del principio delineato: la divinità non inganna neanche attraverso i discorsi e segni inviati durante la veglia o il sonno. Il riferimento di Socrate si ricollega ad un episodio dell'*Iliade* nel quale si narra dell'invio di un sogno ad Agamennone da parte di Zeus. Il racconto appare problematico se letto alla luce dei principi teologici da poco affermati, poiché si fa riferimento alla volontà di Zeus di ingannare Agamennone attraverso un sogno. Socrate afferma di non poter accettare questo passo omerico e di non poter permettere che i maestri incaricati di istruire i giovani facciano uso di racconti come questo, in apparente contrasto col modo di concepire gli dèi caratteristico della filosofia platonica. L'episodio citato da Socrate si trova nel II libro dell'*Iliade* e racconta che Zeus, volendo conferire onore ad Achille dopo che questo ha subito le conseguenze del comportamento avido di Agamennone, invia un sogno ad Agamennone in modo che questi prepari l'esercito ad una battaglia con i Troiani, facendogli intendere che la vittoria degli Achei è favorita dagli dèi. L'inganno si realizza poiché gli dèi non hanno in alcun modo stabilito la vittoria degli Achei; quindi, questa battaglia porterà alla loro sconfitta, che verrà successivamente narrata nel corso dell'VIII libro. Il fatto che il sogno contenga una menzogna è per di più testimoniato dall'appellativo che Zeus stesso rivolge al sogno, chiamandolo «sogno ingannatore». Si narra infatti che:

ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή

πέμψαι ἐπ' Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι οὐλον ὄνειρον:

καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα:

‘βάσκ’ ἴθι οὐλε ὄνειρε θαῶς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν²²

«Gli sembrò dunque nell’animo la decisione migliore mandare presso l’Atride Agamennone il sogno ingannatore, e gli rivolgeva sollevando la voce parole che volano: “va’ lì, sogno ingannatore, dalle navi veloci degli Achei”».

Dunque, lo stesso Zeus si rivolge al sogno personificato sottolineando la sua caratteristica di essere portatore di inganno. Ad una lettura superficiale sembrerebbe effettivamente che la volontà di Zeus sia quella di ingannare l’eroe, e il rifiuto di approvazione dell’episodio da parte di Socrate sarebbe così pienamente motivato. L’intervento di Proclo, che si realizza attraverso il commento a questo passo della *Repubblica* e al relativo passo omerico, è volto a fornire una interpretazione più articolata che permette di inserire il racconto in un sistema di valori più esteso, in modo da sollevare la figura di Zeus dall’accusa di essere stata esclusivamente ingannevole. Per prima cosa, Proclo concorda sul fatto che se i sogni vengono da Zeus, come fa notare afferma anche Achille nel I libro dell’*Iliade*, è molto strano che il sogno di Agamennone sia ingannevole, e si tratterebbe di un caso unico tra tutti i sogni mandati agli uomini. Prosegue dunque con l’illustrazione delle diverse modalità di interpretazione in grado di risolvere questa incongruenza. Il primo modo è sostenuto da «alcuni interpreti», per i quali Kroll rimanda all’opera di Macrobio, i quali affermano che la menzogna nasce nell’immaginazione di Agamennone ed è dovuta ad un fraintendimento delle parole del sogno. L’indicazione di Zeus attraverso il sogno sarebbe stata quella di svegliare l’intero esercito e impiegarlo per attaccare il nemico, come indica l’avverbio *πανσυδίη*, contenuto nelle parole del dio. L’avverbio si riferisce all’azione di svegliare l’esercito e può essere interpretato come “in tutta fretta” o anche “con tutta la forza”, intendendo, secondo gli interpreti citati da Proclo, l’esercito in tutte le sue componenti. Agamennone si sarebbe invece limitato a svegliare e armare una parte dell’esercito, non preoccupandosi di coinvolgere quella in cui rientrava Achille, il quale a causa del torto subito da Agamennone si rifiutava in quel momento di combattere. La sconfitta di Agamennone si sarebbe verificata perché Agamennone non avrebbe eseguito correttamente l’ordine di Zeus, poiché infatti con la presenza di Achille e del resto dei soldati gli Achei avrebbero avuto la meglio. Questa interpretazione rispetta il principio teologico illustrato nella *Repubblica*, facendo ricadere la responsabilità

²² Il. 2.5-8

dell'errore su Agamennone e non attribuendo a Zeus la volontà di ingannarlo, ma risulta poco fedele alla storia raccontata nel poema omerico. Come si è visto, infatti, è proprio Zeus ad affermare di voler mandare ad Agamennone il sogno ingannatore con l'obiettivo di esercitare una sorta di vendetta per i danni compiuti nei confronti di Achille. Bisognerebbe credere che il sogno venga chiamato ingannatore non perché rispecchi la volontà di Zeus, quanto perché indicherebbe le conseguenze alle quali porterà, provocando il fraintendimento in Agamennone. Chiamando il sogno "ingannatore" il dio non esprime dunque la sua volontà di ingannare, ma esprime la previsione dell'effetto che il sogno scaturirà. È difficile però pensare che con "sogno ingannatore" si intenda un sogno veritiero che il dio sa già verrà frainteso dal personaggio e inoltre l'intervento di Zeus e l'espressione della sua volontà passerebbero in secondo piano. Una seconda possibilità di spiegazione, invece, è basata proprio sull'esercizio della volontà del dio e vuole mettere in risalto l'intervento divino nella vicenda. Proclo riconduce questa interpretazione al suo maestro Siriano, che introduce nell'episodio il principio della provvidenza divina. La volontà di Zeus sarebbe quella di provocare la sconfitta degli Achei e di ricondurre questa all'assenza di Achille, in modo da rendere chiaro ad Agamennone che in assenza dell'eroe tutto l'esercito riscontra una maggiore difficoltà. Con questo riconoscimento da parte di Agamennone e di tutto l'esercito, il rispetto per l'onore di Achille, venuto meno con la sottrazione di Briseide, suo bottino di guerra, da parte di Agamennone, sarebbe ripristinato ed il gesto oltraggioso del comandante dell'esercito incontrerebbe una conseguenza. La provvidenza divina prevede infatti che l'azione ingiusta abbia una conseguenza negativa per chi la compie ed in questo modo il sogno sarebbe stato un mezzo per permettere a questa legge di realizzarsi. La responsabilità dell'inganno non risiede dunque nel fraintendimento di Agamennone, quanto nella realizzazione della provvidenza, alla quale la volontà divina è finalizzata. Se Achille avesse partecipato alla battaglia, gli Achei avrebbero vinto ma non avrebbero pagato per l'ingiustizia compiuta verso Achille; in questo senso Proclo sostiene che la sconfitta avviene per il bene degli sconfitti, affinché Agamennone capisca il proprio errore e possa rimediare rendendosi migliore relativamente alla sua virtù. Il fatto che per realizzare questo sistema di giustizia Zeus si sia servito di un sogno ingannatore passa in secondo piano e può essere giustificato con una spiegazione ben precisa. Per spiegare questa incongruenza Proclo approfondisce il rapporto tra i concetti di bene e verità. Questi

si trovano sempre a coincidere nel sistema di pensiero degli dèi, ma non nel mondo dei mortali, il quale è soggetto per natura alla frammentazione e porta ciò che è unito negli dèi ad essere percepito come diviso dagli uomini. Quando accade che bene e verità si trovano in contrasto, nel mondo dei mortali, è sempre il bene a prevalere sulla verità, ed in questo episodio avviene che il bene, cioè il fatto che era necessaria una conseguenza per il comportamento scorretto di Agamennone, prevale sul modo in cui questa viene raggiunta, cioè con l'inganno. Questo episodio introduce alla possibilità che il bene possa essere ottenuto anche tramite qualcosa di diverso dalla verità. Nel mondo dei mortali la menzogna è ammessa e può essere utile, sia quando nasce dai mortali stessi, sia quando nasce dalla divinità. Socrate stesso ammette questa possibilità sia quando nel passo stesso commentato da Proclo, espone i casi in cui questa può essere utile, sia quando nel V libro della *Repubblica* riprende questo concetto affermando che è possibile che i magistrati ricorrano all'inganno per il bene dei sudditi e che esistano menzogne che sono utili. Se nel sistema di valori platonico è ammesso che la menzogna venga praticata dagli uomini per un bene maggiore, sarà senz'altro ammessa nel sistema degli dèi, i quali hanno sempre come obiettivo il bene e la giustizia. Proclo, dunque, offre un ampliamento del principio teologico affermato da Platone nella *Repubblica*: è vero che la divinità non inganna, ma nel caso in cui si tratti di un inganno fine a sé stesso; può invece servirsi anche della menzogna quando questa è uno strumento per ottenere giustizia ed esercitare la provvidenza. Inoltre, sono i mortali a percepire l'inganno a scopo benefico come una menzogna perché nella mentalità del dio verità e bene coincidono sempre. Dunque, anche se il sogno ingannatore ha comunicato ad Agamennone che i troiani non fossero più protetti dagli dèi, questa menzogna rientra nella verità più grande secondo la quale Agamennone deve subire una punizione per aver inflitto la sua prepotenza ad Achille.

8. L'Ade

Con l'inizio del III libro della *Repubblica* una nuova necessità emerge relativamente all'educazione dei futuri guardiani della *polis*. Una virtù imprescindibile per questi deve essere il coraggio, la cui conseguenza principale è non essere soggetti alla paura della morte. Solo in questo modo essi potranno essere dei combattenti valorosi e in grado di preferire, mantenendo il proprio onore e la propria virtù, la morte alla sconfitta o al servaggio. Per ottenere questo risultato non è utile, anzi risulta dannoso, che i giovani si pongano in ascolto di certe «favole», le quali sembra diffamino l'Ade descrivendolo come

un luogo spaventoso. I *μῦθοι* di cui parla Socrate sono contenuti principalmente nei poemi omerici, ai quali il personaggio fa esplicito riferimento citando alcuni passi che sembra testimonino una concezione dell'Ade contraddistinta dalla paura e dalla sofferenza. Il primo passo citato nel dialogo platonico è estratto dal XI libro dell'*Odissea* e riporta le parole che l'anima di Achille rivolge a Odisseo in occasione della visita di quest'ultimo nell'Ade. Nel racconto in questione Odisseo, dopo aver abbandonato il soggiorno presso l'isola di Circe, si trova a dover affrontare un viaggio nel mondo dei morti, con l'obiettivo di incontrare Tiresia e ottenere da lui le informazioni sulla via da seguire per il ritorno a casa. Tiresia non è però l'unico personaggio che si presenta all'eroe dopo la sua invocazione dei defunti; infatti, appaiano e interloquiscono con lui anche l'anima della madre, di alcune donne famose e di alcuni eroi. Tra questi ultimi vi è Achille, il quale si rivolge a Odisseo esprimendo dispiacere nei suoi confronti per il fatto di essere sceso in un posto lugubre come l'Ade, lasciando trasparire una **grande** nostalgia per la condizione di essere in vita nella quale egli non si trova più. Sentendo queste parole, Odisseo risponde all'anima dell'eroe cercando di mettere in evidenza lo stato di gloria che è rimasto immutato nonostante il suo passaggio dalla vita alla morte. Come infatti da vivo Achille veniva onorato al pari di un dio dai Greci, così da morto mantiene la sua importanza ricoprendo un ruolo di dominio anche tra le anime dell'aldilà. Alle parole di Odisseo, pronunciate con un intento consolatorio, Achille risponde con una sentenza, che diventa proprio oggetto di critica in Platone:

μή δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.

βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,

ἄνδρ' παρ' ἀκλήρῳ, ὃ μὴ βίοςτος πολὺς εἶη,

ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.²³

«non mi esaltare la morte, splendido Odisseo. Preferirei essendo un contadino servire un altro, un uomo bisognoso, che non ha ricchezze, piuttosto che dominare su tutti i cadaveri andati in rovina». È evidente nelle sue parole il rimpianto per la vita e la repulsione per il mondo dell'Ade. L'elenco di passi problematici secondo Socrate continua con la citazione di alcune parole tratte dal XX libro dell'*Iliade*, nel quale dopo aver deliberato con

²³ *Od.* 11.488-491

un'assemblea che gli dèi prendano parte alla battaglia tra Greci e Troiani, viene descritto il boato provocato dall'inizio dello scontro. Per dare inizio a quest'ultimo, infatti, Zeus manda un tuono dal cielo e Poseidone scuote la terra, provocando la paura persino di Ade. Egli teme che a causa del violento movimento terrestre si possa spalancare la superficie della terra, rendendo visibile la dimora dei morti, che viene qualificata come

οἰκία [...]

σμερδαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ.²⁴

«la terribile dimora umida, che anche gli dèi temono». Omero, dunque, attribuisce all'Ade la capacità di incutere timore persino agli dèi, non dando affatto un'immagine in grado di conciliarsi con il progetto platonico di rendere i giovani impavidi di fronte a questa, se persino gli dèi sono vittima della paura verso l'Ade. Il riferimento successivo è tratto dall'*Iliade* e vede nuovamente Achille protagonista. Nel XXIII libro l'eroe, dopo la fine della processione funebre in onore di Patroclo, si ferma a piangere in riva al mare e lì viene colto dal sonno. Durante questo momento, l'ombra di Patroclo giunge a fargli visita per dargli alcune istruzioni relative alla sua sepoltura. Vedendo l'immagine dell'amico, Achille desidera abbracciarlo per condividere con lui il momento di dolore, ma quando, avendo proteso le braccia, si rende conto di non riuscire a stringerlo, risvegliandosi dal sonno realizza che:

ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισι

ψυχὴ καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν.²⁵

«ahimè! Nella casa dell'Ade c'è un'anima e un'ombra, ma non ha la mente». La delusione di Achille è dovuta al fatto che mentre sognava egli pensava di poter percepire Patroclo anche fisicamente; invece, svegliandosi realizza che le anime dei morti non hanno sensazioni; quindi, non possono essere coinvolte nel gesto dell'abbraccio. Questo è problematico per l'immagine che viene conferita dell'Ade non tanto per la mancanza di sensazioni attribuita alle anime, che è una verità condivisa da Platone stesso, quanto per il fatto che questa verità generi tristezza nell'eroe, come se egli si abbassasse ad aver bisogno di un gesto fisico per sentire la vicinanza dell'anima dell'amico che lo ha lasciato.

²⁴ *Il.* 20.64-65

²⁵ *Il.* 23.103-104

A causa della mancata possibilità di sentire la vicinanza fisica dell'amico, Achille è portato a percepire la vita nell'Ade negativamente. Da questo episodio è tratta un'altra citazione contenuta nell'elenco di Socrate nella *Repubblica*, che si sofferma sul comportamento dell'anima di Patroclo nell'attimo immediatamente successivo al tentativo di contatto da parte di Achille. Viene infatti raccontato che l'abbraccio da parte di Achille non riesce a realizzarsi perché:

[...] ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἦϋτε καπνὸς

ᾧχετο τετριγυῖα [...] ²⁶

«L'anima come fumo se ne andò sottoterra stridendo», legando all'Ade e al ritorno in esso una sensazione di sofferenza e inquietudine, convalidata dall'attribuzione dello stridore all'anima. La condizione delle anime nell'oltretomba viene poi rappresentata attraverso le parole di Circe ancora una volta nel X libro dell'*Odissea*. La maga, dando a Odisseo le indicazioni sulle azioni da svolgere prima di fare ritorno a Itaca, gli comunica che dovrà affrontare un viaggio nell'oltretomba per incontrare Tiresia ed interrogarlo. Riferendosi all'indovino e alla sua facoltà di aver mantenuto la capacità di predire il futuro nonostante non sia più in vita, Circe dice:

τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνηα,

οἷῳ πεπνῦσθαι, τοῖ δὲ σκιαί αἰσσοῦσιν. ²⁷

«a lui Persefone ha offerto l'intelletto anche da morto, solo a lui di essere cosciente, gli altri fluttuano come ombre». Dunque, si allude nuovamente alla condizione di incoscienza e mancanza di intelletto che caratterizza tutte le anime dell'Ade, in contrasto con l'unica eccezione che è costituita da Tiresia. Il riferimento successivo è tratto dal XVI libro dell'*Iliade*, alla fine del quale è narrata la morte di Patroclo. Per descrivere l'esatto momento Omero dice:

ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει

ὄν πότμον γοόωσα λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην. ²⁸

²⁶ *Il.* 23. 101-102

²⁷ *Od.* 10. 494-495

²⁸ *Il.* 16.856-857

«l'anima volando via dalle membra scese nell'Ade, rimpiangendo il proprio destino, abbandonando la forza e la giovinezza». Per mezzo di queste parole viene associato alla morte uno stato di sofferenza e rammarico per ciò che va perduto dopo che si è morti. Nel caso dell'eroe, eccellente nelle sue virtù, alla sua morte viene associata la perdita delle qualità stesse che contraddistinguevano il suo status di eroe, cioè la forza e la giovinezza. Infine, la condizione delle anime viene ribadita in un passo dell'*Odissea*, in particolare nel XXIV libro, nel quale si parla delle anime dei Proci, ai danni dei quali si era consumata una strage narrata nel XXII libro, che vengono condotte nell'Ade da Ermes. Egli le guida lungo i sentieri dell'Ade e loro:

ὥς δ' ὅτε νυκτερίδες μυχῶ ἄντρου θεσπεσίῳ

τρίζουσαι ποτέονται, ἐπεὶ κέ τις ἀποπέσῃσιν

ὄρμαθοῦ ἐκ πέτρης, ἀνά τ' ἀλλήλησιν ἔχονται,

ὥς αἱ τετριγυῖαι ἄμ' ἥϊσαν [...]²⁹

«come i pipistrelli nel fondo di un antro sacro volano stridendo, quando una cade dalla fila attaccata alla roccia, poi si attaccano gli uni agli altri, così stridendo quelle andavano insieme». La similitudine pone sullo stesso piano le anime di esseri umani e di animali notturni che emettono suoni simili a lamenti e che vivono nell'oscurità di un antro, non conferendo alla vita nell'oltretomba una connotazione positiva o che trasmette beatitudine. Con questo riferimento finisce il primo elenco di passi omerici giudicati da Socrate come non adatti all'ascolto dei giovani. Egli aggiunge inoltre che sempre per lo stesso motivo, ossia quello di evitare la generazione di paura per la morte e per la separazione dal corpo nei giovani, è necessario eliminare i nomi spaventosi, quali quelli dei fiumi Cocito e Stige. La domanda che si pone Proclo relativamente a questi passi è se possano, contrariamente a quanto afferma Socrate, contenere la verità e conciliarsi con gli insegnamenti di Platone o meno. La risposta che Proclo intende dare a questa domanda si può intuire dal primo punto che egli affronta nella sua argomentazione. Infatti, egli presenta un importante dettaglio: anche lo stesso Platone fa uso di immagini molto simili a quelle che si trovano in Omero, in particolare nel *Fedone* e nella *Repubblica*. Nel primo dialogo, i riferimenti avvengono nel corso dell'esposizione del secondo mito escatologico

²⁹ *Od.* 24.6-9

da parte di Socrate, durante il quale si parla delle condizioni delle anime dopo la morte e della struttura della terra, con un approfondimento sulle caratteristiche del Tartaro. Alla pagina 108a si fa riferimento alla struttura contorta del luogo, dotata di bivi e trivi, attraverso i quali è necessario per le anime essere condotte da una guida. Il Tartaro, nell'immaginario di Socrate, non è connotato come accogliente, ma egli allude alla inospitalità di questo. Quando poi parla della condizione delle anime, in particolare di quelle «avide del corpo», afferma che vengono trascinate a forza dal demone che fa loro da guida e aggiunge che quelle che si sono macchiate di impurità o hanno commesso uccisioni e azioni malvagie, una volta giunte nel luogo in cui si trovano altre anime di natura simile, restano sole e abbandonate, vagando in uno stato di incertezza. Questa descrizione non è dissimile da quanto narra Omero relativamente alle anime dell'Ade distinte da quelle di Tiresia o da quanto afferma parlando delle anime dei Proci, che vengono in qualche modo trascinate dalla loro guida. Inoltre, Platone stesso dedica diverse pagine (112b – 113c) del *Fedone* alla descrizione dei fiumi dell'Ade, gli stessi che Socrate propone di bandire dai racconti da rivolgere ai giovani. Fa infine riferimento (113d, 114a) alla necessità di espiazione delle colpe da parte delle anime che hanno vissuto male e alle grida d'aiuto rivolte dalle anime violente alle vittime della loro violenza. Ancora una volta, la descrizione delle condizioni di queste anime si concilia con le descrizioni esposte da Omero, che alludono ad uno stato di infelicità delle anime dei morti e allo stridore che queste producono a causa della loro sofferenza. Le narrazioni di Omero possono essere lette alla luce delle teorie esposte da Socrate e si otterrebbe così un quadro completo e coerente di ciò che succede alle anime nella vita dopo il distacco dal corpo e vedere le anime dei personaggi omerici citati come esempi di ciò che Platone illustra nei suoi dialoghi.

Anche nella *Repubblica* Platone descrive l'Ade come un luogo mostruoso, nel quale le anime, in particolare quelle responsabili di aver condotto una vita ingiusta, soffrono e subiscono delle punizioni. A raccontare quanto succede nell'Ade è il personaggio di Er nel X libro del dialogo, che essendo quasi morto e dopo dodici giorni tornato in vita, ha avuto la possibilità di visitare il luogo e poi tornare sulla terra per riferire agli uomini quanto visto. Egli narra che a partire da un meraviglioso luogo di ritrovo per tutte le anime, quelle degli ingiusti venivano indirizzate verso un'apertura della terra che le conduceva alla parte più profonda dell'Ade. Contemporaneamente, da questo luogo

venivano fuori le anime che avevano completato il loro tempo di espiazione e la descrizione che Er ne fa attribuisce a loro la caratteristica di essere «polverose e stanche». Tra queste anime, vi erano anche quelle che tentavano di fuggire dal luogo pur non avendo ancora portato a termine l'espiazione dei propri peccati, o che essendo inguaribili erano destinati a restare permanentemente lì giù, ed Er racconta che la bocca dell'apertura li rimandava violentemente giù emettendo un muggito spaventosissimo. Egli riferisce inoltre le condizioni dell'anima di un personaggio malvagio, il leggendario tiranno Ardio, macchiato di omicidio e altre empietà. Egli, ogni volta che pensava di poter uscire dal Tartaro e provava a farlo, veniva legato, gettato a terra, scuoiato e trascinato lungo la strada per essere ricondotto al luogo di provenienza. Con grande teatralità, anche per mezzo del mito di Er Platone trasmette un'immagine dell'Ade terribile e spaventosa, coerente con quella trasmessa da Omero, che consente a Proclo di avanzare una provocazione: è necessario o eliminare anche le descrizioni terribili contenute in Platone oppure bisogna accettare ugualmente quelle di Omero.

Trovato un punto di incontro tra i due autori ispirati, Proclo procede con la spiegazione e l'approfondimento dei presupposti teologici fondamentali per interpretare correttamente Omero. Innanzitutto, come Platone specifica nei dialoghi citati, esistono diverse condizioni delle anime nell'oltretomba, che determinano i diversi luoghi che queste occupano e dipendono dalle scelte che le anime hanno perseguito nella vita. La prima condizione o disposizione (*ἔξις*) è quella delle anime completamente separate dal corpo mortale, che non mantengono alcuna relazione con le cose del mondo inferiore e sono lontane dalla materia, per questo hanno un aspetto luminoso non contaminato da vapori materiali o sostanze terrestri. La seconda condizione caratterizza invece le anime che nella vita non hanno avuto modo di purificarsi con la filosofia e che pertanto hanno mantenuto un legame con il corpo fisico e hanno condotto una vita dominata da questo. Il legame con la materia, che ha contraddistinto la loro vita, si manifesta attraverso la loro caratteristica di essere ricoperte da polvere e materiale terrestre, quindi appesantite e trascinate nei luoghi dell'Ade, che occupano in forma di ombre. Se Platone dichiara esplicitamente che l'Ade è un luogo spaventoso esclusivamente per le anime nella prima condizione, in Omero questo dato è implicito, ma deve necessariamente essere assunto per comprendere il suo messaggio mistico. Gli eroi che si lamentano della morte, in particolare Achille e Patroclo negli episodi che sono stati analizzati, non si può dire che

abbiano avuto una disposizione dell'anima tendente alla filosofia e distaccata dalla materia, quindi non possono trovarsi nella prima condizione descritta da Proclo e non è destinata a loro una condizione di tranquillità e serenità dopo la morte. Questi non hanno nemmeno condotto una vita empia, e infatti Omero non attribuisce loro punizioni o espiazione delle pene, ma si trovano in una posizione intermedia che rende il loro soggiorno nell'aldilà comunque contraddistinto dalla sofferenza. Proclo specifica a tal proposito che tra le anime legate alla materia e al mondo terrestre ve ne sono di almeno due tipi. Vi sono quelle che hanno condotto una vita attiva e ricca di azione, realizzata attraverso il corpo, che soffrono nel momento in cui avviene la separazione da questo, perché concepito come unico strumento per affermare la propria esistenza. È appunto il caso degli eroi, che hanno esercitato la loro vita e la loro virtù principalmente nella guerra, e venendo allontanati per sempre dalla possibilità di rendere la loro vita attiva in questo senso, soffrono e preferirebbero essere ancora legati al corpo che vivere solo attraverso l'anima. Per questo motivo quando Omero narra la morte di Patroclo si sofferma sul fatto che questa significhi l'abbandono delle sue virtù realizzabili tramite la sua vita attiva, cioè il coraggio e il vigore della giovinezza. Vi sono poi le anime che hanno condotto una vita completamente legata al loro corpo materiale, non pensando a nient'altro che ai piaceri, considerandoli come cosa migliore della vita. Sono queste, ad esempio, le anime dei Proci, ai quali non è neanche attribuito il sentimento della sofferenza, ma che sono paragonati ai pipistrelli, che vivono nell'oscurità avendo condotto una vita completamente lontana non solo dalla filosofia ma anche da qualunque tipo di attività in grado di mettere in movimento la loro anima.

Per spiegare l'esclamazione di Achille relativa alla mancanza di intelletto nelle anime dell'Ade, Proclo chiarisce la differenza tra anima, immagine del corpo e intelletto. I primi due sono profondamente legati tra loro, in quanto l'anima si serve del corpo e se ne prende cura quando c'è ancora la vita in questo, mentre l'intelletto è più divino di entrambi ed è difficile da comprendere per le facoltà umane. Achille riesce a vedere l'immagine dell'amico e associa a questa la presenza della sua anima, ma non riesce a percepirne la parte intellettuale, perché lega questa alla possibilità di percepire le sensazioni fisiche, evidentemente assente in ciò che resta dell'amico.

