

Sulle orme degli Antichi

Scritti di filologia
e di storia della tradizione classica
offerti a Salvatore Cerasuolo

a cura di
Mario Capasso



ISBN volume 978-88-6760-397-8



2016 © Pensa MultiMedia Editore s.r.l.
73100 Lecce • Via Arturo Maria Caprioli, 8 • Tel. 0832.230435
25038 Rovato (BS) • Via Cesare Cantù, 25 • Tel. 030.5310994
www.pensamultimedia.it • info@pensamultimedia.it

LIDIA PALUMBO

THANATOS KAI PHILOSOPHIA. INTORNO AGLI ULTIMI
MOMENTI DI VITA DI ALCUNI FILOSOFI ANTICHI

Si determina la fine o il compimento delle cose in quattro modi: le cose finiscono o per legge, quando cioè vi sia un decreto ed una legge che lo renda esecutivo; o per natura, come per il giorno, l'anno e le stagioni; o per arte, com'è nell'arte delle costruzioni edili o navali, ché una casa o una nave è condotta a termine. Vi è anche una fine dovuta al caso, quando una cosa ha un esito imprevisto e inatteso. Dunque, la fine o il compimento d'una cosa è determinato o dalla legge o dalla natura o dall'arte o dal caso (D.L. III 96-97).

Abstract

The aim of this research is to collect a first selection of references about the death of the ancient philosophers in the biographical tradition. The anecdotal material is the base of a future study about the correlation between biography and philosophy. This correlation is strong and clear in Diogenes Laertius' use of various deaths to illustrate and exemplify philosophy, morals and the beliefs of the subjects.

Keywords

death, philosophy, anecdotal material

Lo studio che presento qui è costruito soprattutto, anche se non esclusivamente, su materiale aneddótico tratto da testi biografici. Tale materiale, che contiene, in generale, come è noto, una grande quantità di informazioni prive di valore storicamente accertabile, riveste un grande interesse per lo studioso dell'antichità, perché, inserito nella tradizione biografica, non soltanto ha consentito di determinare i modi di pensare che motivarono la sua produzione e la sua diffusione, non soltanto ha testimoniato, e contribuito ad accrescere, nei secoli, la grande popolarità e l'influenza dei filosofi cui si riferiscono gli aneddoti, sia quelli ad essi favorevoli, sia quelli ad essi sfavorevoli, ma ha anche influito, a volte in modo determinante, sulla tradizione esegetica dei testi antichi stessi: sul prevalere di un'interpretazione, sulla conservazione di una lettura, sul nascere di una congettura. L'intelligenza dei testi non può prescindere dalla considerazione del materiale biografico perché, a cominciare dall'antichità, non si concepiva la conoscenza di uno scritto separata dalla conoscenza del suo autore, e i *Bioi*, la cui collocazione naturale era quella di introduzione alle edizioni dei testi¹, erano pensati proprio come una sorta di chiave di lettura di essi.

¹ Cf. H. D. SAFFREY, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire*, in *Le néo-*

Quel che accade alla relazione speciale che lega i testi alla tradizione biografica può essere descritto come una sorta di circolo ermeneutico per il quale le affermazioni teoriche contenute nelle opere degli antichi venivano spiegate anche alla luce di aneddoti provenienti dalla tradizione biografica, e, all'inverso, la tradizione biografica stessa, a sua volta, andava accrescendosi con l'acquisizione di dati provenienti dalla interpretazione dei testi dottrinari². La conseguenza di un tale circolo interpretativo, la cui origine è individuabile nei casi più interessanti già nell'antichità, è stata una sorta di fossilizzazione di certe interpretazioni che, trovando in sede biografica al contempo causa e conferma, apparivano dure a morire, e potevano essere - e talvolta lo sono state - rimosse solo da un lavoro di ridiscussione comparata di entrambi gli ambiti di indagine.

