

Maurizio MARIN

Il mito del diluvio in Platone

Il mito del diluvio è presente nei racconti di molti popoli e ha ricevuto una grande varietà di interpretazioni. Il racconto più noto è quello biblico che, tramite la vicenda dell'arca di Noè, descrive insieme un grandioso salvataggio degli esemplari di tutti gli esseri viventi terrestri e un nuovo inizio dell'umanità con la ferma fiducia dell'irrepetibilità di quell'evento traumatico.¹ Un altro racconto molto simile è contenuto nell'undicesima tavoletta del poema babilonese di Gilgamesh.² Nell'area mesopotamica sul diluvio, oltre alla raccolta assira e all'elaborazione babilonese poi diffuse persino tra Elamiti, Hittiti e in Palestina, sono state individuate anche versioni risalenti ai Sumeri nel terzo millennio a.C.³

Nel contesto della cultura greca il racconto del diluvio è collegato alle figure di Deucalione e Pirra, come accenna Platone e racconta lo Pseudo-Apollodoro nella sua raccolta mitologica.⁴ Deucalione è figlio del titano Prometeo e Pirra figlia del titano Epimeteo e di Pandora.⁵ Anche se Esiodo colloca il mito delle cinque stirpi di uomini dopo la vicenda di Deucalione e Pirra, lo Pseudo-Apollodoro identifica gli uomini scomparsi nel diluvio con la stirpe dell'età del bronzo. Deucalione e Pirra si salvarono non perché particolarmente devoti, come nelle versioni bibliche e mesopotamiche, ma perché avvisati da Prometeo. Non si dice che il diluvio sommerse tutta la terra ma solo gran parte della Grecia fino ai monti e coloro che abitavano sulle cime, come si racconta in Platone che è anteriore a questa versione del mito, si salvarono, però erano pochi e incolti. Deucalione e Pirra, cessato il diluvio, come il biblico Noè, sbarcarono sul Parnasso e sacrificarono a Zeus che gradì la loro offerta e inviò Hermes per ordinare loro di ripopolare la terra gettandosi dei sassi alle spalle: quelli gettati da Deucalione divennero uomini e quelli gettati da Pirra divennero donne. Oltre a questi, Deucalione e Pirra ebbero anche figli propri in modo quasi normale, perché il primo, Elleno quale capostipite dei Greci, in realtà sarebbe figlio di Zeus accoppiatosi con Pirra. La versione più ampia di tale vicenda si trova nel latino Ovidio, che riprende il motivo della malvagità degli uomini prima del diluvio, il concorso di vari dèi nella distruzione, l'intensa religiosità di

¹ *Genesi* 6-10; con sue elaborazioni negli apocrifi composti nel III-I sec. a.C.: *La caverna del tesoro, Il libro dei giubilei, Il libro etiopico di Enoc*.

² G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, Rusconi, Milano 1993. Il testo è stato individuato tra i frammenti riportati al British Museum dagli scavi compiuti a Ninive nella Biblioteca di Assurbanipal e reso noto da George Smith nel 1872 (o.c. p. 82), ma risale, nella sua composizione unitaria, al XII sec. a.C. allo scriba babilonese Sinlequinnini (ivi p. 14).

³ Cf. le tavolette di Ziusudra, il poema di Atra-hasis,

⁴ APOLLODORO, *Biblioteca* I, 7. 1-2.

⁵ In Esiodo Pandora è la donna costruita da Efesto per volere di Zeus in modo da ingannare gli uomini e recar loro tutti i mali per vendicarsi del torto subito da Prometeo quando gli aveva rubato il fuoco a vantaggio degli uomini (ESIODO, *le opere e i giorni* 42-105).

Deucalione e Pirra, la strana sentenza della dea Temi per ripopolare le terra, sentenza poi spiegata da Prometeo, ossia le ossa della madre da gettare alle spalle sta per i sassi della terra.⁶

L'obiettivo principale della rassegna dei testi platonici sul diluvio non è individuare il "nucleo di verità" storica in essi racchiuso, ma di cogliere le grandi linee di una filosofia della storia e della cultura che traspaiono in tali racconti.

Uno studioso di Platone come Mario Vegetti mette in guardia sulla lettura dei miti platonici, fa notare che non è sempre facile separare il racconto mitologico dall'analisi filosofica perché si tratta di creazioni letterarie inserite in una vivace dinamica dialogica con grande varietà di personaggi, di rielaborazioni da materiali preesistenti, segnali di distanziamento ironico e asserzioni impegnative.⁷ I miti platonici non vanno ricondotti a quelli delle origini, tanto esaltati dalla recente antropologia culturale, ma considerati "nel complesso gioco della dialettica dialogica", per cui ecco il problema suscitato dalla loro lettura: "l'interpretazione del significato di questa particolare forma discorsiva all'interno della costruzione della filosofia di Platone e, oltre a questa, del rapporto fra l'immaginazione mito-poietica e la razionalità filosofica della tradizione occidentale".⁸

Lo stretto legame fra mito e logos viene ribadito anche da Giovanni Reale, il quale richiama un passo di Hegel nelle sue *Lezioni di storia della filosofia* all'origine della riduzione del mito a linguaggio pre-filosofico e la tesi opposta di Hirsch discepolo di Heidegger e che intende il mito come forma di conoscenza meta-concettuale della vita nella sua complessità dinamica; secondo Reale il mito platonico ha significato veritativo ma in forma allusiva.⁹ Mito e logos sono due vie complementari, il mito platonico è un "pensare per immagini" e il logos un "pensare per concetti" che hanno lo stesso obiettivo, la verità, ma complementari perché il mito è più persuasivo e il logos più rigoroso.¹⁰

Franco Ferrari, ispirandosi a uno studio di Droz, elabora otto indicatori per segnalare i contorni della sua ricerca sui miti platonici: 1) sono monologhi 2) raccontati da un personaggio anziano 3) sulla base di una fonte orale 4) su eventi od oggetti non verificabili 5) autorevoli per la tradizione cui si riferiscono 6) con lo scopo di orientare l'anima a scelte etiche buone 7) tramite l'incantamento del racconto 8) all'inizio o al termine di un'argomentazione tra i personaggi del dialogo.¹¹ Il mito platonico è uno strumento della sua filosofia, senza confusione tra momenti

⁶ OVIDIO, *Metamorfosi* I, 244-416.

⁷ M. Vegetti, *Premessa* a F. Ferrari (a cura di), *I miti di Platone*, Rizzoli, Milano 2010², p. 8.

⁸ M. Vegetti, *Ivi*, p. 9.

⁹ G. Reale, *Il mito in Platone con particolare riguardo al mito nel "Protagora"*, in G. Casertano (a cura di), *Il Protagora di Platone: strutture e problematiche*, Loffredo, Napoli 2004, p. 129-132.

¹⁰ G. Reale, *Ivi*, p. 137.