Successivamente, Proclo fornisce una contestualizzazione per il lamento delle anime e per la sofferenza che queste sembrano provare quando sono costrette a separarsi dal corpo

a causa della morte. In particolare, si sofferma sullo stridore, suono attribuito alle anime dei Proci nella similitudine con i pipistrelli, e all'anima di Patroclo nel momento della sua morte. Proclo collega queste immagini omeriche ad un'immagine contenuta nel *Fedone* (83d), nel quale si parla dei piaceri che, come chiodi, fissano l'anima al corpo che questa abita. Lo stridore e la sofferenza sarebbero dunque causati, secondo questa lettura, dal dolore inevitabilmente causato dalla violenta lacerazione di qualcosa che è stato fino a quel momento fissato con un chiodo a qualcos'altro. Nel caso delle anime dei Proci i piaceri responsabili dell'incatenamento al corpo e della conseguente sofferenza per la separazione sono proprio i piaceri fisici della vita, secondo i quali essi hanno scelto di vivere. Nel caso dell'anima di Patroclo, invece, il piacere di cui si parla è quello relativo alla conduzione di una vita attiva, che similmente ad un chiodo, ma non con la stessa violenza, ha legato l'esercizio della virtù dell'eroe al mezzo del suo corpo, come abbiamo visto per Achille nel primo episodio citato da Socrate e come si è verificato per Patroclo stesso nell'episodio in cui si dice che con la morte abbia abbandonato la giovinezza e la forza. Si tratta quindi in entrambi i casi di anime legate con più o meno forza al corpo, distinte dalle anime dedite completamente alla filosofia, le quali al contrario, nel sistema di Proclo, non patiscono la separazione dal corpo ed emettono un suono armonioso mentre ascendono al cielo.

Per quanto riguarda i fiumi e i luoghi sotterranei di punizione, questi non sono semplicemente frutto della fantasia degli autori che ne parlano, in questo caso Platone e Omero, ma esistono realmente e caratterizzano il mondo dell'Ade. I fiumi e i torrenti citati da Omero e illustrati da Platone sono realmente dei corsi non tanto d'acqua, ma di elementi terrestri che confluiscono nel mondo sotterraneo e in questo modo lo costituiscono. Il fatto che si dice che questi luoghi siano odiati dagli dèi è dovuto alla presenza di demoni preposti alla sorveglianza dei fiumi e degli altri luoghi, con lo scopo di vendicare, correggere, purificare e giudicare le anime. Ciò che Omero esprime con il concetto di odio vuole in realtà rappresentare una naturale lontananza che esiste tra gli dèi e gli esseri che si trovano per definizione agli antipodi della divinità, cioè gli esseri demoniaci. Essendo collocati al confine dell'universo opposto rispetto al cielo, non fruendo dunque nemmeno dei raggi del sole, i luoghi presieduti dai demoni sono caratterizzati dall'essere umidi e per questo vengono qualificati come putridi dalla poesia omerica.

In conclusione, la descrizione dell'Ade come luogo terribile che Omero trasmette nei suoi racconti è reale, ma necessita di essere contestualizzata. L'Ade è un luogo terribile per le anime che hanno scelto di condurre una vita lontana dalla filosofia e dalla purificazione della propria anima. Le descrizioni spaventose e l'esistenza di punizioni sono relative alle anime di quelli che nella vita hanno scelto di compiere gesti empì o di assecondare i piaceri del corpo trascurando il benessere dell'anima. Se ad un primo impatto questi racconti sembrano non essere adatti all'ascolto da parte dei giovani, quando li si contestualizza forniscono in verità degli insegnamenti coerenti con l'educazione alla filosofia che si vuole loro dare. È necessario però compiere uno sforzo interpretativo e superare la sensazione di paura che la lettura di questi episodi può suscitare; pertanto, Platone suggerisce che si dia priorità a letture immediatamente positive e per le quali è più semplice cogliere la coerenza con le dottrine platoniche.

9. Il lamento degli dèi e degli eroi

La questione successiva affrontata nella *Repubblica* è connessa con il problema della morte e della reazione a questa. In questo caso però si analizza l'argomento non dal punto di vista dell'anima che va incontro al destino di morte, ma da quello di chi subisce la morte di un altro, in particolare di un amico o di una persona a lui cara. La reazione a questo tipo di evento sarebbe istintivamente il dispiacere e lo sconforto, causa del pianto e del lamento. Secondo Socrate, questo tipo di reazione non si addice all' "uomo illustre" *ἐλλόγιμος* per due motivi: egli non reputa la morte una disgrazia in virtù di tutto ciò che è stato argomentato in precedenza, ossia per il fatto che per chi ha vissuto secondo la filosofia la morte non è oggetto di paura, in quanto questa non causerà grandi cambiamenti nella propria anima. La seconda motivazione è che l'uomo virtuoso basta a se stesso per vivere bene e non ha bisogno di nessun'altra persona né di nessun altro bene come ad esempio il denaro. Per questa ragione, dunque, egli non ha motivo di reputare la perdita di un caro, come un figlio o un fratello, una disgrazia e di conseguenza non ha motivo di lamentarsi al riguardo. Socrate sentenzia che i lamenti si addicono alle donne di poco conto (*οὐδέ σπουδαίαις*) e agli uomini vili, dunque non agli eroi, tantomeno agli dèi. La polemica ha come obiettivo la critica di alcuni passi dei poemi omerici che ritraggono gli eroi e gli dèi in momenti di grande sconforto mentre si lasciano andare al pianto e al lamento. Protagonista della critica è ancora una volta Achille, il quale nel

XXIV libro dell'*Iliade* è rappresentato mentre si contorce per terra a causa del dolore per la perdita dell'amico Patroclo. Alla fine delle gare in suo onore, mentre tutti gli altri partecipanti si ritirano nelle proprie navi per «gustare il piacere del sonno», Achille rimane presso la riva del mare ad affliggersi ricordando l'amico, rimpiangendone il vigore, la forza e le imprese compiute insieme a lui. Portando alla mente questi ricordi

[...] θαλερόν κατὰ δάκρυον εἴβεν,

ἄλλοτ' ἐπὶ πλευρὰς κατακείμενος, ἄλλοτε δ' αὖτε

ὑπτιος, ἄλλοτε δὲ πρηγής: [...] ³⁰

«piangeva con lacrime abbondanti, talora steso sul fianco, talora supino, talora sulla pancia». Il dolore provato da Achille è così forte da non permettergli di stare fermo e trovare pace e si traduce nell'inquietudine del corpo. Per una ragione analoga, ovvero per la ricezione della notizia della morte di Patroclo, anche nel XVIII libro l'eroe è ritratto in uno stato di grande dolore:

[...] τὸν δ' ἄχεος νεφέλη ἐκάλυψε μέλαινα:

ἀμφοτέρησι δὲ χερσὶν ἐλὼν κόνιν αἰθαλόεσσαν

χεύατο κακ κεφαλῆς, χαρίεν δ' ἥσχυνε πρόσωπον:

νεκταρέῳ δὲ χιτῶνι μέλαιν' ἀμφίζανε τέφρη. ³¹

«una nera nube di dolore lo coprì: prendendo con entrambe le mani la cenere scura se la spargeva sul capo, sfigurava il bel volto; altra cenere nera si posava sul chitone profumato». Le azioni attribuite ad Achille appartengono al codice della manifestazione massima del dolore e comprendono gesti che per la loro valenza simbolica vengono attribuiti anche ad altri personaggi che vivono una situazione simile. Tra questi vi è Priamo, che dopo la morte del figlio Ettore, assistendo allo scempio che viene perpetrato nei confronti del cadavere dell'eroe, rivolge il suo lamento funebre alla popolazione di Troia:

πάντας δ' ἐλλιτάνευε κυλινδόμενος κατὰ κόπρον,

³⁰ *Il.* 24.9-11

³¹ *Il.* 18.22-25

«li supplicava tutti, rotolandosi in mezzo al letame». ³²

Similmente ad Achille, anche il re di Troia è pervaso da un dolore talmente intenso che lo porta a contaminare il suo corpo, rendendo manifesto lo strazio provocato dalla morte del figlio. Questi esempi, a cui Socrate fa riferimento nella *Repubblica*, sono disposti in modo da formare un climax ascendente secondo un criterio di crescente inadeguatezza al coinvolgimento nella sensazione del dolore. Se infatti il primo personaggio ad essere identificato come esempio di smodata rappresentazione del dolore è un eroe, per di più intriso di divinità in quanto figlio di una ninfa, la carica di valore morale che è attribuita ai personaggi aumenta sempre di più. Passando da Priamo, che oltre ad essere importante in quanto re della città protagonista del conflitto, è perdipiù discendente di Dardano, figlio di Zeus, si arriva successivamente a Teti, creatura divina in quanto figlia della divinità Nereo, alla quale i poemi omerici attribuiscono il lamento. Ascoltando il grido di dolore lanciato da Achille, suo figlio, al quale si fa riferimento nel già citato libro XVIII dell'*Iliade*, Teti da inizio ad un lamento che attira l'attenzione delle sue sorelle Nereidi, che diventano così interlocutrici della ninfa e compagne del suo dolore. Il motivo della tristezza di Teti risiede nella consapevolezza che il figlio tanto amato e cresciuto con la massima cura perderà la vita durante il conflitto nel quale è coinvolto e dalla percezione che anche nel tempo in cui è ancora dotato della vita, egli soffre e non può ricevere l'aiuto che ella vorrebbe prestargli. Questa condizione di impotenza e di compassione per le pene di Achille portano la madre ad esclamare

ὦ μοι ἐγὼ δειλή, ὦ μοι δυσαριστοτόκεια, ³³

«oh, me infelice! Disgraziata madre di un eroe».

Il culmine del lamento attribuito a personaggi illustri viene raggiunto, secondo l'elenco di Socrate, quando questo tocca la massima figura esistente dal punto di vista dell'essere divino e dell'imperturbabilità: Zeus padre degli dèi. L'*Iliade* rappresenta il suo coinvolgimento nelle dolorose vicende umane in almeno due casi: quando egli si addolora per la previsione della morte di Ettore e quando avviene lo stesso per quella di Sarpedone, uno dei suoi figli. In questi casi esprime la sua disperazione dicendo:

³² *Il.* 22.414

³³ *Il.* 18.54

‘ὦ πόποι ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ τεῖχος
ὀφθαλμοῖσιν ὀρῶμαι: ἐμὸν δ’ ὀλοφύρεται ἦτορ
Ἑκτορος [...]³⁴

«ahimè, un uomo a me caro inseguito per la città vedo con i miei occhi: piange il mio cuore per Ettore». E poi:

‘ὦ μοι ἐγών, ὃ τέ μοι Σαρπηδόνα φίλτατον ἀνδρῶν
μοῖρ’ ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενoitιάδαο δαμῆναι.³⁵

«povero me! Sarpedone, per me il più caro tra gli uomini, è destino che cada per mano di Patroclo figlio di Menezio». Alla luce di quanto sostenuto all’inizio della trattazione, il Socrate della *Repubblica* definisce gli esempi che ha citato come frutto di un *ἀνομοίως μιμήσασθαι* «imitare in modo deforme». Ciò che egli vuole sostenere è che, per l’appunto, una tale rappresentazione non si addice al reale comportamento degli dèi e degli eroi, non costituisce dunque un buon esempio per i giovani preposti alla difesa della città. Di fronte a questa nuova accusa Proclo stesso non può che trovarsi d’accordo, se il punto oggetto di critica è che gli dèi e gli uomini illustri non possono essere trascinati dal sentimento di dolore tanto da lamentarsi e compiere gesti strazianti. Proclo fa notare che Platone stesso afferma chiaramente questa sua posizione anche in altri passi dei suoi dialoghi. Nel *Fedro*, ad esempio, Socrate è elogiato per essere riuscito a contenere la commozione di fronte alle lacrime di chi gli stava accanto, mentre è considerato biasimevole chi come Apollodoro si è lasciato andare al dolore. Sembrerebbe dunque coerente con il sistema di pensiero platonico che Omero venga criticato per la rappresentazione che fa degli dèi e degli eroi in questa circostanza, e se anche si potesse giustificare la subordinazione al dolore da parte di Priamo in quanto uomo e non Greco, sarebbe più complicato fare lo stesso con Achille in quanto greco e figlio di una dea, e ancora peggio per la dea stessa, fino al punto in cui i motivi della giustificazione si ridurrebbero completamente per non dire che non esisterebbero affatto quando il protagonista di questa azione è Zeus. Perché dunque Omero rappresenta proprio Zeus soggetto a tali emozioni? Il problema può essere risolto solo tramite la contestualizzazione degli episodi in un sistema di pensiero più

³⁴ *Il.* 22.168-170

³⁵ *Il.* 16.433,434

articolato. Proclo elabora a questo scopo due spiegazioni, una adatta agli eroi ed una agli dèi e agli esseri divini.