Non è possibile qui dar conto, nemmeno con una sintetica esemplificazione, delle strutture di reciproco rimando che gli studiosi hanno trovato possibile individuare nell'una e nell'altra sponda del materiale antico; né è possibile ricostruire l'intreccio che è venuto via via a crearsi tra i dati offerti dai testi biografici e dottrinari antichi, da un lato, e, dall'altro, i pregiudizi moderni che hanno filtrato nel tempo la comprensione storica e critica degli uni e degli altri. Ma non sarà inutile ricordare come, nel suo libro dedicato alle vite dei poeti greci³, Lefkowitz abbia mostrato quanto la dipendenza delle biografie dalle

platonisme après Plotin, Paris 2000, pp. 3-26; R. GOULET, *Les vies de philosophes dans l'antiquité tardive*, in *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris 2001, pp. 3-63, p. 19: «on n'écrit pas la vie d'un philosophe comme celle d'un général; la réussite d'un philosophe est toute intérieure et sa vie ne présente de l'intérêt qu'en tant qu'illustration d'une doctrine et d'une règle de vie».

² Un'importante discussione sulla tendenza degli antichi ad utilizzare aneddoti biografici relativi ad uno scrittore per interpretare i suoi testi e brani dei suoi scritti per ricostruire il suo *bios* la si può trovare in G. ARRIGHETTI, *Riflessione sulla letteratura e biografia presso i Greci*, in O. REVERDIN-B. GRANGE (edd.), *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine. Entretiens préparés et présidés par F. Montanari*, Vandoeuvres- Genève 1993, pp. 211-249. Si veda anche, dello stesso autore, *Camaleonte peripatetico e gli studi sulla biografia greca*, in P. ARDUINI-S. AUDANO-A. BORGHINI- A. CAVAZZERE- G. MAZZOLI- G. PADUANO-A. RUSSO (edd.), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, Roma 2008, pp. 63-70, ed il classico A. MOMIGLIANO, *The development of Greek Biography*, Harvard 1971. Per il rapporto tra aneddoti e *bioi* cf. M. UNTERSTEINER (L. SICHIROLLO-M. VENTURI FERRIOLO edd.), *Problemi di filologia filosofica*, Milano 1980, pp. 223-247.

³ M. R. LEFKOWITZ, *Lives of the Greek Poets*, Baltimore 1981. Ma si veda, dello stesso autore, comparso già negli anni Settanta del secolo scorso, *Critical Stereotypes and the Poetry of Sappho*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 14 (1973), pp. 113-123.

opere fosse legata all'uso della prima persona che il poeta faceva nella sua poesia⁴. Il biografo accoglieva positivamente o negativamente tale supposta immagine della persona del poeta, dando luogo a tradizioni biografiche con il racconto di aneddoti organizzati secondo schemi prefissati. Per esempio, il suicidio di Saffo, che si sarebbe buttata da una scogliera per amore di un giovane uomo⁵, rivela la negativa reazione ai riferimenti lesbici per i quali, nella poesia, la poetessa usa la prima persona. L'aneddoto sfavorevole agisce per così dire su due livelli: nega tali riferimenti e punisce la poetessa per essi.

Ma se il lavoro di Lefkowitz, come anche altri del genere, era limitato ai poeti, quello di Alice S. Riginos⁶, ha dimostrato un approccio simile anche per la biografia di un filosofo. Ha dimostrato che gli aneddoti su Platone possono e devono essere letti a partire dalle reazioni che la filosofia platonica suscitò fin dai tempi della vita e della morte del maestro. Organizzati secondo formule schematiche, alcuni di essi, talvolta, emigrano da un filosofo all'altro della scuola socratica: il contrasto filosofo-tiranno, che esiste a proposito di ogni Socratico su cui esiste una biografia, per esempio, esiste per Platone in relazione a Dionisio di Siracusa, e così via⁷.

In questa prospettiva è possibile pensare che, operando una lettura sistematica del materiale aneddótico, il quale contiene in sé, impliciti, anche alcuni degli schemi ermeneutici in opera nelle interpretazioni dei testi, e leggendo poi questi ultimi tenendo quel materiale sullo sfondo, si potrebbe ricostruire una semantica delle figure antiche del vivere e del morire⁸, una testimonianza delle rappresentazioni che l'antichità si costruì delle pratiche dell'esistenza filosofica.