¹¹ F. Ferrari, *Filosofia e mitologia in Platone*, in F. Ferrari (a cura di), *I miti di Platone, o. c.*, p. 24-27. Un'analisi molto interessante di vari miti platonici, visti non in contrapposizione ma in rapporto dialettico con le riflessioni filosofiche, si trova anche nei dieci saggi raccolti in *Plato's Myths* a cura di C. Partenie (Cambridge University Press, Cambridge 2009; cf. la presentazione di F. Petrucci in "Elenchos" 31, 1, 2010, p. 162-169).

argomentativi e momenti narrativi, una sua parte integrante che “per certi aspetti si sovrappone al dialogo, esprimendone la natura tensionale, esortativa e perfino ludica”.¹²

I miti platonici hanno svolto un grande ruolo nell’esprimere in modo suggestivo il discorso filosofico, fa notare Michael Erler, e molti di loro sono diventati celebri, oltre per l’abilità narrativa di Platone anche per la ricchezza culturale tratta dal contesto del quinto secolo a.C., con il raccordo di credenze orfiche, pitagoriche o dei misteri eleusini con opinioni filosofiche e scientifiche della sua epoca.¹³ In riferimento al mito del diluvio, risulta particolarmente appropriata questa affermazione di Erler: “Platone vedeva nei miti la possibilità di integrare per mezzo di descrizioni grandiose l’approssimazione di tipo argomentativo alla verità senza che con ciò fosse dilatato e possibilmente falsato il discorso filosofico”.¹⁴

1. I miti in Platone

Il rapporto di Platone con i miti è molto articolato e complesso. Nei dialoghi giovanili non li prende in considerazione, tutto intento all’elaborazione del grande mito di Socrate. Introduce i miti nello scontro con Sofisti, scontro segnato dal *Protagora* e dal *Gorgia*. Nel *Protagora* Platone elabora il grandioso mito di Prometeo (320 C – 322 D), lo presenta con lo stile espositivo del famoso sofista e la fa narrare dal suo omonimo personaggio del dialogo.¹⁵ Sembra quasi per il primo mito Platone non osi attribuirlo direttamente a Socrate ma voglia saggiare l’efficacia dello stile narrativo a sostegno dei ragionamenti sulla insegnabilità della virtù.¹⁶ I Sofisti amavano citare i

¹² F. Ferrari, Ivi, p. 64.

¹³ M. Erler, *Platone. Un’introduzione*, tr. it. di G. Ranocchia, Einaudi, Torino 2008, p. 45.

¹⁴ Erler, Ivi, p. 46; una lettura riduttiva del ricorso ai miti in Platone è presentata da Luc Brisson (L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythes. 1. Sauver les mythes*, Vrin Paris 1996, p. 28-44); una loro rivalutazione, con particolare riguardo al *Timeo*, è presente in Lawrence Hatab (L. Hatab, *Myth and philosophy: a contest of truths*, Open Court, La Salle, Illinois 1990, p. 207-257). Nel complesso rapporto fra mito e ragione, possiamo dire che il mito è un racconto nella forma di un’esperienza che aiuta a scoprire lo straordinario nel quotidiano. Alla base della sua struttura logica sta l’unità degli opposti, non tanto quelli dell’esperienza immediata come caldo e freddo, secco e umido, ma quelli più lontani come l’unità di animato e inanimato, vita e morte, dolore e gioia, pace e guerra, mitezza e violenza, ordinario e straordinario, superficiale e profondo, immanente e trascendente, ovvio e misterioso, ecc.

La ragione analitica ricerca nell’esperienza quotidiana e sensibile l’universale, il necessario, il fondamentale... Alla base della sua logica sta l’inconciliabilità degli opposti, la loro necessaria distinzione per mantenere la significatività dei termini, l’intelligibilità coerente, valida sempre ed in ogni circostanza.

Il logos o discorso comunicativo, nella sua duplice forma di mito e ragione analitica, non ha né l’unità né l’inconciliabilità degli opposti ma la tensione dialettica che evidenzia sia il legame sia la distinzione nell’alternanza di fusione e separazione.

Riguardo agli opposti in ANASSIMANDRO abbiamo la separazione dall’indistinto (*apeiron*), in ERACLITO la tensione nel logos, in PARMENIDE la negazione nell’essere e la riconciliazione nell’apparire, in EMPEDOCLE la distinzione nei 4 elementi/radici, in ANASSAGORA e LEUCIPPO l’inconciliabilità nei semi o atomi infiniti, in PLATONE e ARISTOTELE abbiamo la conciliabilità nella distinzione (essere e divenire, atto e potenza) e la inconciliabilità nella tensione (pena la contraddizione).

¹⁵ Cf. Reale, *Il mito in Platone, o.c.*, p. 138-141.

¹⁶ Cf. D. O’ Brien, *Socrate e Protagora sulla virtù*, In Casertano, *Il Protagora, o.c.*, p. 174-182.

poeti e i poeti amavano elaborare miti.¹⁷ Il racconto attribuito a Protagora risente della trilogia di Eschilo, ma l'episodio scelto viene rielaborato in funzione degli argomenti del dialogo.¹⁸ Comunque, lo stesso Platone sente il bisogno di motivare questa novità, per questo Protagora prima propone, ai numerosi presenti che stavano ad ascoltarlo nella casa di Callia,¹⁹ di scegliere tra la narrazione di un mito (μύθος) e l'esposizione di un ragionamento (λόγος) e giustifica la proposta con il fatto di essere anziano e di parlare a dei giovani, in altre parole gli anziani amano raccontare e i giovani fanno difficoltà a seguire le argomentazioni complesse.²⁰ Di fronte all'indifferenza dei presenti per la scelta tra le due modalità espositive, dato che Protagora deve rispondere alle obiezioni formulate da Socrate, preferisce prima narrare un mito aggiungendo come motivo la sua maggior piacevolezza (320 C).²¹ I motivi per la scelta del mito sono tre: l'anzianità del narratore, la giovinezza degli ascoltatori e la maggior piacevolezza della forma scelta. Tra adulti maturi il mito è ancora un procedimento inadeguato.²²

Nel *Gorgia* si narra un altro grande mito elaborato da Platone, ma questa volta dallo stesso Socrate come personaggio che ha duramente confutato ben tre sofisti, ha contestato in modo radicale il valore della retorica e ha ridotto al silenzio proprio coloro che si vantavano di saper discutere su qualunque argomento.²³ Il mito non è più esposto al centro del dialogo come nel *Protagora*, ma spostato alla fine (523 A – 524 A), come rivestimento suggestivo dei ragionamenti svolti da Socrate sul valore della giustizia nel presente e nel futuro.²⁴ Socrate lo introduce come un bel racconto (καλός λόγος) e lo valuta come un discorso vero (λόγος) mentre Callicle lo riterrà una favola (μύθος).²⁵ Nella spiegazione che fa seguito al racconto, gli elementi narrativi sono ripresi e amplificati per motivare la sua credibilità, perché quanto udito da altri e riferito ai presenti meriti di essere accolto come vero (524 A – 526 D).²⁶ Di fronte al silenzio sprezzante di Callicle, l'argomento del dialogo si trasforma in descrizione di una scena teatrale tragica, poi interpreta

¹⁷ Cf. G. Cerri, *Il canto di Simonide nel Protagora di Platone*, in Casertano, *Il Protagora*, o.c., p. 474-493.

¹⁸ Cf. M. Vegetti, *Protagora autore della Repubblica? (ovvero il "mito" del Protagora nel suo contesto)*, in Casertano, *Il Protagora*, o.c., p. 145-157.

¹⁹ Cf. G. Casertano, *La struttura del dialogo (o di quando la filosofia si fa teatro)*, in Casertano, *Il Protagora*, o.c., p. 729-766.

²⁰ Cf. A. Riccardo, *Le condizioni del discorso*, in Casertano, *Il Protagora*, o.c., p. 423-457.

²¹ Cf. M. Di Pasquale Barbanti, *Unità e insegnabilità della virtù. La coerenza di Protagora*, in Casertano, *Il Protagora*, o.c., p. 301-316.

²² Cf. L. Brisson, *La Repubblica specchio del Protagora. La lista di virtù necessarie al buon funzionamento della città*, in Casertano, *Il Protagora*, o.c., p. 317-327.

²³ Cf. G. Reale, *Struttura e significato del Gorgia*, in G. Reale (a cura di), *PLATONE. Gorgia*, La Scuola, Brescia 1968², p. XI-LVIII.