La prima spiegazione parte dal presupposto che gli eroi per definizione hanno scelto di vivere una vita secondo l'azione. Una vita di tale tipo, a differenza della vita dedicata alla filosofia, è caratterizzata dalla presenza di piaceri e dolori e dalla partecipazione alle passioni legate alla materia. Proprio perché sono eroi, hanno scelto di dedicarsi alle fatiche della guerra e di agire nella sfera dell'esperienza, una sfera in cui rientra la passione anche nella sua forma di affetto verso gli amici, dalla quale deriva inevitabilmente il dolore per la loro perdita. All'intensità delle azioni, necessaria per essere un eroe, corrisponde l'intensità dei sentimenti che possono portare ad atti estremi come quelli attribuiti nel poema ad Achille e a Priamo. Ciò che viene rappresentato nella poesia omerica è dunque fuorviante per i giovani qualora non si spieghi loro che gli eroi non devono essere presi come esempio di vita dedicata alla filosofia, alla quale loro vengono invece educati, ma come esempio di una vita diversa, che ha il proprio valore in quanto permette di esercitare la virtù, ma non è quella adatta a chi avrà il ruolo di governare la polis.

Per fornire invece una ragione al lamento e alle lacrime degli dèi e degli esseri divini, in particolare di Zeus e di Teti, Proclo ricorre ancora una volta al concetto di provvidenza. Le lacrime degli dèi non sarebbero altro che un simbolo della provvidenza che questi esercitano sugli uomini. Il lamento non vorrebbe quindi significare per gli dèi che questi provano emozioni della stessa natura di quelle attribuite agli uomini, ma rappresenterebbe il loro coinvolgimento nelle vicende umane in virtù della loro processione. Inoltre, gli elementi del pianto e del lamento sono presenti nei frammenti orfici e nelle pratiche misteriche; non possono quindi avere un significato connesso esclusivamente con la dimensione umana, ma sono legati in qualche modo all'ambito mistico. Il riferimento orfico riportato da Proclo appartiene ad un inno al Sole (*Orph. Frag.* 354, Kern) e si rivolge alle sue lacrime chiamandole “la stirpe dei mortali che soffrono”, mettendo in evidenza che può esistere una correlazione tra il dolore degli umani e le lacrime del dio. Proclo fa poi riferimento al lamento sacro come pratica misterica di lunga tradizione. Le iniziazioni misteriche hanno infatti trasmesso i lamenti sacri di Demetra e di Kore e persino di Temi, la più grande delle dee. Se il coinvolgimento nelle vicende degli esseri su cui esercitano la provvidenza è giustificato negli dèi, a maggior ragione lo è per quanto

riguarda gli esseri divini inferiori agli dèi. Anche questi gioiscono per la salvezza degli oggetti della loro provvidenza e soffrono quando questi sono distrutti, come testimonia anche Callimaco (Inno a Delo) quando afferma che le Ninfe gioiscono nel vedere le foglie sulle querce e si rattristano per la loro assenza. Così nell'*Iliade* Teti e Zeus vengono ritratti nell'atto di lamentarsi quando i più cari a loro sono in estremo pericolo, poiché la provvidenza procede fino al mondo dei particolari, che sono soggetti al divenire. Nel mondo dei mortali la provvidenza è frammentaria e l'ordine dell'universo di cui partecipano gli dèi può andare in contrasto con questa, che talvolta incontra degli ostacoli nella realizzazione. Per questo motivo si verifica il lamento dell'essere divino, che nasce dalla percezione della sofferenza umana e che avviene non perché egli prova in prima persona questa sofferenza ma perché è coinvolto nel dolore provato in primo luogo dall'essere particolare e frammentario sul quale esercita la provvidenza.

10. Il riso ed Efesto

Così come lasciarsi andare al pianto e al lamento è un comportamento da non imitare per i giovani guardiani della *polis*, allo stesso modo anche ridere in maniera smisurata lo è, in quanto Socrate afferma che «la forte risata comporta un mutamento interiore». Pertanto, Socrate esprime nuovamente il suo giudizio negativo nei confronti della rappresentazione di eroi, «uomini illustri», e dèi nell'atto di ridere in modo irrefrenabile, poiché costituisce un esempio fuorviante per i giovani ai quali si vuole insegnare il dominio sulle passioni, negative e positive. La critica di Socrate si concretizza nella citazione di un passo omerico tratto dal libro I dell'*Iliade* che attribuisce agli dèi una reazione incontrollata di fronte ad una scena bizzarra. Durante una riunione degli dèi, che vede accendersi il dibattito tra Era, Zeus e Teti, Efesto interviene per confortare la madre e le offre da bere in una coppa, estendendo poi la sua offerta a tutti gli altri dèi e mettendosi dunque in cammino per la sala in cui questi si trovavano. Poiché Efesto è zoppo, il suo aggirarsi nello spazio genera un senso di ilarità negli altri dèi che scoppiano in una risata:

ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλως μακάρεσσι θεοῖσιν

ὥς ἴδον Ἥφαιστον διὰ δώματα ποιπνύοντα.³⁶

³⁶ *Il.* 1.599-600

«irrefrenabile sorse una risata fra gli dèi beati, quando videro Efesto affannarsi per la sala».

Proclo si chiede a questo punto se sia opportuno attribuire questo atteggiamento agli dèi e cerca di fornire una interpretazione del motivo per cui Omero lo ha fatto. Il punto di partenza per comprendere questa motivazione è soffermarsi su ciò che ha scatenato il riso degli dèi e comprendere il significato nascosto dietro questo avvenimento. Gli dèi ridono in quanto vedono Efesto che si muove in modo affannoso, quasi trascinandosi, per la stanza. Tale movimento del dio è provocato da una sua condizione caratteristica, cioè quella di essere zoppo, attribuitagli comunemente dalla mitologia. Dietro ciò che sembra essere un difetto fisico vi è però una ragione allegorica che permette di contestualizzare anche la reazione provocata negli altri dèi. L'essere zoppo rappresenterebbe per Efesto un riferimento al suo ruolo di creatore del mondo fenomenico, per cui la caratteristica del suo atto creativo si tradurrebbe in qualche modo in una caratteristica del suo corpo. Attribuire l'essere zoppo al mondo fenomenico nel momento della sua creazione esprimerebbe la presenza dell'intelletto nel processo, in quanto ciò che è generato dall'intelletto non necessita di "gambe". Questo riferimento metaforico è riconducibile a quanto affermato da Timeo nel suo discorso relativo alla creazione del mondo. Alla pagina 33d dell'omonimo dialogo egli afferma che il mondo è stato creato in modo da non aver bisogno di niente al di fuori di se stesso; dunque, è sprovvisto di strumenti che possano permettergli di cercare altrove ciò che egli ha già in sé. È ad esempio privo di occhi, perché al di fuori di lui nulla è rimasto visibile, è privo di organi per ricevere gli alimenti, in quanto produce da sé il nutrimento necessario, e così è privo anche di gambe perché non ha bisogno di camminare per raggiungere alcuna cosa.

Il senso di ilarità e di divertimento relativamente alla creazione è coerente con un altro passaggio del *Timeo*, che Proclo chiama in causa per supportare il legame tra Efesto come simbolo di creazione e riso degli dèi. Quando Timeo, alla pagina 42d del dialogo, parla del compito di plasmare i corpi mortali, dice che il dio lo ha affidato a degli dèi, qualificati come «giovani». Il divertimento degli dèi giovani nei confronti del mondo sarebbe dovuto al fatto che per loro, esseri eterni e universali, il mondo del divenire e le cose che nascono e periscono sono come giocattoli, sui quali esercitare la provvidenza può essere fonte di divertimento. Ai giovani si addicono il gioco e la risata, pertanto la concezione della creazione come gioco e l'attribuzione della risata agli dèi in un ambito connesso con la

creazione risultano coerenti con i riferimenti di Timeo. La risata degli dèi è dunque provocata da qualcosa che simboleggia una reale caratteristica del cosmo; non avviene per un motivo denigratorio nei confronti di Efesto, ma porta a ricordare che il mondo è stato creato secondo determinate caratteristiche, pone dunque gli dèi di fronte ad una verità che provoca in loro gioia in quanto si riconoscono come partecipi di questa.

Una ulteriore motivazione del riso presentata da Proclo è quella secondo la quale il riso, così come il pianto nell'analisi precedente, sarebbe manifestazione della provvidenza degli dèi sul mondo. Il riso sarebbe però manifestazione della provvidenza nei confronti dell'universo in generale e dell'ordine del cosmo, non di quella verso i particolari esseri umani. Per tale motivo la risata degli dèi è qualificata come irrefrenabile, in quanto l'azione di rivolgere la loro provvidenza sul mondo è incessante e la loro attività di donare tutte le cose buone al mondo è inesauribile. La risata, a differenza del pianto, si estende sugli universali che riempiono il mondo, e non sulle cose che nascono e periscono e sono soggette costantemente al mutamento. Per questo motivo il mito, secondo ciò che afferma Proclo, non ha rappresentato gli dèi nel loro pianto incessante, ma ha attribuito questa caratteristica esclusivamente al riso, coerentemente con la verità delle cose. Il frammento orfico citato precedentemente da Proclo si completa con un riferimento agli dèi, affermando che se le lacrime rappresentano la stirpe degli uomini, il riso ha dato vita alla stirpe divina degli dèi. Ancora una volta, dunque, il racconto dei poemi omerici si concilia con la teologia neoplatonica e misterica, rendendo Omero un poeta ispirato, come Proclo si è proposto di dimostrare. Proclo concorda però sul fatto che per comprendere questa verità dietro i simboli omerici siano necessarie una preparazione e una consapevolezza adeguate; pertanto, non controbatte l'accusa omerica secondo la quale questi racconti non sono adatti ai giovani da istruire. Afferma al contrario che usufruire di queste cose senza capirle comporterebbe perfino una violazione del rispetto verso il divino.

11. Disprezzo per la saggezza

Nel discorso di Socrate nel III libro della *Repubblica* l'affermazione successiva relativa all'educazione dei giovani è che a questi deve essere insegnata la temperanza (σωφροσύνη). Questa consiste essenzialmente nell'obbedire ai governanti e nel dominare se stessi nei piaceri del bere, del mangiare e dell'amore. Se esistono dei passi omerici in cui sembra che i personaggi esercitino il principio espresso da Socrate, come quelli nei quali si dice che gli Achei hanno timore dei capi, esistono anche dei passi che sembrano

andare in contrasto con l'affermazione fatta da Socrate, e che per questo non andrebbero approvati.

11.1. Il disprezzo per i comandanti

Il passo condannato da Socrate in quanto non aderente alla sua concezione di saggezza è tratto dal I libro dell'*Iliade* e vede Achille protagonista. L'eroe non si mostra rispettoso nei confronti di Agamennone, suo superiore e per di più comandante supremo degli Achei, e lo insulta dicendo:

οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο³⁷

«ubriacone, con lo sguardo da cane e gli occhi da cervo».

Il motivo di questo dissidio tra i due risiede nell'ira di Achille, dovuta all'oltraggio per la sottrazione del proprio bottino di guerra, e nella mancata intraprendenza di Agamennone nel voler preparare l'esercito alla battaglia. Il caso è però particolare e richiede un approfondimento che Proclo fornisce nella sua esegesi. Il principio portato avanti da Socrate è che per essere saggi non bisogna essere irrispettosi nei confronti di chi è superiore, rappresentato nel suo immaginario simbolicamente dal comandante dell'esercito, in quanto figura che per definizione è superiore ai suoi subalterni. Nel caso di Agamennone si ha però una contraddizione sostanziale, poiché nonostante egli sia il comandante dei Greci, non per questo si trova ad essere superiore ai suoi soldati dal punto di vista della virtù, e in particolare non si mostra affatto superiore ad Achille. Omero stesso non gli attribuisce mai superiorità rispetto agli altri Greci, lo presenta anzi come un personaggio che invece che procurare dei benefici grazie alla sua virtù, ne riceve in particolare grazie al valore di Achille. È frequente che venga rimproverato per i suoi errori e per l'indulgenza nei confronti delle sue emozioni, e molti dei migliori Greci sono rappresentati nell'atto di redarguirlo. Agamennone non è dunque superiore agli altri relativamente alla virtù, e non a causa di questa si trova ad essere comandante dell'esercito. Ciò che lo ha portato a ricoprire tale ruolo è la superiorità negli strumenti della guerra, cioè il possesso dell'esercito e delle navi, e non la virtù stessa. In conclusione, ciò che Proclo mette in evidenza, conciliando quindi la visione Socratica con la narrazione omerica, è che la mancanza di saggezza si eserciterebbe solo nel caso

³⁷ *Il.* 1.225

in cui un essere dotato di poca virtù oltraggiasse o insultasse qualcuno a lui superiore, tuttavia nel caso di Achille questo non si realizza in quanto Agamennone è inferiore a lui nella virtù ed è superiore esclusivamente a causa del grande numero dei suoi seguaci.