Una tale semantica, che potrebbe essere ricostruita a partire da catalogazioni

⁴ Una riflessione su come e quanto questa tendenza alla mescolanza tra biografia e filosofia sia stata influenzata dall'abitudine dei filosofi ad usare la prima persona singolare la si trova in A. CHITWOOD, *Death by philosophy. The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*, Ann Arbor 2004, pp. 2, 49-50.

⁵ LEFKOWITZ, *Lives of the Greek Poets* cit., p. 37.

⁶ A. S. RIGINOS, *Platonica: The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden 1976.

⁷ Nel bel volume della CHITWOOD, *Death by philosophy* cit., p. 4, viene mostrato come sia possibile ricostruire metodicamente la dipendenza delle biografie dalle opere dei filosofi, ma anche come, però, tale ricostruzione richieda che si lavori su biografie e opere, mettendo le due cose in relazione, e come dunque ciò non possa accadere laddove non esiste opera (Pitagora) pur in presenza di affascinanti biografie o non esiste biografia (Parmenide) pur in presenza di consistente opera.

⁸ Il riferimento è al volume di M. RIVOLTELLA, *Le forme del morire. La gestualità nelle scene di morte dell' "Eneide"*, Milano 2005. Cf. L. JERPHAGNON, *Les mille et une morts des philosophes antiques*, in «Revue belge de philologie et d'histoire» 59 (1981), pp. 17-28.

di forme antiche di vita e di morte tratte da fonti di età imperiale, perché tutto ciò che accade ai filosofi nell'epoca precedente all'età imperiale tende in età imperiale a raccogliersi e ad organizzarsi assumendo per così dire forma romana⁹, mostrerebbe, forse, a chi sapesse ricostruirla, la potenza della tradizione; mostrerebbe con particolare evidenza quanto grande sia, nella comprensione della vita, lo strutturale potere esercitato da ciò che è mentale su ciò che è 'materialmente' osservabile: il peso dell'immaginario su ciò che accade o, il che è lo stesso, su ciò che è supposto accadere¹⁰.

In questa sede io vorrei riferirmi soltanto alle tradizioni sulla morte dei filosofi. Esistono interessanti riferimenti a morti avvenute *ad aras*, casi di sacralità violata, quelli per i quali gli scrittori antichi usavano la retorica dell'*indignatio*; casi di suicidio¹¹; casi che ricordano quelli delle vittime vicarie¹²; casi di divi-

⁹ E incidendo sull'immaginario e sulle categorie esegetiche di epoca successiva: cf. JERPHAGNON, *Les mille et une morts des philosophes antiques* cit. p. 18; P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982 e, dello stesso autore, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in ANRW II 36,7, Berlin-New York 1994, pp. 5027-5100; G. CAMBIANO, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1983, pp. 118-145; P. HADOT, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Torino 2008, pp. 133-150.

¹⁰ Un volume sul tema dell'*historikon meros* nel quale l'autore mostra di avere meditato le categorie critiche e metodiche legate ad un'indagine sulla *historia fabularis* è quello di M. MAZZA, *Il vero e l'immaginato. Profezia, narrativa e storiografia nel mondo romano*, Roma 1999.