²⁴ Cf. F. von Kutschera, *La filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 107-126; L. Brisson, *I miti nell'etica di Platone*, in M. Migliori – L.M. Napolitano Valditara (acura di), *plato Ethicus. La filosofia è vita*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 67-80.

²⁵ Cf. F. Trabattoni, *Platone*, Carocci editore, Roma 2009, p. 39-40.

²⁶ Cf. J.B. White, *Quando le parole perdono il loro significato. Linguaggio, individuo, comunità*, Giuffrè Editore, Milano 2010, p. 151-184.

l'ostinazione di quel silenzio come disprezzo per una favola (μύθος), un racconto da vecchiette (ὥσπερ γράος), tutta emotività senza nessuna consistenza razionale (527 A).²⁷ I tre sofisti son detti ironicamente i più sapienti tra i Greci (σοφώτατοι τῶν νῦν Ἑλλήνων), ma con tutta la loro sapienza non sanno trovare un argomento migliore per motivare a vivere sempre da giusti, perché proprio questo è il senso del mito e l'unico ragionamento che rimane saldo (527 A-B).²⁸ Sebbene il termine "mito" sia ancora sinonimo di racconto falso, di favola, nel *Gorgia* accanto al ragionamento vero o "logos" si colloca anche per gli adulti il "racconto bello" o "logos bello".²⁹

Nel *Fedone*, dopo aver intrecciato diverse volte elementi narrativi mitici ai ragionamenti, si riprende il mito sull'aldilà (107 D – 114 C) allargandolo alla descrizione della terra vista dall'alto e dal basso, come zona celeste e zona degli inferi.³⁰ In tale collegamento il mito da descrizione dell'anima diventa descrizione del cosmo, della realtà fisica nella luce superiore della ragione.³¹ Il racconto non va preso alla lettera, ma interpretato nel suo significato fondamentale che è aiutare a credere nell'immortalità dell'anima (114 D).³² Il racconto ora è chiamato direttamente mito (μύθος) ed ha lo scopo di "incantare" (ἐπαδεῖν), di accompagnare con la musica, di educare la nostra emotività, le paure irrazionali come evocate da Cebete nell'immagine del fanciullino nascosto dentro la nostra anima (77 E – 78 A).³³ Il mito, sempre subordinato al rigore dei ragionamenti, non si contrappone più al logos ma, se debitamente inquadrato, ne diventa un potente alleato per vincere l'emotività.³⁴

La diffidenza di Platone per l'abuso dei miti, formulata nell'*Eutifrone* (6 A),³⁵ diventa un attacco sistematico a come li trattano i poeti, alle concezioni religiose errate che suscitano e si trasforma in una formulazione di quali criteri devono sottostare quei racconti nella *Repubblica* e nelle *Leggi*.³⁶ Per la modalità opposta di trattare i miti da parte dei poeti e da parte dei filosofi, si arriva allo

²⁷ Cf. S. Novel Pieri (a cura di), *PLATONE. Gorgia*, Loffredo, Napoli 1991, p. 295.

²⁸ Cf. P. Friedländer, *Platone*, Bompiani, Milano 2004, p. 663-694.

²⁹ Friedländer, Ivi, p. 209-218.

³⁰ Cf. G. Reale, *PLATONE. Fedone*, Bompiani, Milano 2000, p. 62-63.

³¹ Cf. D. Whirw, *Mith and Metaphysics in the Phaedon of Plato*, Susquehanna, London –Toronto 1989.

³² Cf. Platone, *Fedone*, introduzione e note di Maurizio Schoepflin, Armando editore, Roma 2007, p. 22-25

³³ Cf. Platone, *Fedone*, traduzione e note di Manara Valgimigli, introduzione e note aggiunte di Bruno Centrone, Laterza, Bari-Roma 2005.

³⁴ Cf. A. Tagliapietra, *Introduzione a Platone, Fedone o Sull'anima*, Feltrinelli, Milano 2004⁵, p. 50-54; E. Tetamo, *La teoria platonica dell'anima nel Fedone e negli altri dialoghi*, Ivi, p. 279-302. La connessione di un mito platonico al contesto culturale aiuta a cogliere nuove prospettive, ma spesso diventa riduzione a parametri sociologici, come si può ricavare dalla polemica di Sabbatucci, esponente del gruppo romano di storia delle religioni, con Vernant, noto studioso della scuola francese (D. Sabbatucci, *Il mito, il rito, la storia*, Bulzoni Editore, Roma 1978, p. 215-219); di Jean-Pierre Vernant, nonostante i riduzionismi sociologici, merita davvero attenzione il suo *Mito e pensiero presso i Greci: studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970.

³⁵ Cf. Platone, *Eutifrone*, a cura di Livio Rossetti, Armando Editore, Roma 1995, p. 116-118.

³⁶ PLATONE, *Repubblica* II 377- III 398; *Leggi* II 656 – 660, X 885 – 887.

scontro diretto fra poesia e filosofia nel decimo libro della *Repubblica*,³⁷ e come per la retorica nel *Gorgia* qui si ha una disgregazione del valore della poesia per subordinarla al primato della verità che nell'ambito etico corrisponde al primato della giustizia nel bene. Nell'educazione dei bambini, osserva Platone, sono indispensabili i miti, le favole (μύθοι) che nel contesto della finzione (ψεύδος) contengono un nucleo di verità e questo procedimento è necessario alla loro crescita ancora prima della ginnastica.³⁸ Talora si riducono a un'immagine familiare adatta al conteso di educazione tramite il gioco, come nel caso del burattinaio per descrivere l'equilibrio morale dell'uomo o "mito della virtù" (ὁ μῦθος ἀρετῆς) con l'accento sul "sacro filo d'oro della ragione" (τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσοῦν καὶ ἱεράν) (*Leggi* I 644 D – 645 C).³⁹ Talora si trasformano nell'immagine solenne della personificazione delle Leggi e della Città (οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως) che tengono un discorso energico sul valore fondamentale dell'obbedienza che spetta a loro da ogni cittadino, a cominciare da Socrate che ne ha sempre parlato bene e che l'amico Critone cerca di persuadere a trasgredirle sollecitandolo a fuggire dal carcere (*Critone* 50 A - 54 D).⁴⁰ Nel contesto di un banchetto festoso diventano una favola per adulti che sotto la maschera dei toni più scherzosi e buffi racchiudi i contenuti più seri e profondi della filosofia platonica, come nel caso del mito degli androgini narrati dal commediografo Aristofane (*Simposio* 189 D – 194 D).⁴¹ Ora hanno il tocco leggero di un'immagine poetica, come il mito del canto dei cigni prima di morire (*Fedone* 84 E – 85 B) o del canto delle cicale per tutta la vita (*Fedro* 258 E – 259 D),⁴² ora quello turbante dell'anello di Gige (*Repubblica* II 359 C – 360 C)⁴³ o del polimorfo Glauco marino (*Repubblica* X 611 C- 612 A).⁴⁴ Trascinano la fantasia attraverso il cielo, come nel grandioso mito del carro alato per esprimere la dimensione divina e cosmica dell'anima (*Fedro* 246 A – 256 D),⁴⁵ la racchiudono nelle profondità della terra per un cammino iniziatico di liberazione e di manifestazione di tutte le dimensioni della realtà, come nel celeberrimo mito della caverna che esprime in immagini tutta la filosofia platonica (*Repubblica* VII 514 A -520 A).⁴⁶

³⁷ Cf. S. Gastaldi, *La mimesis e l'anima*, in M. Vegetti (a cura di), *PLATONE. Repubblica*, Vol. VII, Libro X, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 93-149.