11.2. Il piacere del bere e del mangiare

Un secondo esempio di azione conseguente ad una disposizione d'animo poco saggia può essere riscontrato nel comportamento di Odisseo in un episodio dell'*Odissea*. Più che le sue azioni, ciò che può essere considerato manchevole di assennatezza sono le sue parole nel momento in cui esprime il suo giudizio relativo al banchetto e alla situazione conviviale in cui si trova. Nel IX libro, infatti, presso la corte dei Feaci, dopo aver ascoltato i racconti dell'aedo, Alcinoo chiede ad Odisseo di rivelare la sua identità e di narrare le sue avventure. Odisseo è disposto ad eseguire quanto richiesto dal re dei Feaci, e per ringraziarlo del banchetto offertogli fino a quel momento e per sancire l'inizio di una nuova fase del convivio, afferma che ascoltare il cantore è una cosa bellissima, così come stare con gioia insieme a tutto il popolo, e che

[...] παρὰ δὲ πλήθωσι τράπεζαι

σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων

οἰνοχόος φορέησι καὶ ἐγγεῖη δεπάεσσι:

τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἶδεται εἶναι.³⁸

«avere accanto tavole piene di pane e di carni, e un coppiere che attingendo il vino dal cratere lo porta e lo versa nelle coppe: questa in cuore mi sembra la cosa più bella». Da questa affermazione potrebbe dunque sembrare che Odisseo dia una particolare importanza ai piaceri derivati dal vino e dal cibo, addirittura considerandoli la cosa più bella. Alla luce della connotazione di Odisseo come uno dei personaggi più saggi dei poemi omerici, affidandogli un tale messaggio che assumerebbe quindi particolare rilevanza, si correrebbe il rischio di portare il lettore a trarre l'insegnamento per cui si addice ad un uomo saggio dedicarsi ai piaceri materiali della vita. Questo insegnamento non sarebbe per nulla coerente con quello che il Socrate della *Repubblica* cerca di conferire; quindi, il passo andrebbe condannato ed eliminato dal curriculum di educazione

³⁸ *Od.* 9.8-11

dei giovani. Per evitare che ciò accada, Proclo giustifica l'attribuzione di tali frasi ad Odisseo, cercando ancora una volta di contestualizzare il passo in un sistema di pensiero più ampio. La giustificazione di questo passo può avvenire su due fronti, sia che si consideri il significato apparente, sia che si consideri quello simbolico. Dal punto di vista dell'interpretazione letterale, si può notare che Odisseo non ha come obiettivo quello di esprimere il suo appoggio verso uno stile di vita che metta il soddisfacimento dei piaceri al primo posto, ma sta esprimendo la sua gratitudine per una situazione piacevole nella quale si è trovato. Egli, infatti, inserisce l'apprezzamento per le tavole piene di cibo e per la presenza di vino in un discorso nel quale elogia altri elementi quali l'ascolto del cantore e la gioia del popolo radunato ad ascoltarlo e a festeggiare. Ciò che egli reputa «la cosa più bella», non sono il cibo e il vino in senso assoluto, ma questi elementi inseriti in un particolare contesto, del quale il punto caratterizzante sono l'allegria e lo stare insieme delle persone, senza le quali neanche il cibo e il vino potrebbero essere considerate piaceri. Volendo dare un'interpretazione simbolica e cogliendo anche dei significati mistici nelle parole di Odisseo, Proclo pone in risalto la presenza della musica e il ruolo che potrebbe avere. Il primo elemento ad essere lodato da Odisseo è infatti «ascoltare un cantore», e non un cantore qualsiasi, ma uno che «come questo è, che per la voce somigli ai numi». Questa affermazione secondo Proclo alluderebbe al ruolo che nell'armonia dello stato ha la musica, intesa come melodia che conduce alla virtù. La responsabilità di questa ricade su un personaggio divinamente ispirato, che attraverso la musica diffonda l'educazione e la virtù. Per questo motivo, dunque, Odisseo farebbe riferimento ad un cantore che somigli agli dèi, volendo attribuire il benessere della società coinvolta nel banchetto, che si esprime anche con la presenza di pane, carni e vino, all'azione mistica di un aedo. Odisseo non esprimerebbe la sua propensione a una vita di piacere, ma vorrebbe comunicare la possibilità che quando gli uomini sono in armonia tra loro e aspirano alla virtù, i piaceri possono ulteriormente arricchire la qualità della loro vita, senza tuttavia dominarla. Il suo messaggio non presenterebbe dunque alcun contrasto con il concetto di saggezza espresso da Platone nella *Repubblica*, anzi aggiungerebbe un'indicazione per il raggiungimento della felicità e per il corretto modo di usufruire dei piaceri, evitando quelli smodati e fini a loro stessi. La saggezza del personaggio è in questo modo, nella lettura di Proclo, preservata.

11.3. I piaceri dell'amore. Zeus ed Era

Protagonista dell'ultimo passo che secondo l'accusa di Socrate dovrebbe essere bandito dalla fruizione dei giovani non è un eroe come nei casi precedenti, ma un dio e per di più il più importante di essi: Zeus, al quale si lega la moglie Era. Il rapporto tra i due viene menzionato in quanto considerato assolutamente non appropriato per l'ascolto dei giovani, perché non sembra legittimo infatti accettare che il più grande degli dèi possa dimenticare tutte le norme di comportamento di fronte al suo desiderio per Era. I passaggi ai quali Socrate fa riferimento sono molteplici e non vengono esplicitamente citati nel dialogo. La vicenda contestata da Socrate è contenuta nel XIV libro dell'*Iliade* e si realizza nei versi 153-351. In questa porzione del libro, Era, avendo visto che i Greci si trovavano in difficoltà nella battaglia e che Zeus vegliava sugli avversari guardandoli dall'alto del monte Ida, vuole intervenire esercitando il suo aiuto nei confronti dei Danaï e pensa che per realizzarlo debba distogliere Zeus dall'attenzione alla battaglia, in modo che egli non possa più esercitare la sua provvidenza e possa permettere ad altri dèi di intervenire. Secondo Era il modo migliore per distrarlo è quello di provocare in lui il sonno dopo aver consumato insieme un incontro d'amore. Per portare a termine il suo piano la dea si prepara agghindandosi e chiedendo l'aiuto di Afrodite e del Sonno. Riesce nel suo obiettivo, facendo addormentare Zeus e permettendo a Poseidone di intervenire a favore degli Achei. Quanto di questa vicenda è contestato da Socrate, nell'ottica della trattazione in cui è contenuto il riferimento all'episodio, non riguarda tematiche generali che possano coinvolgere la provvidenza o le sorti della battaglia, ma riguarda specificamente il comportamento di Zeus di fronte al tentativo di istigarlo al piacere. In questa parte della *Repubblica*, infatti, vengono analizzati gli ostacoli alla realizzazione della padronanza di sé/saggezza, e viene messo in luce proprio che cedere ad un piacere fisico quale quello dell'amore non sia conseguenza di una disposizione saggia. È proprio in questo che il comportamento di Zeus non sarebbe d'esempio. In particolare, afferma Socrate, Zeus risulta essere vittima della passione amorosa a tal punto da dimenticare i piani che stava meditando. Infatti, si parla di una potenza del suo desiderio tale da spingerlo a volersi unire immediatamente con Era, anche sul pavimento, senza raggiungere la camera da letto, paragonabile alla prima volta in cui l'unione era avvenuta, talmente intensa da essere stata celata ai genitori. Quello che rappresenta un paragone nel poema omerico, utile a definire l'intensità della passione amorosa dei due dèi, diventa

ulteriore oggetto di critica in Platone, che citandolo critica velatamente il fatto che gli dèi abbiano dovuto nascondersi per poter rispondere immediatamente alla loro passione irrefrenabile. Di fronte alla critica di questi passi, Proclo non si limita a dare spiegazioni relative ai punti toccati da Socrate, ma dà vita ad una trattazione nella quale sono inclusi dettagli non menzionati da Socrate. Proclo, infatti, seguendo l'argomentazione proposta dal maestro Siriano in una sua opera dedicata a questo tema, dopo aver spiegato quale significato allegorico abbia in generale l'unione di Zeus ed Era, e avendo così fornito una spiegazione ai problemi sollevati da Socrate, affronta anche i temi del luogo dell'unione tra i due, dell'ornamento di Era e delle molteplici occasioni in cui il fatto si è svolto. Innanzitutto, Proclo riconosce che senza un apparato di spiegazione allegorica, l'attribuzione di queste azioni a Zeus risulta inappropriata, in quanto sembra che si associno ad un dio comportamenti che normalmente sono tipici degli uomini. È tipico dell'uomo innamorato preferire l'unione con l'amato a qualunque altra cosa, e reputare l'esperienza come migliore di tutte quelle vissute in precedenza. Zeus nel passo in questione afferma qualcosa di questo genere quando dice che nessun desiderio di nessuna donna o dea ha mai conquistato la sua anima come fa quello per Era, elencando tutte le donne divine e non come esempi di unioni non motivate da un desiderio tanto forte quanto quello che egli prova nel vedere Era. Inoltre, egli sembra dimenticare tutte le norme di comportamento quando si tratta del suo desiderio, con un atteggiamento che sembrerebbe persino meno decoroso di quello della normalità degli uomini innamorati. I comportamenti di Zeus sono dunque simbolici di qualcosa di più grande, e non devono essere presi alla lettera. La verità ontologica che soggiace alla spiegazione di Proclo è che tutti gli ordini divini procedono dal primo principio dell'universo, l'Uno-Bene, e dalle duplici cause che appaiono immediatamente conseguenti al primo principio. Queste cause sono da identificarsi con il limite e l'illimitato dei quali Socrate parla nel *Filebo*. Le classi divine sono suddivise in base a questo secondo principio, in modo che secondo alcuni esegeti della verità sugli dèi, questi siano suddivisi in maschi e femmine, pari e dispari, materni e paterni. Nonostante siano così divisi, gli dèi appartenenti alle diverse classi sono allo stesso tempo ansiosi dell'unione con quelli della classe opposta e della comunione in un'unica natura, perché rispondono alla causa prima che dispensa unità per tutti gli esseri. È possibile che gli autori di miti, tra i quali Omero, abbiano trovato in questo principio il materiale per i loro racconti simbolici, e abbiano dunque attribuito agli dèi il matrimonio

e l'unione, rappresentando le conseguenti nascite e le unioni tra figli, fino a rappresentare le intere processioni che arrivano fino agli dèi del mondo. L'unione di Zeus e di Era rientrerebbe, secondo Proclo, nell'insieme di queste unioni dovute alle conseguenze dei principi primi della realtà. Zeus impersonerebbe il ruolo di padre e del limite concepito dall'intelletto, posto al livello della monade che porta avanti le entità, ed Era quello di madre e di illimitato, che, come la diade generativa, contribuisce all'azione di Zeus nella generazione di entità secondarie. Proclo aggiunge dei dettagli sulle modalità del compimento dell'unione. Questa avviene perché il più elevato degli esseri maggiori resta fermo in sé stesso mantenendo una trascendenza unificatrice e il meno elevato si abbandona ai suoi poteri. Per questo motivo il mito ritrae Era che si adorna e si reca da Zeus, in quanto è lei, essere enologicamente inferiore e a tendere all'Uno per compiere la sua riconversione in lui. Naturalmente questo processo è continuamente attivo nel mondo ipercosmico, e non si distinguono i momenti di separazione e unione, in quanto coesistono costantemente. Fa parte del linguaggio della poesia, che è una forma di espressione appartenente al mondo della materia, rappresentare la verità attraverso dei simboli in modo da renderla più comprensibile.

Il fatto che a Zeus venga attribuito lo stato di veglia e quello di sonno e che quest'ultimo sia proprio la causa dell'interruzione dell'azione provvidenziale verso i Troiani, nonché l'obiettivo perseguito da Era, sono rappresentativi di altre caratteristiche della divinità suprema. Contrariamente a quanto afferma Socrate nella sua accusa, quando Zeus si addormenta, non sta dimenticando i suoi piani provvidenziali né sta compiendo un'attività che non si addice ad un dio. Nell'interpretazione di Proclo, Zeus sta infatti manifestando una delle due azioni che ne caratterizzano l'essere divino. Se lo stato di veglia rappresenta l'attività provvidenziale del dio, il sonno rappresenta la sua caratteristica di rimanere in se stesso, azioni che permangono costantemente nell'essere divino. A questa duplice attività farebbe riferimento anche Timeo quando avendo parlato della creazione delle anime da parte del demiurgo, afferma che egli, dopo aver affidato agli altri dèi il compito di plasmare i corpi mortali e le altre cose necessarie all'anima umana, interrompe la sua attività e «rimane nel proprio stato, conformemente alla sua natura»³⁹. Ciò che il mito rappresenta simbolicamente attribuendo lo stato di veglia e di sonno al dio esprime la

³⁹ *Tim.* 42e

duplice vita del dio che è contemporaneamente provvidenziale e trascendente. Per questo motivo bisogna pensare che anche quando Zeus è trascinato all'unione con Era e di conseguenza al sonno, non dimentica della sua altra forma di attività e le possiede entrambe nello stesso momento.

Secondo quanto riportato da Proclo, anche il luogo dell'unione dei due dèi è carico di significato simbolico. Si tratta infatti del monte Ida (Ἰδῆ), il cui toponimo è facilmente ricollegabile al sostantivo *idea* (ιδέα), creando dunque un collegamento con l'intelletto e riferendosi alla natura noetica dell'unione. Zeus, immagine dell'Uno e pertanto proiezione della sua attività, per abbondanza della sua bontà dona ad Era una duplice unione: simbolicamente con lui stesso, ma profondamente con la dimensione noetica, alla quale Era, in quanto rappresentativa di un essere che procede dall'Uno, è desiderosa di tornare. Alla luce di questo sistema trascendente, il fatto che l'unione avvenga sul terreno e non su un talamo è significativo della collocazione di questa su un piano più alto di quello materiale. Il talamo, infatti, è una creazione di Efesto, che lo ha fabbricato appositamente per Zeus ed Era. Efesto è però notoriamente l'artefice del mondo sublunare, pertanto il rifiuto degli dèi ad usufruire della sua creazione rappresenta la lontananza del gesto da un piano meramente materiale e da un universo fatto di mutamento e di entità lontane dall'Uno nella loro processione. Di conseguenza, il desiderio di Zeus di unirsi ad Era sul pavimento non costituisce una diminuzione della sua dignità, ma qualifica il gesto come portatore di un significato ulteriore rispetto a quello letterale.