¹¹ Molti i casi di suicidio tra i filosofi antichi. Si va dal caso di Speusippo che, colto da paralisi, pensò innanzitutto a designare il suo successore alla direzione dell'Accademia nella persona di Senocrate, e poi incontratosi con Diogene - il quale, a sua volta, non ritenne di dover rispondere al saluto di chi «sopporta la vita in tali condizioni» - alla fine, disperato e vecchio, «pose spontaneamente fine alla vita» (D.L. IV 3); a quello dello stesso Diogene, che si diede volontariamente la morte «mordendo il respiro» (la testimonianza è in D.L. VI 77: «egli si tratteneva nel Craneo, il ginnasio nel suburbio di Corinto; secondo il solito andavano da lui gli amici e lo sorpresero tutto avvolto nel mantello e immaginarono che dormisse, benché raramente indulgesse al sonno. Allora scostarono il mantello e lo rinvennero senza respiro. Pensarono perciò che era stato Diogene a voler andare via prima dalla vita»); a quello di Stilpone, che, da vecchio, bevve vino per affrettare la morte (D.L. II 120, fr. 35 WEHRLI). Stilpone era stato responsabile del suicidio di Diodoro, filosofo socratico di scuola megarica, abile dialettico, scopritore di alcuni importanti argomenti logici, tra cui l'argomento velato e l'argomento cornuto: una sera, alla corte di Tolomeo Soter, quando Stilpone gli indirizzò alcuni argomenti e lui non seppe risolverli sull'istante, fu rimproverato dal re e «uscito dal banchetto, dopo avere scritto intorno ad un problema logico, morì per disperazione» (D.L. II 111). Le traduzioni da Diogene Laerzio sono tutte di M. GIGANTE.

¹² Sull'argomento cfr. S. NICOSIA, *È morto al posto mio. Da Elias Canetti a Elio Aristide*, in «Studi italiani di Filologia classica» 7 (2009), pp. 105-120.

nizzazione posticcia, cioè di vere e proprie finzioni organizzate dai filosofi in occasione della propria morte per assicurarsi fama sempiterna, e così via¹³. Sono catalogabili casi di morte ridicola¹⁴, o paradossale, o «antitetica»¹⁵, ma soprattutto è possibile annotare la grande potenza simbolica conferita dalle biografie all'ul-

¹³ Valga per tutti l'esempio di Eraclide Pontico (che è anche la fonte, come si vedrà, per un simile aneddoto, relativo alla morte di Empedocle), su cui Diogene Laerzio scrive: «Sin da giovine e in età matura aveva allevato un serpente. In punto di morte, ordinò ad uno dei suoi fidi amici di nascondere il suo cadavere e di porre nel letto al suo posto il serpente, perché si credesse che egli se ne fosse andato tra gli dèi. Tutto fu eseguito puntualmente. Ma mentre i cittadini accompagnavano Eraclide alla sepoltura e lo lodavano cantando, il serpente, udendo le grida, balzò fuori dalle vesti e sconvolse la moltitudine. Quando il fatto fu scoperto, videro Eraclide non più nella falsa credenza che egli aveva voluta, ma nell'essenza reale, così com'era» (D.L. V 89). Quest'aneddoto, che Diogene dice riportato anche da Ippoboto, ha una variante in Ermippo: «essendo la regione devastata da una carestia, gli Eracleoti chiesero alla Pitia un rimedio. Eraclide corruppe col denaro non solo i sacri inviati, ma anche la predetta Pitia, in modo che il responso fosse questo: il male sarebbe cessato se avessero incoronato Eraclide figlio di Eutifrone da vivo con una corona aurea, e se l'avessero onorato da morto come un eroe». Naturalmente tutti questi inganni vennero puniti e «quando fu portato un siffatto responso, i suoi autori non ne trassero alcun vantaggio, perché Eraclide, appena ricevette la corona nel teatro, morì per un colpo apoplettico e gli inviati furono lapidati a morte. E anche la Pitia alla stessa ora mentre scendeva nei penetrali del tempio si fermò e fu morsa da un serpente [ancora un serpente!] e subito spirò». (D.L. V 91). Aneddoti di questa natura stanno lì nelle biografie antiche a determinare, sintetizzandola e per così dire eternizzandola, una tradizione sfavorevole. Essi hanno la funzione di educare i posteri all'avversione per la finzione, che viene sempre punita, ancorché postuma.