³⁸ *Repubblica* II 377 A; cf. S. Gastaldi, *Paideia/mythologia*, in Vegetti, *Repubblica, o.c.*, Vol. II, Libri II e III, Napoli 1998, p. 333-392.

³⁹ Cf. G. Panno, *Dionisiaco e Alterità nelle «Leggi» di Platone. Ordine del corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 326-327.

⁴⁰ Cf. M. Montuori, *Per una nuova interpretazione del "Critone" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

⁴¹ Cf. G. Reale, *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Rizzoli, Milano 1997.

⁴² Cf. Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1998, p. 237.

⁴³ Cf. F. Calabi, *Gige*, in Vegetti, *Repubblica, o.c.*, Vol. II, p. 173-188.

⁴⁴ Cf. M. Vegetti, *Repubblica, o.c.*, Vol. VII, p. 70.

⁴⁵ Cf. G. Reale, *Introduzione a Platone, Fedro, o.c.*, p. XLI-XLIX.

⁴⁶ Cf. S. Campese, *La caverna*, in Vegetti, *Repubblica, o.c.*, Vol. V, Napoli 2003, p. 435-472; Th. Szlezàk, *L'allegoria della Caverna*, in Th. Szlezàk, *La Repubblica di Platone. I libri centrali*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 135-160; J.N. Findlay, *Il mito della caverna*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2003.

Le modalità del discorso mitologico consentono una libertà espressiva che permette d'inglobare il meglio delle conoscenze disponibile nel contesto culturale del proprio tempo senza pretendere di dimostrare tutto con rigore, data l'estrema varietà di teorie che circolavano in ogni ambito del sapere e l'incertezza metodologica che le sorreggeva. Platone, pur immerso nel primato dell'interesse antropologico di Socrate, sente l'attrattiva delle teorie cosmologiche dei Presocratici ma anche il peso del discreto gettato su di loro dai Sofisti per le contraddizioni interne e i contrasti reciproci individuati. Nel *Fedone* tramite Socrate rimprovera ad Anassagora di non aver fatto un uso sistematico del *Nous* individuato come principio supremo, in particolare di non averlo applicato alla concezione della terra e del sole (97 B – 98 C). Nello stesso dialogo Platone lo applica nella forma di racconto mitologico (108 C – 113 C), in modo ancor più impressionante nel mito di Er al termine della *Repubblica* (X 614 A ss).⁴⁷ Nelle descrizioni cosmologiche di Platone il perno centrale del racconto è l'anima e non la costituzione materiale delle cose o le loro trasformazioni. Nel libro settimo della *Repubblica*, dedicato alle scienze per la formazione del filosofo, s'indica con chiarezza l'importanza della matematica e come anche l'astronomia deve esserle collegata per acquisire rigore scientifico.⁴⁸ Il collegamento fra tutte le conoscenze relative alla realtà sensibile e la matematica si realizza nel *Timeo* che però assume la forma di un racconto mitologico per mantenere lo spazio all'inevitabile imprecisione del mondo in divenire, per cui anche nella formulazione più rigorosa bisogna contentarsi del verosimile (ὁμολογουμένους λόγους), di un discorso probabile (τὸν εἰκότα μῦθον) (29 C).⁴⁹ Con tale libertà espositiva Platone abbraccia in una grandiosa narrazione le intuizioni più elevate di teologia, cosmologia, geometria, fisiologia e medicina del proprio tempo, con al centro il primato dell'anima in ogni dimensione della realtà.

⁴⁷ Cf. F. Calabi, *Il mito di Er e le fonti*, in Vegetti, *repubblica*, o.c., Vol. VII, p. 277-310; F. de Luise, *Il mito di Er: significati morali*, Ivi, p. 311-366.

⁴⁸ Cf. M. Vegetti, *I filosofi a scuola e la scuola dei filosofi*, in Vegetti, *Repubblica*, o.c., Vol. V, p. 603-624; inoltre E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, Ivi, p. 473-539; F. Repellini, *Astronomia e armonica*, Ivi, p. 541-563; A. Meriani, *Teoria musica e antiempirismo*, Ivi, p. 565-602.

⁴⁹ Cf. L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al "Timeo" di Platone*, vita e Pensiero, Milano 2007. Secondo Boys-Stones e Haubold il *Timeo* di Platone è la risposta mitologico-filosofica alla creazione mitologico-poetica della *Teogonia* di Esiodo (G.R. Boys-Stones and J.H. Haubold, *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford 2009; cf. la presentazione di Federico Petrucci in "Elenchos" 31, 1, 2010, p. 169-176). Tarrant, Benitez e Roberts hanno sottoposto ad analisi stilometrica il discorso mitico ed hanno rilevato notevoli vicinanze con l'ultima parte delle *Leggi* (H. Tarrant, E. Beitez, T. Roberts, *The Mythical Voice in the Timaeus-Critias: Stylometric Indicators*, in "Ancient Philosophy" 31, 1 (2011), p. 116). Sul linguaggio mitologico del *Timeo* la riflessione più accurata si trova in M.F. Burneyat, *Eikos muthos*, in Partenie (ed.), o.c., p. 167-186, che distingue mito da favola o racconto fantasioso, in quanto ha un linguaggio ragionevole e appropriato per cui risulta probabile o verosimile alla realtà.

2. I diluvi nel contesto della storia cosmica⁵⁰

Tramite un gioco di rimandi, Platone introduce sotto la forma del racconto mitologico la sua visione della storia (*Timeo* 20 D ss): Crizia fa risalire il racconto a suo nonno, ascoltato quando il nonno aveva novant'anni e lui un bambino di dieci anni. A sua volta il nonno l'aveva sentito da Solone che l'aveva ascoltato da un sacerdote molto anziano a Sais in Egitto. Nelle premesse del racconto abbondano i segnali di scarsa affidabilità, eppure, per bocca del vecchissimo egizio, sono proprio i calcoli cronologici di Solone, il più sapiente dei Sette Saggi, a risultare giochi di fanciulli (22 B). Manca nella cultura greca una tradizione attendibile e i racconti tramandati non risalgono molto nel tempo, per cui le vicende ritenute proprie delle origini dai Greci, nel confronto con quelle millenarie egizie, risultano piuttosto recenti.⁵¹

Nella spiegazione fornita dall'anziano sacerdote egizio emergono due criteri basilari delle vicende storiche viste nelle loro globalità: il genere umano c'è sempre stato (ἀεὶ γένος ἔστιν ἀνθρώπων)(23 A1) e ha subito molti stermini in diversi modi (πολλὰ κατὰ πολλὰ φθοραί)(22 C1), però non totali, ma riducendosi ogni volta a pochi individui che han dovuto ricominciare il cammino di civilizzazione. Questo è avvenuto presso molti popoli, in particolare in Grecia per cui, nei loro racconti sul passato, i Greci risultano dei bambini (Ἕλληνες ἀεὶ παῖδες ἔστε)(22 B3-4). In Egitto, invece, per la lontananza dal freddo e dal calore eccessivo il territorio è scampato alle alluvioni e agli incendi causati dalla deviazione degli astri, la popolazione ha conservato la memoria delle vicende scrivendole nei templi e i sacerdoti sono in grado di distinguere la narrazioni attendibili da quelle favolistiche. Così l'anziano di Sais spiega a Solone che il racconto su Fetonte il figlio del Sole che avrebbe bruciato molta parte della Terra perché incapace di guidare il carro del