L'argomentazione di Proclo procede con l'analisi e l'approfondimento della preparazione di Era e del suo ornamento. Gli oggetti che Era utilizza per il suo ornamento hanno un significato in sé e in quanto la rendono simile a Rea, la madre degli dèi. L'atto stesso di adornarsi simboleggerebbe la volontà della dea di replicare l'azione della madre e di accogliere in sé i poteri di lei. Vuole imitare la madre e in virtù di questo unirsi a Zeus che a sua volta imita il padre Crono. In questo modo la loro unione replica l'unione di Crono e Rea ad un livello inferiore, ma mantenendo il valore ontologico già simboleggiato dall'unione degli dèi predemiurgici. L'assimilazione di Era a Rea sarebbe indicata dal poema omerico per mezzo dell'attribuzione dell'aggettivo "raggianti" φαεινός (v.176) alle trecce di Era, che risulta in armonia con un frammento dell'oracolo caldaico nel quale si dice che i capelli della madre degli dèi appaiono avvolti da una luce

tagliente. Ogni elemento che costituisce l'abbellimento di Era, poi, rappresenta qualcosa di trascendente. La cintura, divisa in cento pendagli, rappresenta la molteplicità delle anime cui Era dà la vita, e si ricollega alla cintura che anche Rea è detta indossare. Gli orecchini e i sandali, trovandosi alle estremità opposte del corpo della dea rappresentano il primo e l'ultimo dei poteri che procedono da lei. Si dice che Era abbia lavato il suo corpo con l'ambrosia, linfa divina, e lo abbia poi unto con un olio profumato. L'ambrosia è simbolo del potere della dea che si solleva da ogni impurità, l'olio è simbolo della forza ed è per questo associato anche ai ginnasti. La presenza della cinta di Afrodite, che la dea ottiene in prestito per mezzo di un inganno, è significativa in quanto allude alla forza che la spinge all'unione con Zeus, che non proviene dall'esterno e non la trascina, ma è contenuta in lei per mezzo del dono di Afrodite.

Per quanto riguarda invece le diverse occasioni dell'unione dei due dèi, la prima all'insaputa dei loro genitori e la seconda a causa del forte desiderio di Zeus, il poema vuole comunicare la duplice proprietà delle cose buone: la facoltà di unirsi in una sola natura e la caratteristica di rispondere alle cause più perfette. Il nascondersi di Zeus ed Era ai genitori allude al fatto che l'unione appartiene esclusivamente a loro e non dipende da nient'altro. Il forte sconvolgimento di Zeus a causa del desiderio per Era simboleggia la dipendenza dell'unione da una causa più forte, quella per cui il principio primo è desideroso di far ritornare in sé gli esseri che hanno compiuto la processione da lui. Bisogna tenere presente che i due tipi di unione sono differenziati nel linguaggio del mito, ma sono un'unica cosa nella realtà trascendente delle cose.

In conclusione, tutto ciò che viene detto da Omero sulla unione di Zeus ed Era è detto secondo il modo teologico ed Omero non può quindi essere accusato per aver scritto queste cose sul più grande degli dèi. Questo tipo di poesia però, conformemente a quanto Socrate vuole sostenere, non è indirizzata ai giovani e all'educazione, poiché deriva da un'estasi ispirata e da una follia dettata dalle Muse.

11.4. I piaceri dell'amore. Afrodite e Ares

Nella sua rassegna di passi omerici non adatti a trasmettere l'assennatezza ai giovani, Socrate menziona infine la storia della rete gettata da Efesto su Ares e Afrodite, in quanto per le stesse ragioni esposte nel caso di Zeus, l'episodio mostra il mancato dominio della passione amorosa da parte degli dèi. Nella *Repubblica* non vi è un preciso riferimento al

testo omerico, ma con ogni probabilità l'episodio in questione è da ritrovare nel libro VIII dell'*Odissea*. In questa sezione del poema si racconta il soggiorno di Odisseo presso i Feaci e in particolare il banchetto di accoglienza realizzato in onore dello straniero. Durante questo momento di convivialità è presente Demodoco, l'aedo, che intrattiene i partecipanti con il canto delle storie mitiche. Tra queste vi è anche quella di Ares e Afrodite, secondo la quale i due si unirono nella casa di Efesto, legittimo sposo di Afrodite, e visti dal Sole, che denunciò il fatto ad Efesto, vennero puniti da quest'ultimo. Egli, infatti, fabbricò delle catene impossibili da sciogliere e invisibili agli altri dèi, e le posizionò ai lati del suo letto, in modo che al successivo incontro Ares e Afrodite sarebbero rimasti imprigionati. Dopo aver finto di essersi allontanato dall'Olimpo, e aver quindi fornito ai due l'occasione di incontrarsi, Efesto mostra a Zeus e a tutti gli altri dèi l'evidenza dell'azione oltraggiosa commessa dai due, rimasti incastrati nella trappola tesa dal dio. Secondo l'interpretazione di Proclo, anche l'unione di Ares e Afrodite ha un significato che va oltre la semplice ricerca del piacere. Vi è una motivazione simbolica per l'unione dei due, così come vi è anche per quella di Afrodite ed Efesto, secondo il mito legittimi sposi. Questa motivazione dipende dal ruolo che i due dei ricoprono nel cosmo. Ares ha il ruolo di separare gli opposti e mantenerli distinti in modo che l'universo sia pieno di tutte le forme, Efesto arricchisce il regno dei sensi con le regole della sua arte che gli permette di fabbricare le forme sublunari. Entrambi gli dèi hanno bisogno di Afrodite: Ares per conferire armonia agli opposti ed Efesto per dotare le sue creazioni di bellezza e lucentezza in modo da rendere questo mondo il più bello tra le cose visibili, come si dice nel *Timeo*. L'unione con Efesto è in qualche modo dotata di un maggiore valore ontologico, in quanto avviene nel mondo ipercosmico, contrariamente a quella con Ares che avviene nell'inferiore mondo sublunare, e perché Efesto è detto essere il legittimo sposo di Afrodite. La localizzazione dell'unione di Ares e Afrodite nel mondo sublunare è suggerita dal fatto che il testimone di questa sia Helios, il sole, il quale non avrebbe potuto assistere ad un episodio avvenuto al di sopra di lui, che ha infatti la possibilità di osservare solo ciò che accade nel mondo del divenire. La caratterizzazione dell'unione con Efesto come in qualche modo superiore a quella con Ares è dovuta al fatto che l'intervento di Afrodite nella sua attività è fondamentale, se non necessario. Infatti, secondo Proclo, rappresentando Afrodite la causa che lega le cose insieme, l'esistenza del mondo sensibile dipende proprio dalla presenza della dea. Anche l'unione

con Ares è necessaria, ma non così profondamente, in quanto determina alcune caratteristiche del mondo sublunare e non la sua esistenza in modo radicale. Inoltre, il fatto che venga a questa attribuita la caratteristica di essere adultera è dovuto all'incompatibilità delle classi divine alle quali i due appartengono. Infatti, le classi degli dèi che unificano sono estranee alle classi di dèi che dividono e l'adulterio è simbolo della eterogeneità delle cause alle quali rispondono i due dèi. Seppur eterogenee queste cause raggiungono uno stato di armonia, simboleggiato dall'unione stessa dei due dèi. Le catene visibili solo a lui che Efesto getta sui due rappresentano la forza creatrice che genera unità tra gli opposti di Ares e le proprietà armonizzanti di Afrodite. Il fatto che queste catene vengano successivamente rotte simboleggia il ciclico processo di generazione e distruzione delle cose del mondo sensibile, processo al quale Efesto presiede deliberando sulla distruzione delle cose che sono nate e della loro spedizione nel mondo del divenire. I tre dèi fanno riferimento ad una attività che di fondo è unitaria ed è contenuta nella mente del demiurgo. Egli contiene in sé tutti gli dèi e i loro poteri e nella sua attività di produrre l'opposizione degli elementi agisce secondo l'Ares che porta in sé, quando inventa l'attrazione agisce secondo il potere di Afrodite e quando unisce l'elemento di Afrodite e quello di Ares prende la capacità di Efesto come modello.

12. L'avidità degli eroi

Un nuovo principio espresso nella trattazione del III libro della *Repubblica* afferma che non bisogna lasciare che gli uomini virtuosi, definiti da Socrate «i nostri uomini», accettino doni o siano attaccati al denaro. Dal momento che i giovani traggono ispirazione dall'ascolto dei racconti mitici, vi sono alcuni episodi che non si prestano alla fruizione dei giovani, perché in questi sembra che il poeta attribuisca agli eroi, in particolare ad Achille, una disposizione d'animo avida e attaccata ai beni materiali. Socrate non cita testualmente i versi di Omero, ma allude all'episodio in cui Fenice, pedagogo di Achille, gli suggerisce di prestare aiuto agli Achei solo in cambio di doni, a quello in cui Achille accetta di ricevere doni da Agamennone e in cui restituisce a Priamo il cadavere di Ettore solo dopo averne ottenuto un compenso. La vicenda nella quale si colloca il primo di questi è oggetto del IX libro dell'*Iliade*, nel quale si racconta il tentativo degli eroi greci di convincere Achille a ritornare in battaglia, dalla quale si era ritirato a causa del litigio con Agamennone che aveva compromesso il suo onore. La strategia proposta da

Agamennone, convinto che l'intervento di Achille sia fondamentale per le sorti della guerra e pentito di aver agito con folle avidità, è quella di ottenere il perdono dell'eroe offrendogli in cambio numerosi doni quali, per citarne solo alcuni, tripodi, talenti, cavalli, donne in schiavitù e una delle sue figlie in sposa. Un'ambasceria di uomini scelti si reca dunque alla tenda di Achille per riferire il messaggio di Agamennone e convincere l'eroe. Dopo l'intervento di Odisseo, prende la parola Fenice, che cerca di far leva sul suo ruolo nella vita di Achille rievocando la sua storia e i rapporti con il padre Peleo, che lo ha incaricato di stare accanto all'eroe e insegnargli l'arte della guerra e della parola. Dopo aver rievocato il passato, Fenice invita Achille a placare il suo animo, affermando che anche gli dèi, che sono superiori in quanto a forza e valore, la cui ira è dunque maggiormente temibile rispetto a quella di un uomo, vengono placati dai sacrifici e dalle preghiere degli uomini. Lo avvisa inoltre delle conseguenze che possono esserci quando l'uomo disattende alle preghiere che gli vengono rivolte, in quanto queste sono figlie di Zeus. In questo discorso Fenice inserisce una considerazione, oggetto della condanna da parte di Socrate, cioè:

εἰ μὲν γὰρ μὴ δῶρα φέροι τὰ δ' ὀπισθ' ὀνομάζοι

Ἀτρεΐδης, ἀλλ' αἰὲν ἐπιζαφελῶς χαλεπαῖνοι,

οὐκ ἂν ἔγωγέ σε μῆνιν ἀπορρίψαντα κελοίμην⁴⁰

«se l'Atride non ti offrisse doni e non promettesse altro in futuro, ma fosse ancora furiosamente in collera, non ti esorterei di certo a deporre l'ira». Potrebbe sembrare dunque che il messaggio di Fenice comporti l'idea che la promessa dei doni sia il motivo portante del mettere da parte la rabbia per Achille, come se nel suo sistema di valori la possibilità di ricevere dei beni materiali sia più importante di ogni sentimento anche di rabbia per una causa come quella della preservazione del proprio onore, e quindi sia più importante anche dell'onore stesso. Il commento di Proclo relativo a questo passo mette in evidenza come questo non sia sufficiente ad attribuire né ad Achille né a Fenice la caratteristica di essere avidi. Infatti, nessun elemento del racconto fa comprendere che secondo il pensiero dei personaggi l'aumento dei propri possedimenti è sintomo di una vita di successo, né sono loro a chiedere di essere premiati con dei doni. L'accettazione

⁴⁰ *Il.* 9.515-517

dei doni viene vista come una conseguenza di una vicenda più grande: l'offerta degli stessi è indice di pentimento da parte di Agamennone, e questa non sarebbe infatti avvenuta da parte sua se non fosse stato egli stesso a riconoscere il danno provocato ad Achille e avesse voluto impegnarsi per porvi una soluzione. Come si può evincere dalle parole stesse di Fenice, il punto più importante che potrebbe determinare la persuasione di Achille è che Agamennone non si trova più in uno stato di collera, cambiamento per il quale l'offerta di doni rappresenta una conseguenza. I doni non hanno potere su Achille quanto lo avrebbe il pentimento di Agamennone, né questo è il pensiero che Fenice cerca di trasmettergli; pertanto, non ci sono elementi che possano qualificare l'eroe o il suo pedagogo come avidi. La concezione che Achille ha dei doni viene peraltro testimoniata dal fatto che anche dopo le preghiere di Odisseo e di Fenice e dopo la proposta di Agamennone in generale, egli non accetta di ritornare a combattere, rimanendo fermo nel suo rancore e nella sua ira, di fronte alla quale i doni non hanno alcun valore. Sarà la morte di Patroclo a muoverlo nuovamente alla battaglia, determinando il suo ritorno, che avviene nel XIX libro. Anche in questo caso, il passo al quale probabilmente allude Socrate quando dice di non approvare il passaggio in cui Achille si mostra «tanto attaccato al denaro da ricevere doni da Agamennone», mostra una realtà diversa da quella che potrebbe apparire. Il fatto che Achille accetti i doni offerti da Agamennone non significa che questi siano la motivazione del suo ritorno alla battaglia. È infatti l'uccisione dell'amico Patroclo e il desiderio di vendicarlo ad essere talmente forte da portarlo a mettere da parte il suo sentimento di ira. Proprio per questa ragione, dopo essersi rivolto ad Achille per cercare nuovamente il perdono e aver cercato di fornire una spiegazione al suo comportamento giustificandosi con motivazioni divine, Agamennone ribadisce la sua volontà di offrire dei doni all'eroe in modo da dare una rappresentazione concreta delle sue scuse. La risposta di Achille fa comprendere quali siano le ragioni che motivano le sue azioni, facendo escludere da queste l'avidità. Egli infatti controbatte dicendo:

‘Ατρεΐδη κύδιστε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον

δῶρα μὲν αἶ κ' ἐθέλησθα παρασχέμεν, ὥς ἐπιεικές,

ἢ τ' ἐχέμεν παρὰ σοί: νῦν δὲ μνησώμεθα χάρμης⁴¹

⁴¹ *Il.* 19.146-148

«Atride gloriosissimo, signore di uomini, Agamennone, se vuoi consegnami i doni, come conviene, oppure tienili presso di te: ora preoccupiamoci della battaglia».