¹⁴ Non ridicola, ma dovuta ad una risata fu la morte di Crisippo, il grande dialettico, scolarca della scuola stoica nel III secolo a.C., secondo D.L. VII 185: un asino aveva mangiato i suoi fichi ed egli ordinò alla sua vecchia domestica di dare all'asino vino puro; fu guardando questa scena che «scoppiò allora in una smodata risata e spirò». Secondo uno degli apoteismi biografici fioriti su Diogene cinico egli ebbe in sorte una morte strana dovuta al morso di un cane con il quale divideva del polpo (D.L. VI 77); secondo un'altra versione, mangiato del polpo crudo morì di colera (D.L. VI 76). In uno studio di S. CERASUOLO, *L'epigramma sul figlio di Cinira attribuito a Zona di Sardi* (*Anth. Pal. VII 365*), in «Koinonia», 38 (2014), pp. 73-89, viene mostrato come sia finora sfuggito ai critici che Zona di Sardi ha lasciato un *lusus* parodico (su Adone fanciullo che scende nell'Ade, ove trascorrerà il terzo dell'anno presso Persefone), che rivaleggia con quello creato da Leonida proprio per Diogene cinico. Lo studioso mette in luce i contrasti tra i due componimenti: tra Diogene morto vecchissimo e il giovane Adone, tra il filosofo rude che educava i giovani a camminare scalzi e il giovane delicato che teme di poggiare sulla sabbia i piedi nudi; in una celata simmetria si fronteggiano le morti dei due personaggi: Adone che muore beffardamente per un morso non grave di cinghiale al piede, Diogene in maniera tragicomica per il morso di un polpo.

¹⁵ JERPHAGNON, *Les mille et une morts des philosophes antiques* cit., p. 22, parla di «morts antithétiques ou paradoxales»: Talete filosofo dell'*acqua* come principio di tutte le cose sarebbe morto di sete guardando i giochi ginnici (D.L. I 39); Platone ad una crapula; Diogene il cane morsicato dai cani (D.L. VI 77).

timo momento della vita di un filosofo, alla sua postura di morente illustre, che serve a mostrare come sia vero che si muore così come si è vissuti: nella cifra dell'ordinario o della dismisura; come, per il filosofo, la morte talvolta abbia rappresentato, o così si volle pensare, l'evento della differenza assoluta.

Così come, in una biografia, il rogo di libri è segno dell'ostilità esistita nei confronti del pensatore di cui si riferisce che i libri furono bruciati, allo stesso modo funzionano, topici, gli elementi che concorrono a disegnare i tratti fisici e comportamentali: i filosofi sono per lo più solitari, pallidi, sporchi, magri e le loro caratteristiche fisiche riflettono l'ostilità che tanta parte dell'antichità nutrì nei confronti dell'ascetismo. I filosofi sono spesso pazzi. O malinconici, depressi. Tendono a cadere nei pozzi. Disdegnano la vita dei sensi. Sono l'immagine che il popolo ha della vita della mente¹⁶. Leggendo le fonti biografiche si può annotare che, in un'epoca in cui la durata media della vita era molto breve¹⁷, i filosofi morivano invece tutti vecchi. È sorprendente infatti che dei quarantasei filosofi di cui Diogene Laerzio evoca chiaramente la morte, quarantuno sono morti vecchi¹⁸. A questo, che Jerphagnon chiama «insolito senato», si può aggiungere ciò che Luciano o lo pseudo Luciano scrive nei suoi *Macrobioi* o quello che scrive Filostrato: dei trentatré sofisti di cui parla Filostrato, una trentina muoiono molto vecchi¹⁹. Ciò sembra potersi spiegare con la rappresentazione che l'antichità si costruì dei suoi filosofi, visti come saggi e quindi vecchi, perché la saggezza è della vecchiaia; ma anche in qualche modo fragili, perché della vecchiaia è anche la fragilità, connessa ad una specie di impotenza. Fragilità e impotenza sono però relative, nella figura del filosofo, solo al suo versante per così dire terrestre, e non incidono su ciò che è presso di lui più importante, e cioè la forza del suo pensiero, che ha a che vedere, talvolta, nel caso delle interpretazioni costruite in età tardo-antica, con traiettorie celesti e siderali.