⁵⁰ Il ricordo del diluvio e del primo uomo che ha ricominciato il genere umano si trova presso molti popoli e molte culture: Deucalione per i Greci (Apollodoro, *Biblioteca* I, 7), Noè per gli Ebrei (*Genesi* 6-9), Utnapishtim per i Mesopotamici (*Saga di Gilgamesh, Epopea classica babilonese* tavola XI), Yima per i Persiani (*Avesta*), Manu per gli Indiani (*Satapathabrahmana* I, 8, 1), Nuwah (una donna) per i Cinesi (*Huainanzi* XVIII), NU-u per gli Hawaiiani, Manibusho per gli Uroni in Canada, Pokawo per i Delaware in Stati Uniti, Coxcox per gli Aztechi (*Codex Vaticanus*), Tapi per i Maya (*Popol Vuh*), Bochica per i Chibcha in Colombia, Manco Capac per gli Incas in Perù, Noa in Amazzonia, Tamandua in Paraguay, Zeukha per i Patagoni (F. Gonzàles, *I simboli precolombiani*, Edizioni Mediterranee, Roma 1993). Abbondano anche le letture "scientifiche" del fenomeno: fine delle glaciazioni tredicimila anni fa, trasformazione del Mar Nero da lago in mare, spostamento dell'asse terrestre, maremoti eccezionali, alluvioni locali generalizzati, ecc. (cf. W.H. Stiebing, *Antichi Astronauti*, Avverbi, Roma 1988; M. Buonfiglio, *Sulle tracce del diluvio*, Gribaudi Editore, Milano 2004; per la rilettura in chiave sumerica cf. B. Russo, *Schiavi degli Dei. L'alba del genere umano*, Drakon edizioni, Spoltore, Perugia 2010; per una rilettura documentata ma in una cornice neopagana cf. *Mitologia e significati delle presenze, luoghi e viaggi ideali nel mondo antico*, Spazio Tre, Roma 2000², p. 13-67.

⁵¹ Per un'analisi accurata degli elementi forniti da Platone cf. J.V. Luce, *La fine di Atlantide. Nuove luci su un'antica leggenda*, or. ingl. 1969, ed. it. Newton, Roma 1997², p. 21-27; per il confronto di tali dati, con l'enucleazione dei "dati attendibili" rispetto all'elaborazione mitologica avviata da Solone e ristrutturata da Platone, con i dati scientifici ricavati dagli studi sugli effetti dell'esplosione del vulcano dell'isola di Thera su tutta la civiltà minoica, cf. Ivi p. 136-160. La tesi di Atlantide come la fine della civiltà minoica per effetto del maremoto suscitato dal vulcano di Thera e della cenere caduta su gran parte dell'isola di Creta è stata ripresa di recente anche dal giornalista e divulgatore scientifico Piero Angela, illustrata nel dvd *Il mito di Atlantide*, uscito in edicola il 24 gennaio 2011 a cura del "Corriere della Sera" nella serie "I capolavori delle Grandi Civiltà" n. 5.

padre ha la forma di una favola, ma sta per la vicenda della deviazione degli astri intorno alla Terra (τοί δει ἀληθής ἐστι τῶν περὶ γῆν κατ'οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις)(22 C7-D1). Quanto raccontato da Solone su Foroneo come il primo uomo e su Deucalione e Pirra come i sopravvissuti al diluvio e dai quali sarebbe ricominciata l'umanità, per l'anziano egizio sono favole per bambini, perché di diluvi ce ne sono stati parecchi e l'umanità nei diversi luoghi è ricominciata più volte perché quando cadeva il fuoco dal cielo sopravvivevano quelli vicini al mare e ai fiumi, quando arrivavano i diluvi sopravvivevano quelli sui monti. In particolare tra i Greci si salvano gli analfabeti e i privi di cultura (τοὺς ἀγραμμάτους τε καὶ ἀμούσους)(23 A8-B1). Si tratta di vicende cicliche che si ripetono in periodi molto lunghi (διὰ μακρῶν χρόνων)(22 D2).

La teoria che gli astri a intervalli di lunghi periodi mutino il loro corso, compare in forma più ampia nel *Politico* (269 A).⁵² Platone la presenta come parte di un “grande mito” (μέρει μεγάλου μύθου)(268 D9) qualificato come “gioco” (παιδιάν)(D8) giustificato dalla giovane età dell'interlocutore. Si tratta delle abituali precauzioni che, mentre esprimono una sottile autoironia, spostano l'attenzione dall'esigenza di argomentazione dialettica per i concetti e di misurazione matematica per i fenomeni al fascino del racconto che però include una teoria scientifica espressa nella modalità di ipotesi autorevole per motivi extra scientifici. Alcuni miti sono come frammenti “disseminati” (τὰ διεσπαρμένα)(269 B7-8) senza collegamento fra loro, ma in realtà sono parti di uno stesso avvenimento (ἐκ ταυτοῦ πᾶθους)(B5). I miti che si riferiscono ad Atreo, all'età di Crono, alla nascita dei primi uomini dalla terra e a tanti altri racconti simili, hanno una medesima origine: uno sconvolgimento cosmico dovuto all'inversione di rotazione degli astri (oggi si direbbe della Terra, ed anche come lo racconta Platone sembra più plausibile questa seconda lettura).

La presentazione della teoria cosmologica elaborata da Platone ha i tratti di un racconto favolistico: il dio che dirige il tutto lo accompagna come un padre fa con il proprio bambino fino a quando ha imparato a camminare bene, poi è il figlio a seguire le orme del padre (269 C). Nel rivestimento favolistico, però, sono incluse allusioni a rapporti numerici come periodi cronologici che hanno un rapporto preciso con il tutto (αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ) e una misura che ne esprime la completezza (μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου), dopo la quale scatta l'automatismo del girare all'incontrario (τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τάναντία περιάγεται). La prima motivazione fornita del girare all'incontrario è coerente con l'impostazione favolistica: il mondo è un essere vivente e dotato di intelligenza dal suo ordinatore (ζῷον ὄν καὶ φρόνησιν

⁵² Cf. l'ampia analisi di Migliori del grande mito della storia del cosmo in M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al «Politico» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 80-102. Un suo approfondimento si trova in David A. White, *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Ashgate Publishing, Aldershot 2007.

εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς)(269 D1-2). Lo stile narrativo favolistico non va inteso come descrizione per bambini, ma come una modalità antropomorfica per esprimere la dimensione religiosa dell'intera teoria. La seconda motivazione del girare all'incontrario, quella fondamentale, viene espressa con il linguaggio filosofico proprio della dialettica: consiste nella distinzione tra identico e diverso, intelligibile e sensibile, celeste e terreno, inoltre dalla necessità del loro rapporto per formare l'armonia del tutto.

Il cielo ha molte caratteristiche divine, riassunte nel concetto d'identità quale stabilità perenne di rapporti, ma in quanto corporeo non può sottrarsi al mutamento che nel suo caso, in forza della perfezione raggiunta, si riduce ad un solo tipo di movimento, la rotazione, la quale si svolge in modo uniforme e sempre nello stesso luogo (269 D-E). La rotazione perenne uniforme spetta solo a colui che dirige tutto (τῷ κινουμένων ἅ πάντων ἡγουμένῳ)(269 E6), che Aristotele definirà il primo cielo e invece qui Platone allude all'anima del mondo. Di conseguenza il cielo non può perseverare in eterno nel suo moto uniforme, ma al termine di un lungo periodo, in forza della completezza di quanto doveva realizzare, deve compiere uno scarto, una deviazione. Tra le innumerevoli deviazioni possibili, la più piccola, in quanto il cielo non cambia luogo e non cambia tipo di movimento, è la rotazione in senso contrario degli astri (σμικροτᾶτην τῆς αὐτοῦ κινήσεως παράλλαξιν)(E4). Con questa impostazione si scarta in anticipo la soluzione di Aristotele, ossia che il cielo ruoti in modo uniforme per sempre, inoltre scarta l'ipotesi dell'arbitrio divino, che sia un dio a farlo girare ora in un senso e ora nell'altro, scarta anche l'ipotesi che riecheggia Empedocle, che siano due dèi a turno a dirigerlo. Rimane quella avanzata sopra, ossia che prima sia diretto da una causa divina superiore (θείας αἰτίας) la quale lo rivitalizza e gli conferisce un'immortalità, sinonimo di lunghissima vita, restaurata, poi, rinvigorito a sufficienza, procede da solo, o meglio, retrocede sui passi compiuti dalla causa divina per conferirgli il massimo equilibrio(270 A). Il Demiurgo porta il cosmo alla perfezione dell'autonomia e il cosmo si mantiene nella perfezione procedendo verso il Demiurgo, ma in quanto il cosmo è corporeo, si ha anche un indebolimento progressivo per cui, dopo lunghissimo tempo, il Demiurgo deve intervenire di nuovo. Questi due cambiamenti di direzioni suscitano enormi sconvolgimenti che fanno stragi di animali sulla Terra e lasciano ben pochi uomini in vita (270 C-D).