L'altro episodio a cui Socrate fa riferimento nell'elenco di passi in cui Achille sembra mosso dall'attaccamento al denaro è quello tratto dal XXIV libro, nel quale Priamo e l'eroe discutono della restituzione del cadavere di Ettore. Questa restituzione preceduta dalla consegna di doni è presagita nel corso di tutto il libro, in quanto sono proprio gli dèi a suggerire a Priamo di recarsi presso Achille e riscattare il cadavere presentandosi con molti doni che «plachino l'ira» dell'eroe. L'eroe stesso, quando Teti gli comunica il volere degli dèi, è disposto a cedere il cadavere, dopo giorni di deturpamento dello stesso, se sono gli dèi a volerlo. Egli dice alla madre:

‘τῆδ’ εἴη: ὅς ἄποινα φέροι καὶ νεκρὸν ἄγοιτο,

εἰ δὲ πρόφρονι θυμῷ Ὀλύμπιος αὐτὸς ἀνώγει.⁴²

«così sia: chi porta il riscatto si prenda pure il cadavere, se l'Olimpo lo ordina con mente benigna». Nell'indicazione degli dèi è previsto il fatto stesso che la restituzione sia accompagnata dall'accettazione dei doni, e non si tratta dunque di una condizione imposta da Achille e dalla sua presunta avidità. La priorità dell'eroe è infatti sottomettersi al volere degli dèi. Inoltre, nel momento dell'incontro con Priamo e della supplica nei suoi confronti, nonostante il re di Troia faccia più volte riferimento al ricchissimo compenso con il quale si sta presentando, in particolare ai versi 502 e 556, non è questo a convincere Achille, quanto la pietà suscitata dal vecchio e la consapevolezza di dover obbedire agli dèi. L'accettazione del riscatto diventa inoltre un simbolo di correttezza nei confronti di Patroclo, per vendicare il quale Achille stava ancora trattenendo il cadavere di Ettore, il suo uccisore. Accettare di riconsegnarlo senza nessuna ricompensa in cambio avrebbe significato mancare di rispetto alla memoria di Patroclo e per questo Achille rivolgendosi in modo fittizio All'amico, afferma:

μή μοι Πάτροκλε σκυδμαινέμεν, αἶ κε πύθῃαι

εἰν Ἀϊδὸς περ ἐὼν ὅτι Ἔκτορα δῖον ἔλυσα

⁴² *Il.* 24.139,140

πατρὶ φίλῳ, ἐπεὶ οὐ μοι ἀεικέα δῶκεν ἄποινα.⁴³

«non adirarti con me, Patroclo, se vieni a sapere, pur essendo nell’Ade, che ho restituito a suo padre Ettore divino, perché non mi ha dato un riscatto da poco». Ancora una volta, dunque, gli elementi del racconto ci fanno comprendere che ciò che muove Achille non è l’avidità, e se anche lo fosse sarebbe meno rilevante per lui dell’obbedienza agli dèi e del rispetto per la memoria dell’amico. Non è esaustiva, dunque, la lettura di Platone secondo la quale Achille non accetta di restituire il corpo di Ettore se non in cambio di una ricompensa, in quanto non è nemmeno Achille a pretendere dei doni da Priamo, ma sono gli dèi ad avanzare questa iniziativa. Proclo aggiunge che l’offerta di doni in cambio della restituzione di un cadavere in un contesto di guerra risponde probabilmente ad un costume dell’epoca, che dunque va contestualizzato e considerato normale per il tempo in cui i poemi omerici sono ambientati. Considera inoltre che è coerente con il ruolo di capo di un esercito non rifiutare l’opportunità di accrescere la propria ricchezza e diminuire quella del nemico, conseguenza alla quale l’accettazione dei doni conduce. Bisogna sempre considerare che i personaggi che agiscono nell’*Iliade* e nell’*Odissea* non sono personaggi che hanno scelto la filosofia come loro stile di vita, ma sono uomini che hanno deciso di dedicarsi ad una vita attiva, dedita principalmente alla guerra. I loro comportamenti risultano coerenti con il sistema di valori che questa vita comporta, e le figure degli eroi omerici inserite in questo sistema rappresentano il massimo grado di virtù che è possibile raggiungere in questo sistema.

13. La mancanza di rispetto verso gli dèi

L’accusa socratica verso la rappresentazione omerica di Achille prosegue con la citazione di passi nei quali sembra che egli mostri irriverenza verso gli dèi e successivamente verso gli uomini. Non sarebbe adatto ad un eroe, per di più figlio di una dea e di un uomo saggio e discendente di Zeus, rivolgersi in modo irrispettoso ad un dio né disattendere a un impegno preso verso uno di loro. Il primo di questi passi oggetto di critica da parte del Socrate della *Repubblica* è esplicitamente citato dal personaggio, che ne riporta qualche verso. Achille si rivolge ad Apollo chiamandolo θεῶν ὀλοώτατε πάντων⁴⁴ «il più odioso di tutti gli dèi» e lo minaccia affermando ἦ σ’ ἂν τισαίμην, εἴ μοι δύναμῖς γε παρείη⁴⁵.

⁴³ *Il.* 24.591-593

⁴⁴ *Il.* 22.15

⁴⁵ *Il.* 22.20

«mi vendicherei di te, se ne avessi la forza». Un altro episodio di riferimento nel quale i gesti di Achille possono essere considerati come irrispettosi verso gli dèi, secondo Socrate, è quello narrato nel XXIII libro dell'*Iliade*, quando durante i riti funebri in onore di Patroclo, Achille decide di tagliare i suoi lunghi capelli e dedicarli all'amico, secondo un'usanza per la quale si offriva una ciocca dei propri capelli al defunto sia durante il funerale che durante i riti periodici successivi a questo. La mancanza di rispetto per gli dèi da parte di Achille consisterebbe nel fatto che i capelli dell'eroe erano stati promessi in voto a Spercheo, la divinità fluviale che abitava la sua patria. Secondo la tradizione, infatti, in molte città greche, i ragazzi, una volta raggiunta l'età adulta, si tagliavano la chioma e la dedicavano al fiume del luogo. Nel caso di Achille, essendo egli partito da molto giovane per la guerra di Troia, i suoi capelli erano stati promessi dal padre a Spercheo, e gli sarebbero stati donati al ritorno dalla guerra da Achille, il quale non li avrebbe mai tagliati durante gli anni lontano da casa. Donare i propri capelli a Patroclo rappresenta dunque una mancanza di rispetto nei confronti di una promessa fatta al dio. Di fronte a queste accuse, Proclo fornisce l'argomentazione per smentire Socrate inserendo gli episodi in un contesto più ampio.

Per quanto riguarda le parole sfacciate che l'eroe rivolge ad Apollo, bisogna innanzitutto considerare il rapporto di Achille con il mondo del divino, e verificare come il suo dialogo con il dio possa conciliarsi con interazioni di natura ben diversa che egli ha con gli dèi nel corso della narrazione. Infatti, in molti altri luoghi del poema, Achille sembra nutrire un grande rispetto e una grande attenzione verso gli dèi e tutto ciò che li riguarda. Nel I libro è proprio Achille a chiamare in assemblea gli Achei, dopo giorni di malattia inviata da Apollo, per esortarli a consultare un indovino per conoscere le motivazioni dell'ira del dio e porvi in qualche modo rimedio con sacrifici e le dovute misure (vv. 53-67). Nello stesso libro, quando Atena interviene nella lite tra Achille e Agamennone ed esorta Achille a fermarsi, egli obbedisce affermando che reputa necessario rispettare la sua parola (v. 216). Nel XVI libro poi, Achille mostra di avere grande rispetto per gli dèi e in particolare per Zeus, che si manifesta attraverso la grande attenzione rivolta alla pratica dell'offerta nei suoi confronti, in occasione della quale utilizza una bellissima coppa donatagli dalla madre, la lucida e le rivolge le cure necessarie e prega sentitamente Zeus affinché doni audacia e gloria a Patroclo, che andrà presto in battaglia senza la sua compagnia. Elencando questo e altri episodi, Proclo intende fornire un quadro di azioni che

permettono di comprendere la considerazione che Achille ha degli dèi. La spiegazione che dunque offre delle parole sfacciate rivolte ad Apollo non può che prevedere che non sia il dio stesso in senso assoluto colui al quale si sta rivolgendo. Come già riscontrato nelle precedenti trattazioni, il sistema teologico di Proclo prevede l'esistenza di schiere di esseri divini che compiono la loro processione a partire dalla divinità in senso assoluto. Vi è una differenza, infatti, tra l'Apollo che siede accanto a Zeus e agli dèi olimpici, quello che ruota la sfera del sole, quello che protegge Troia, quello che esercita una protezione personale su Ettore, quello che si manifesta prendendo le sembianze di Agenore (*II.21.600*). Tutte queste versioni del dio costituiscono la sua processione e rappresentano una versione dello stesso ai vari livelli dell'esistenza. Pertanto, le parole che Achille rivolge al dio, non sono indirizzate alla forma più alta e autentica di questo, ma alla sua proiezione demonica nel mondo del divenire. Si tratta di un Apollo desideroso di salvare l'oggetto della propria provvidenza, in questo caso Ettore, che naturalmente si oppone a colui che ostacola la realizzazione del progetto, in questo caso Achille, ponendosi sul suo stesso livello e in questo modo permettendogli anche di rivolgersi a lui con parole poco rispettose. Queste sono conseguenza di un inganno che Apollo aveva teso ad Achille. Egli, infatti, aveva prima infuso il coraggio ad Agenore e lo aveva fatto combattere con Achille, poi, attirata così la sua attenzione e prese le sembianze di Agenore stesso, aveva iniziato a correre lungo la pianura di Troia, in modo da far allontanare Achille dalle mura e permettere ai Troiani di rifugiarsi in città. A questo inganno, che aveva privato Achille della possibilità di uccidere un maggior numero di troiani e di ottenere quindi maggiore gloria, sono dovute le parole schiette di Achille, e non si rivolgono dunque al dio in sé. L'artefice dell'inganno non può del resto essere il dio stesso, ma la sua versione demonica che ha l'obiettivo di esercitare la sua provvidenza parziale verso un determinato elemento del mondo frammentato della materia, in questo caso l'esercito troiano. Le parole di Achille non rappresentano dunque una mancanza di rispetto verso un dio, ma sono conseguenza del naturale stato di conflitto apparente nel quale si trovano ad essere individui con destini frammentati su cui si esercita una provvidenza frammentata.

Per quanto riguarda invece la promessa non mantenuta al fiume Spercheo, Proclo dimostra che le motivazioni che portano Achille ad agire in tale modo non comprendono la mancanza di rispetto nei confronti del dio. Il voto fatto al fiume prevedeva infatti che al ritorno di Achille dalla guerra di Troia, egli avrebbe tagliato i suoi capelli, cresciuti

senza mai tagliarli in vista di quel momento, e li avrebbe donati al dio. Ciò che determina l'invalidità di questo voto non è tanto la rottura da parte di Achille, quanto il destino stesso, che non prevede il ritorno a casa per l'eroe. Achille, essendo consapevole del proprio destino, si considera in qualche modo autorizzato a non rispettare il patto, dato che non è lui a prendere l'iniziativa di infrangerlo. Venendo meno il ritorno di Achille, condizione necessaria per il rispetto del patto, viene anche meno la possibilità di dedicare al fiume i suoi capelli. Egli stesso mostra la sua consapevolezza quando nell'atto di tagliare la sua chioma si rivolge idealmente al fiume dicendo:

ὥς ἡρᾶθ' ὁ γέρων, σὺ δέ οἱ νόον οὐκ ἐτέλεσσας.

νῦν δ' ἐπεὶ οὐ νέομαι γε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν

Πατρόκλῳ ἥρωϊ κόμην ὀπάσαιμι φέρεσθαι.⁴⁶

«così ti prometteva il vecchio, ma tu non hai compiuto il tuo voto. Adesso poiché non farò ritorno alla mia terra nativa dedicherò la mia chioma a Patroclo eroe, che se la porti». Anche dalle parole di Achille si evince dunque la subordinazione della sua volontà alla possibilità di rispettare gli dèi. Proclo aggiunge che anche nei dialoghi di Platone vi è un caso in cui i personaggi dedicano a qualcun altro un dono originariamente pensato per gli dèi, senza che questo venga considerato oltraggioso. Si tratta del passo conclusivo dell'*Alcibiade secondo* (151a), nel quale dopo aver rinviato il momento della preghiera agli dèi, Alcibiade propone di cingere Socrate con la corona originariamente pensata come dono per gli dèi, e Socrate la accetta senza interpretare questo gesto come irrispettoso.