I concetti di identità, somiglianza e ricerca di uguaglianza, applicati alla realtà sensibile permettono di elaborare, al livello d'immagini un affresco incredibile: non solo il moto del cielo, ma anche tutte le forme di vite procedono a rovescio, gli anziani ringiovaniscono, i giovani tornano bambini, i bambini sempre più piccoli fino a scomparire, mentre nuovi individui spuntano dalla terra (270 D-271 C). Si tratta del rovescio per noi, ma del diritto in sé, direbbe Aristotele. Quel periodo appena descritto è detto dominio di Crono, quando la divinità si governava il movimento

circolare e si prendeva cura in modo diretto dell'insieme (ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός)/271 D4), affidando le singole zone a vari dèi, ogni gruppo di animali a un demone come suo pastore, in un'esistenza senza ingiustizie e nella pace. Gli uomini, diretti dallo stesso Dio supremo, vivevano senza bisogno di alcun possesso perché il clima era sempre mite, le piante producevano spontaneamente abbondanza di cibo, gli altri animali erano miti, non c'erano neppure possessori di donne o di bambini perché tutti nascevano dalla terra e tutti godevano di molto tempo libero. Per questo non è detto che fossero più felici di adesso. Se impiegavano il tempo e l'ampia capacità di dialogare sia tra loro sia persino con gli animali a filosofare (ἐπὶ φιλοσοφίᾳ), a ricercare la natura di ogni cosa, lo erano davvero e moltissimo, altrimenti, se invece è vero quanto si racconta di loro, ossia che pieni di cibo e di bevande si raccontavano storielle sciocche, allora non sono per niente invidiabili (272 B-D).

Quel periodo di governo diretto da parte della divinità, o dominio di Crono, ebbe termine quando dal punto di vista naturalistico fu esaurita la generazione dei figli dalla terra e dal punto di vista religioso ogni anima si erano interamente purificata dalle sue colpe attraverso più rigenerazioni. A quel punto la divinità suprema, detta "pilota dell'universo" (τοῦ παντὸς ὁ κυβερνήτης)(272 E3-4), si ritirò e in seguito si ritirano anche tutti gli altri demoni dalle parti a loro assegnate. Ne conseguì un enorme sconvolgimento perché l'universo invertì la sua rotazione per imitare la divinità. Nel nuovo periodo, detto del dominio di Zeus, una volta che si fu riassetato l'universo all'inizio imitava bene la divinità, gli insegnamenti del suo Demiurgo e Padre (τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς διδασχίαν)(273 B1-2) poi man mano se ne allontana fino a quando non rischia di precipitare nel caos, dissolversi nel disordine (ὑπὸ ταραχῆς διαλυθείς), sprofondare nel mare infinito della disuguaglianza (εἰς τὸν τῆς ἀνομιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύη)(273 B5-E1), il dio che lo aveva già ordinato nel periodo precedente si rimette al timone e lo riordina per un altro periodo. I cataclismi sono, dunque, ciclici e segnano l'inizio di nuovi periodi.

3. L'ultimo diluvio nel contesto di Atene e Atlantide

Gli Ateniesi ricordano solo l'ultimo diluvio e lo credono l'unico perché i pochi chi salvarono era analfabeti e tali rimasero per molte generazioni, spiega l'anziano sacerdote di Sais a Solone (*Timeo* 23 B-C). In tal modo hanno perduto il ricordo di grandissime imprese compiute prima dell'ultimo diluvio, imprese che dimostra come allora la città di Atene fosse splendida e i suoi abitanti la stirpe umana più gloriosa. La città fu fondata ed educata dalla dea Atena mille anni prima di Sais (23 D-E), anch'essa fondata ed educata da Atena detta Neith (21 E). La città di Sais, secondo i testi tramandati nei templi egizi, è fondata da ottomila anni, per cui l'Atene cui si riferisce il sacerdote

risale a novemila anni. La città fu fondata dalla dea Atena e i suoi abitanti nacquero dalla terra fecondata dal seme del dio Efesto, quindi sono autoctoni con radice divina feconda nelle arti pratiche. Mentre Atene fu travolta dal diluvio invece Sais fu risparmiata, per cui a Sais, in quanto fondata ed educata dalla stessa dea, si conservano le leggi dell'antica Atene: la società è costituita di tre classi distinte, cioè quella dei sacerdoti, poi quella degli artigiani e infine quella che riunisce pastori, cacciatori e agricoltori. A queste tre classi va aggiunta, però completamente distinta e separata, la classe dei guerrieri (24 A-B); è evidente il richiamo alla polis ideale descritta nella *Repubblica* e della quale il *Timeo* si presenta come una continuazione. Nel caso dei guerrieri persino a struttura dell'armatura è stata indicata dalla dea fondatrice. La cura diretta fin nei particolari e l'origine degli abitanti dalla terra, almeno per Atene, richiama direttamente il dominio di Crono come descritto nel *Politico*.

La lode che il sacerdote egizio esprime, anche se più breve, non è certo inferiore a quella formulata dalla milesia Aspasia nel *Menesseno*: anche in quel dialogo si ha una lode sperticata della bontà del suolo dell'Attica, della saggezza dei suoi abitanti perché hanno avuto come educatori degli dèi e per le grandi imprese storiche che hanno compiuto per difendere la libertà dei Greci. Qui invece che nei secoli si risale nei millenni e la lotta per la libertà si estenda dai Greci a tutti i popoli del Mediterraneo, sempre merito di Atene.

Gli Ateniesi di quel tempo ideale erano gli uomini migliori sotto ogni aspetto perché generati ed educati dagli dèi (γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν ὄντας)(24 D5-6), per cui anche le loro leggi erano le migliori e le loro imprese le più gloriose. L'anziano di Sais ricorda che nei documenti egizi sono conservati i ricordi di molte imprese compiute dagli antichi Ateniesi, ma si limita ad accennare a quella più grande, quando fermò l'avanzata di un grande impero che aveva invaso l'Europa e l'Asia, ma proveniente, a differenza di quello persiano già descritto nel *Menesseno*, dalla parte opposta, dal mare Atlantico. Ne segue una geografia fantastica, ricca di profonde suggestioni che probabilmente fondono insieme libere associazioni di luoghi con resoconti di viaggi compiuti oltre l'attuale Gibilterra o "colonne d'Eracle" come dicevano i Greci. Più che la descrizione dell'isola di Atlantide, di cui non si ha nessun riscontro nella realtà nonostante tutti i tentativi fatti per individuarla, merita attenzione l'accenno ad un continente al di là di essa (τὴν καταντικρὸν πᾶσαν ἤπειρον)(25 A1). Senza scomodare ipotetiche spedizioni fenice oltre l'Atlantico, basta riflettere che anche Platone, come in seguito argomenterà con decisione Aristotele, la Terra è rotonda per cui partendo dall'Europa e procedendo sempre verso ovest prima o dopo si doveva incontrare una vasta terraferma, almeno l'Asia che ben si estende verso est. Comunque, in una descrizione ricca di elementi fantastici non è difficile trovare qualche elemento veritiero, ma rimane indecidibile, senza documenti collaterali, stabilire se sia veritiero in base a qualche tipo di conoscenza previa o per

caso. La realtà sensibile, alla luce dei principi della realtà intelligibile, si trasfigura al punto di diventare un vulcano di collegamenti simbolici, un intreccio formidabile fra elementi naturalistici ed esigenze antropiche, ordine cosmico e ordine politico, possibilità biologiche e possibilità etiche.

L'impresa narrata dall'anziano di Sais ricalca indubbiamente la vicenda delle guerre persiane, ma con una vittoria molto più gloriosa e una soluzione molto più radicale. L'impero di Atlantide aveva conquistato tutte le terre dell'Europa fino alla Tirrenia (attuale Italia) e le terre della Libia (ossia Africa settentrionale). Rimanevano liberi l'Egitto e la Grecia, come più volte avvenne anche nelle turbinose vicende delle guerre persiane, per cui fu progettato, come Serse si potrebbe aggiungere, un grande attacco. Il progetto si frantumò contro l'eroismo degli Ateniesi che combatterono talvolta insieme agli alleati e nei momenti più critici da soli fino a restituire la libertà a tutte le popolazioni al di qua delle colonne d'Eracle (25 B-C).

La breve descrizione dell'anziano di Sais si conclude con collegamento tra vicende storiche eroiche e vicende cosmiche: dopo tremendi terremoti e vari cataclismi (σεισμῶν ἐξαισίων καὶ κατακλυσμῶν), nel breve tempo di un giorno e una notte (μίας ἡμέρας καὶ νυκτός) avvennero due fatti straordinari insieme, la scomparsa di tutti i forti guerrieri ateniesi e lo sprofondamento dell'intera isola di Atlantide (25 D). A prova della veridicità del racconto, l'anziano sacerdote fa notare che quel tratto di mare dove si trovava è ancora impercorribile per il fango. Il cataclisma naturale era diventato anche cataclisma sociale, era stato spazzato via l'impero di Atlantide e in contemporanea, quasi per dire che era stata compiuta la loro missione, erano stati cancellati anche gli uomini migliori. Si tratta di ricostruzione fantasiosa sulla base di imponderabili spunti tratti da racconti di eventi dispersi nei secoli. L'approfondimento di quella idealizzazione fantastica della storia è fornita dal *Crizia* rimasto incompleto.

Nel dialogo dedicato interamente al mito di Atlantide il racconto è fatto direttamente da Crizia, come continuità al *Timeo*, dal quale riprende l'impostazione.⁵³ Crizia, per scusarsi delle inevitabili imprecisioni, ricorda che son passati novemila anni (*Crizia* 108 E), una cifra che per un verso significa molto tempo, per un altro fornisce un'indicazione dei periodi di vita di una polis. Dopo la descrizione dell'Atene arcaica e prima della descrizione di Atlantide, Crizia parla di una serie di scritti tradotti in greco da Solone e portati ad Atene per cui ha potuto rileggerli più volte (113 A-B). come a dire che il racconto, pur essendo fantasioso, ha buone basi documentate, anche se in modo così vago da sembrare un espediente letterario. L'isola di Atlantide, che era più vasta della Libia e dell'Asia, è ora sprofondata in seguito a terremoti (ὕπὸ σεισμῶν δῦσαν) e costituisce un

⁵³ L'esaltazione dell'Atene primordiale può essere vista come razionalizzazione politica e religiosa dell'imperialismo ateniese (S. Cazzato, *Dialogo con Platone. Come analizzare un testo filosofico*, Armando Editore, Roma 2010, p. 24) oppure, all'opposto, come ammonimento a non ripeterlo vista l'esperienza nel secolo precedente con Pericle, oppure stando direttamente al testo platonico: vedere la città ideale, descritta nella *Repubblica*, in azione (*Timeo* 19 B-C).

fondale fangoso che impedisce la navigazione verso il mare. Nell'intento di descrivere nei particolari la guerra fra Atene e Atlantide, Platone promette anche la descrizione delle stirpe barbariche ed elleniche coinvolte. Premette la descrizione delle istituzioni dell'Atene antica, vista come polis ideale esistita in un tempo storico remoto, poi quella delle istituzioni di Atlantide, le sue grandiosi realizzazioni, la sempre maggiore potenza politica e la decadenza morale che l'avrebbe rovinata. A quel punto la descrizione s'interrompe, forse per mancanza di tempo per l'impegno assunto con le *Leggi* e forse anche perché l'essenziale era già stato svolto, mentre la descrizione della guerra avrebbe implicato nozioni di tecnica militare e ancor più ricerche geografiche ed etnografiche non facili da gestire e ancor meno da ristrutturare per un risultato insieme verosimile e innovativo.

L'elemento fondamentale del *Crizia*, oltre la proiezione della polis ideale su un piano storico mitizzato, è l'immersione nell'era di Crono, quando gli dèi si prendevano cura direttamente degli uomini. In quanto dèi sapevano quanto conveniva ad ogni gruppo umano ed è assurdo ritenere che dovessero litigare, come si racconta in alcuni miti per stabilire le zone da accudire (109 B-C). Efesto e Atena, in quanto fratelli e in quanto animati entrambi dall'amore per il sapere e per l'arte (ἄμα φιλοσοφία φιλοτεχνία τε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐλθόντες)(109 C7-8), si presero cura insieme dell'Attica, una terra adatta alla virtù e alla saggezza, così vi fecero nascere uomini valorosi e stimolarono la loro mente a creare l'ordine della vita politica. Lo stesso avvenne per l'isola di Atlantide, curata direttamente dal dio Poseidone con opere grandiose, però da solo e invaghito di una donna mortale (113 C-D). Mentre l'Attica arcaica era un vasto territorio fertile in modo spontaneo (110 D-111 A), quello di Atlantide lo diventa per l'ingegnosità e l'attivismo instancabile di Poseidone (113D- E). Governata da saggi sovrani secondo la complessa costituzione fornita dal dio, Atlantide divenne un regno potente, ottimamente organizzato, abbellito da opere grandiose frutto di grande ingegno, molto ricco per gli intensi traffici con gli altri popoli, per lungo tempo nella pace e nella concordia. Tutto questo durò fino a quando prevalse l'elemento divino nell'anima dei suoi sovrani (μέχρι περ ἢ τοῦ θεοῦ φύσις αὐτοῖς ἐξηρκει)(120 E1-2), quando invece prevalse il carattere umano degenerarono (τὸ δὲ ἀνθρώπινον ἦθος ἐπεκράτει)(121 B2), da sereni padroni divennero avidi e violenti schiavi della ricchezza, per cui si attirarono la punizione di Zeus (121B-C). Il racconto s'interrompe quando Zeus sta per emettere la sua sentenza sugli dèi radunati appositamente, ma sappiamo già come va a finire.