14. Mancanza di rispetto verso la vita

Socrate riscontra infine un altro comportamento di Achille che sembrerebbe dimostrare irriverenza verso gli uomini, che non si addice ad un eroe e che per questo non andrebbe apprezzato in quanto parte di un racconto verace, ma verrebbe anzi condannato. Socrate addita come inadeguati i gesti di Achille per cui egli trascina Ettore attorno al tumulo di Patroclo e sgozza i prigionieri sulla pira sacrificale in onore di Patroclo. Il primo gesto citato da Socrate riguarda la vicenda narrata nel XXII libro dell'*Iliade* e a cui si fa riferimento anche nel XXIV. Nel primo di questi ai versi 396-404, si descrive il

⁴⁶ *Il.* 23.149-151

deturpamento che Achille provoca nei confronti del cadavere di Ettore, ucciso da lui stesso qualche momento prima. Ciò che decide di compiere è forare i suoi tendini e legarlo al carro lasciando penzolare la testa, per poi trascinarlo lungo il territorio di Troia. Nel XXIV libro a questa scena cruenta si aggiunge un dettaglio (vv. 50-52), secondo il quale Achille avrebbe trascinato il corpo intorno alla tomba del suo compagno, Patroclo. Questa narrazione, ad una lettura che si ferma a questo singolo episodio, trasmette l'immagine di un Achille privo di pietà e irrispettoso del cadavere di un uomo del quale è stato per di più l'uccisore. Proclo contestualizza ancora una volta l'episodio aggiungendo delle informazioni utili per una lettura approfondita. Informa innanzitutto i lettori che gli antichi stessi affermano che in Tessaglia vi è un costume tale per cui il corpo di un guerriero ucciso veniva trascinato attorno alla tomba delle sue vittime, come recita un frammento attribuito a Callimaco (frag. 588 Pfeiffer). Inoltre Ettore stesso aveva compiuto un oltraggio verso il corpo di Patroclo, tagliandone la testa e dandola in pasto ai cani di Troia, ed Achille lo era venuto a sapere grazie alle parole di Iris che si era recata presso di lui per parlargli. La vendetta di Achille avrebbe potuto essere anche più crudele di quello che è stata, se egli avesse scelto di pareggiare ciò che Ettore aveva fatto al cadavere di Patroclo, eppure egli si limita a seguire l'usanza di quell'epoca, non andando oltre. Successivamente, una volta ottenuta la vendetta per onorare l'amico e non lasciare il suo uccisore impunito, non si tira indietro di fronte alla possibilità di restituire il corpo al suo popolo in modo che possa essere sepolto, ed egli stesso al momento della restituzione si prende cura del cadavere con le proprie mani, sollevandolo dopo che viene lavato ed unto dalle donne. Achille mostra dunque un atteggiamento moderato, comportandosi secondo la giustizia e la provvidenza degli dèi. Tutte le sue azioni in questa occasione sono coerenti con il suo personaggio di virtuoso eroe: egli ha onorato Patroclo combattendo il suo nemico e infliggendo al suo cadavere qualcosa di simile a quanto era stato inflitto all'amico, ma bilancia l'oltraggio inevitabilmente commesso per mezzo della sua gentilezza verso Priamo e dedicando a Ettore gli ultimi onori.

L'episodio riguardante i prigionieri a cui allude Socrate è contenuto nel XXIII libro dell'*Iliade*, nel quale si racconta la preparazione e l'esecuzione dei rituali funebri in onore di Patroclo. Questi prevedono la cremazione del cadavere, e insieme con questo Achille prepara pecore, buoi, quattro cavalli, nove cani e dodici troiani (v.175), che aveva catturato in precedenza per l'occasione. Vediamo quindi che le vite umane vengono messe

sullo stesso piano di quelle animali da Achille, se egli vuole coinvolgere parimente entrambi nel sacrificio. Proclo esamina due possibili significati del passo, ciascuno dei quali fornisce una giustificazione al comportamento di Achille. Il primo significato è quello letterale e vede un eroe che rivolge a Patroclo gli onori che gli sono dovuti. Ciò che compie Achille non è infatti più crudele della normale uccisione dei nemici, vendetta che sarebbe normale perpetrare in un contesto di guerra. L'unico dettaglio è che questi giovani vengono uccisi per essere offerti in sacrificio, ma lo scopo dell'azione non modifica la natura dell'azione stessa. Quindi, anche se ci si dovesse fermare ad una interpretazione letterale del testo, ci sarebbero gli elementi necessari per non far aderire Achille all'immagine di eroe irrispettoso della vita. Proclo introduce però anche la possibilità di una lettura allegorica dell'azione di Achille, la cui origine risale ad una dottrina segreta del maestro Siriano. Questa prevede che l'intera procedura sacrificale di Achille è realizzata secondo la pratica che i teurgi usano per rendere l'anima immortale. Achille starebbe dunque portando l'anima di Patroclo verso la vita separata dal corpo, e per farlo realizza dei gesti simbolici, come l'invocazione dei venti Zefiro e Borea, che conferiscono movimento visibile alle ceneri del corpo, e attraverso questo rappresentano il movimento invisibile dell'anima che si purifica. Inoltre, viene detto che l'eroe dedica tutta la notte a versare libagioni per l'amico da un cratere d'oro, mostrando una grande attenzione e scrupolosità/preoccupazione verso la dimensione dell'anima e il suo destino. Sarebbe incoerente pensare che un personaggio così attento e rispettoso per la sacralità di alcuni gesti abbia voluto agire per pura crudeltà e non per uno scopo connesso alla salvezza dell'anima dell'amico quando ha scelto di sacrificare i dodici giovani. Questi svolgono infatti una funzione di assistenza per l'anima di Patroclo, e rendendo Patroclo la loro guida nel viaggio per l'aldilà, Achille ha voluto rendere onore alla qualità di guida che l'amico ha ricoperto durante la sua vita. A supporto di una lettura allegorica di questo sacrificio, vi è il numero di dodici nel quale vengono scelti i prigionieri. Un tale numero, consacrato alla processione perfetta degli dèi, come si è visto in una delle argomentazioni precedenti, suggerirebbe di attribuire un significato mistico al gesto di Achille, non relegandolo a mera espressione di crudeltà. In conclusione, Achille non può essere accusato di disprezzo verso la vita umana, è anzi attento a questa specialmente nella sua dimensione di immortalità e purificazione. Ciò che lo muove non è il disprezzo, ma la ricerca della giustizia, le usanze della guerra o le procedure sacre.

Conclusioni

Alla luce di quanto detto è possibile ora operare delle conclusioni teoriche. Questo studio si è occupato di illustrare i percorsi interpretativi adottati da Proclo miranti a fornire una lettura allegorica di alcuni specifici passi dei poemi omerici. In questa operazione il filosofo è stato motivato primariamente dalla volontà di sollevare gli episodi omerici dall'accusa di inadeguatezza per l'educazione dei giovani mossa da Platone nella *Repubblica*. A tale scopo, il neoplatonico ha proposto talvolta una lettura di tipo allegorico, rendendo quindi esplicito il significato nascosto dietro alcuni simboli utilizzati da Omero, talvolta ha invece fornito una contestualizzazione più ampia dei passi omerici, in modo da mettere in evidenza dettagli attraverso i quali smontare le accuse di Platone. I passi o le tematiche oggetto di discussione, come visto, sono in tutto sedici. Undici di questi vedono protagonisti gli dèi e affrontano tematiche legate alle loro caratteristiche. Quattro passi sono al contrario caratterizzati dall'assoluto protagonismo degli eroi, in particolare di Achille, e forniscono il materiale per affrontare il tema della virtù. Una tematica particolare, che non vede come diretti protagonisti né gli dèi né gli eroi, è quella affrontata al punto numero 8, che ha per oggetto la descrizione dell'Ade e la condizione dell'anima dopo la morte. Un'ulteriore particolarità di questa trattazione è rappresentata dal fatto che, diversamente dalle altre, questa risulta essere la più ricca di citazioni dirette al testo omerico da parte di Platone. Gli episodi evocati e citati per affrontare la tematica sono infatti sette, a differenza di tutte le altre trattazioni che ne coinvolgono tendenzialmente uno. Fatta eccezione quindi per questa sezione della *Dissertazione*, in tutte le altre emergono delle importanti analogie argomentative. Infatti, spesso l'atteggiamento apparentemente inadeguato degli dèi viene spiegato e legittimato con il riferimento al concetto di provvidenza divina o descritto come rispondente ad un criterio di giustizia non immediatamente visibile nel racconto omerico. Inoltre, come analizzato nel secondo capitolo, è possibile riscontrare una lettura propriamente allegorica in tre episodi, in particolare: il giudizio di Paride, in cui le dee tra le quali l'eroe è chiamato a scegliere rappresentano allegoricamente i tre tipi di vita scelti dall'anima dell'uomo; l'unione di Zeus ed Era, nella quale la concomitanza dei principi della monade e della diade trova un simbolo; l'unione di Afrodite e Ares, che è simbolica della cooperazione

tra cause opposte sulla quale si regge il mondo. Viceversa, negli altri passaggi Proclo si occupa principalmente di fornire una contestualizzazione, permettendo solo attraverso tale contestualizzazione di scorgere quali siano le verità ideologiche dietro il racconto omerico. È in questo modo che riesce a giustificarlo servendosi poi dell'allegoria solo come ulteriore supporto a quanto già ha sostenuto.

È dunque evidente come non si possa definire la lettura di Proclo esclusivamente allegorica. Inoltre, durante la sua trattazione, Proclo si trova spesso a condividere il punto di vista di Platone relativamente al ruolo dei poemi omerici nell'educazione dei giovani. In conclusione, quindi, se da una parte Proclo si adopera per rendere esplicito il motivo per cui i passi in oggetto non sono meritevoli di una esclusione totale, e sono anzi utili per la conoscenza della verità, dall'altra egli conferma che è necessario possedere delle basi critiche ben solide per cogliere il messaggio filosofico e spirituale dietro la narrazione di Omero. La sua opera si rivolge dunque ad un pubblico di studiosi o di studenti avanzati, che hanno già assimilato le dottrine neoplatoniche. Quanto messo in luce rende chiaro, dunque, che per Proclo lo studio di Omero non sia adatto per l'introduzione alla filosofia, ma che sia, al contrario, fondamentale per il consolidamento della conoscenza nei soggetti che già hanno dimestichezza con tale disciplina e che sono, quindi, in grado di comprendere il complesso sistema di significato dietro la narrazione del poeta.

Bibliografia

- Bibliografia primaria

W. Kroll, *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii.*, Lipsia 1899.

Omero, *Iliade*, BUR, Milano 2023.

Omero, *Odissea*, Giulio Einaudi editore, Torino 1963.

Platone, *Fedone*, Bompiani, Milano 2016.

Platone, *Fedro*, Bompiani, Milano 2000.

Platone, *Leggi*, BUR, Milano 2005.

Platone, *Repubblica*, Bompiani, Milano 2009.

Platone, *Timeo*, Bompiani, Milano 2017.

- Bibliografia secondaria

M. Abbate, *Proclo. Commento alla Repubblica. Dissertazioni I-V, VII-XII, XIV-XV, XVII*, Bompiani, Milano 2004.

M. Abbate, *Il ruolo del commento filosofico come forma del “fare filosofia” nella scuola platonica di Atene al tempo di Proclo*, in *P.O.I. – Rivista di indagine filosofica e di nuove pratiche della conoscenza* – n. 6-7, I-II/2020, Milano 2020.

M. Abbate, *La Repubblica di Platone nell’esegesi simbolica e metafisico-teologica di Proclo* in *Π Η Γ Η / Φ Ο Ν Σ Ι Ι* (2017), Roma 2017.

P. De Piano, *Porfirio e Proclo lettori di Omero: la verità del linguaggio poetico nell’esegesi omerica di tradizione neoplatonicaI*, in *Incidenza dell’antico* 12, 2014, Napoli 2014

F. Ferrari, *Struttura e funzione dell’esegesi testuale nel Medioplatonismo: il caso del Timeo*, in *Athenaeum*, 89 (2001), Pavia 2001.

- A.J. Festugière, *Commentaire sur la République*, Vrin, Parigi 1970.
- B. Graziosi, *Homeric scholarship in its formative stages*, in *The Homeric Epics and the Chinese Book of Songs*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2018.
- R. Lamberton, *Proclus the Successor on poetics and the Homeric poems: essays 5 and 6 of his Commentary on the Republic of Plato*, Society of biblical literature, Atlanta 2012.
- R. Lamberton, *Homer the theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, University of California Press, Londra 1986.
- R. Lamberton, *The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer*, in *Homer's ancient readers*, edited by Robert Lamberton and Jhon J. Keaney, Princeton University Press, Princeton 1992.
- A.A. Long, *Stoic Readings of Homer*, in *Homer's ancient readers*, edited by Robert Lamberton and Jhon J. Keaney, Princeton University Press, Princeton 1992.
- N.J. Richardson, *Homeric Professors in the Age of the Sophists*, in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- A. Sheppard, *Studies on the fifth and sixth Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1980.