Quello che portò alla distruzione di Atlantide e alla cancellazione dell'Atene arcaica fu l'ultimo diluvio ma non l'ultima trasformazione del territorio, infatti l'Attica anche in seguito fu soggetta a numerosi forti terremoti che la spogliarono di gran parte della terra fertile e modificarono di continuo la struttura del suolo (111 A-B). I sopravvissuti abitavano sui monti ed erano privi di

cultura, affannati a procurarsi il necessario per la vita quotidiana non avevano tempo ad indagare sul passato ma soltanto ne tramandavano i nomi. Dopo lungo tempo, quando alcuni riuscirono a liberarsi dall'impellenza dei bisogni primari, si riprese a interrogarsi sul senso dei miti e a recuperare la memoria delle vicende storiche (109 D-110A).⁵⁴

4. Il diluvio e la storia della cultura

Il libro terzo delle *Leggi* riprende il racconto del diluvio e lo rielabora in rapporto allo sviluppo storico della cultura e delle organizzazioni politiche.⁵⁵ Nel dialogo ambientato a Creta, vicino a Cnosso, fra tre anziani non si ha più il richiamo a Sais, ma si elaborano ipotesi verisimili sulle situazioni naturalistiche e sociali in base alla teoria delle catastrofi cicliche, intese come spiegazioni plausibili di antichi miti (III 677 A). Come già accennato in altre descrizioni della situazione dopo il diluvio: sopravvivono solo poche persone sui monti più alti, poveri pastori illetterati. Il cataclisma ha spazzato via le città che sorgevano in pianura e in riva al mare, con loro ha cancellato anche le arti e la malizia che dominava nei rapporti sociali. Sono andate perdute tante scoperte tecniche costate tante fatiche. Se ogni tanto non avvenissero questi cataclismi, osserva in modo provocante il vecchio Ateniese che sta per Platone stesso, in tante migliaia di anni dell'umanità si sarebbe già scoperto tutto, invece molte invenzioni sono relativamente recenti e si ricordano i nomi dei loro autori. Risulta molto più credibile l'ipotesi che le arti siano state riscoperte migliaia di volte (μυριάκις μύρια)(677 D1): sono scomparse migliaia di volte a causa dei diluvi e riscoperte migliaia di volte dopo molti anni e molte fatiche.

Lo scenario iniziale dopo un diluvio è sempre sconcertante: distruzioni, morti, paesaggi deserti e una terribile solitudine, senza città, senza arti, senza leggi (677 E-678 A). I sopravvissuti riprendono il cammino verso la civiltà e solo nell'arco di moltissimi anni raggiungono il livello attuale. All'inizio riescono a sopravvivere con i pochi animali domestici scampati in qualche modo alla strage. Sono scomparsi anche i mezzi di trasporto per terra e per mare, per cui, nonostante il forte desiderio di incontrarsi per uscire dalla solitudine, i viaggi sono molto difficili, inoltre hanno perso la metallurgia e la capacità di costruirsi strumenti adatti (678 C-E). Accanto a questi disagi ci sono anche diversi vantaggi: tra i superstiti emerge un forte senso di amicizia reciproca per superare la solitudine e di vita pacifica in quanto non c'è motivo di contesa per il cibo perché i pascoli sono abbondanti. Secondo Platone non sono nudi e ignoranti come bestie, ma sanno allevare il bestiame, cacciare, tessere vestiti e costruire vasi di ceramica; è scomparsa l'arte dei metalli, ma un dio ha

⁵⁴Cf. K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

⁵⁵ Cf. A. van Harten, *The moral of the myth of Cronos in Plato's Laws*, in S. Sconicov e L. Brisson (eds.), *Plato's «Laws». From Theory Into Practice*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003, p. 128-138.

fatto dono dell'arte tessile e dell'arte della ceramica per offrire una possibilità concreta di sviluppo. Anassagora e Democrito conoscevano la condizione ferina dell'uomo, anche Platone ne accenna nel mito raccontato da Protagora nel dialogo omonimo, ma in questo probabilmente gli sembra un lungo periodo oscuro inutile. Il porre come stadio iniziale quello che noi definiremmo del Neolitico gli permette di descrivere come prima forma di società un tipo di raggruppamento dai tratti ideali sebbene modesti: vita pacifica, laboriosa e senza ingiustizie perché senza povertà e senza lussi, libera da rivalità e invidie, semplicità d'animo e adesione senza malizia alla verità. Per molte generazioni dopo il diluvio gli uomini vivono senza le capacità tecniche di quelli precedenti il diluvio e di quelli attuali, ma anche più valorosi, temperanti e giusti (679 E).

In quelle condizioni non servono leggi, bastano le buone tradizioni orali e non occorre neppure la scrittura, eppure si ha ugualmente una costituzione politica, una signoria patriarcale (τὴν ἐν τούτῳ χρόνῳ πολιτείαν δυναστείαν καλεῖν)(680 B1-2). L'esempio tratto da Omero non è molto felice perché si citano alcuni versi omerici dell'*Odissea* (IX 112-15) in cui si descrive la società dei Ciclopi, a meno dietro il quadretto idilliaco appena tratteggiato non si voglia insinuare un sorriso ironico poi confermato dall'anziano spartano, Megillo, che parla di mentalità rozza (ἀγριότητα). L'anziano ateniese precisa che questo si ripete in seguito ai cataclismi, quando gli uomini si trovano dispersi in piccoli gruppi di sopravvissuti per cui si affidano alle persone più anziane ai quali tutti gli altri si aggregano volentieri come un gregge di pecore. I padri sono la fonte della legge orale in forza delle tradizioni e così si realizza il tipo di sovranità più giusto (πατρονομούμενοι καὶ βασιλείαν πασῶν δικαιοτάτην βασιλούμενοι)(680 D-E), tenendo presenti le condizioni suddette di animi semplici, senza malizia, valorosi e temperanti.

Allora perché gli uomini non si conservano in quelle condizioni ideali per sempre? Molto probabilmente perché niente di ciò che si trova sotto il cielo può rimanere immutabile per sempre. Dove intervengono gli dèi si ha il meglio, dove il loro influisce svanisce si ha il peggio, per cui Dio deve intervenire per ripulire la faccia della Terra. Dopo il lungo periodo sereno delle signorie patriarcali, le comunità si allargano, si collegano tra loro e per armonizzare le diverse tradizioni vengono nominati dei legislatori che diventano monarchi e istituiscono dei magistrati che formano l'aristocrazia. La fase successiva è la fondazione di città, ad esempio di Ilio come racconta Omero, poeta divinamente ispirato. Il fatto che in questa terza fase gli uomini inizino a costruire le città vicino ai fiumi significa che già ha perso il ricordo del diluvio, ma è già ripresa la navigazione e anche le guerre funeste (681 E-682 E). Dopo la guerra di Troia si ha una quarta forma di costituzione, espressa dai regni di Argo, Messene e Sparta, molti forti dal punto di vista militare ma deboli nella cultura, nella ricerca costante della giusta misura per equilibrare i poteri. La perdita di

equilibrio all'interno della polis ha generato due estremi esemplari: la monarchia dispotica dei Persiani e la democrazia anarchica degli Ateniesi.

Nel libro quarto delle *Leggi* si riprende il mito dell'era di Crono il quale, poiché ama l'uomo (φιλόανθρωπος ὢν)(713 B6), sa che siamo facili all'ingiustizia e alla violenza, per cui aveva posto come governanti degli esseri superiori, dei demoni che persuadevano facilmente gli uomini a seguirli e fornivano loro ottime leggi che garantivano la giustizia e la pace. Il ricordo di quel tempo non si riduce a sterile nostalgia ma diventa stimolo all'imitazione, che consiste nell'affidare la vita individuale alla giusta misura della nostra parte divina che è l'intelletto e nell'affidare la vita sociale alla norma dell'intelletto espressa dalla legge (713 E-714 A). Il mito apre la vita politica alla dimensione religiosa, però non più vista in funzione meramente strumentale al potere vigente ma come modello costante di riferimento, di ricerca continua della giusta misura (716 C-D).