¹⁶ Su tali annotazioni topiche cf. CHITWOOD, *Death by philosophy* cit., p. 8.

¹⁷ Seneca nel *De brevitate vitae* (3, 4; 20, 4) dice che è difficile arrivare a 50 o 60 anni; Marco Aurelio (2, 2; 3, 14) a sessant'anni pensa che non ha più tempo per leggere i suoi libri. Aulo Gellio (10, 28) ricorda che ai tempi di Servio Tullio si consideravano vecchi quelli con più di 40 anni. Cf. JERPHAGNON, *Les mille et une morts des philosophes antiques* cit., pp. 18-22.

¹⁸ Elenco completo dei nomi e delle età dei filosofi morti vecchi *apud* Diogene Laerzio in JERPHAGNON, *Les mille et une morts des philosophes antiques* cit., p. 20; cf. GOULET, *Les références chez Diogène Laërce: sources ou autorités?*, in *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive* cit., pp. 79-96.

¹⁹ Naturalmente le età troppo inverosimili non mancano e si tratta di casi in cui l'epoca lontanissima si perde nella notte dei tempi, come i sette saggi e Epimenide cretese, il quale visse centocinquantesette anni, anche se da questi bisogna defalcare quei cinquantesette che visse in una grotta sotterranea: cf. P. SCARPI, *Il grande sonno di Epimenide ovvero vivere sulla linea di confine*, in E. FEDERICO-A. VISCONTI (edd.), *Epimenide cretese*, Napoli 2002, pp. 25-36.

Anche solo da queste brevi annotazioni introduttive si evince chiaramente l'interesse che rivestirebbe una ricostruzione attenta di tutte le fonti relative al tema indicato, capace di delineare una ricognizione sistematica delle forme antiche di morte filosofica. Tuttavia nelle pagine che seguono, a causa della mancanza di spazio (ma anche e soprattutto del grado ancora iniziale dello studio avviato sull'argomento tanto esteso), non proverò nemmeno ad abbozzare una tale ricognizione. Mi limiterò piuttosto a fornire una prima selezione di appunti, una prima raccolta di testi (da sviluppare in una ricerca futura), che possano disegnare una sorta di rapsodia dell'estrema postura degli antichi filosofi, raccogliendo alcuni esempi di atteggiamenti assunti negli ultimi momenti di vita da pensatori di età arcaica, antica e tardo-antica.

Il primo riferimento d'obbligo è a Talete, il quale se ne andò – tutti lo sanno – «vittima di un ingrato destino», quando, di notte, com'era suo solito, insieme con la sua ancella, osservava gli astri e, «immemore del luogo in cui si trovava, tutt'intento alla contemplazione, si sporse sull'orlo di un precipizio e cadde»²⁰. «I Milesi dunque di tal morte» – avrebbe scritto in una lettera Anassimene a Pitagora – «hanno perso il loro astronomo», e con esso il primo filosofo²¹.

Talete (o il suo biografo)²² fonda il modo filosofico di morire, perché la sua morte viene riconosciuta come il compimento naturale di una vita dedicata alla ricerca, assorta nella contemplazione, incurante di tutto ciò che questa ricerca e questa contemplazione potrebbe disturbare. Talete muore da filosofo perché guarda alle stelle che sono in alto e non si cura di ciò che è in basso. E questa metaforica spaziale, come vedremo, avrà immensa importanza nella storia delle morti filosofiche.

Degna morte filosofica assegna la tradizione anche a Pitagora, nel segno della coerenza, dell'armonia, tra vita e dottrina: Pitagora era ad una riunione a casa di Milone a Crotone e accadde che la casa fu incendiata da qualcuno che, respinto dal filosofo, così aveva pensato di vendicarsi. Diogene Laerzio narra che Pitagora si trovò «abbandonato a sé stesso mentre varcava la soglia e,

²⁰ D.L. II 4. Egli diceva che in nulla la morte differisce dalla vita. E a chi gli chiedeva «e tu allora perché non muori?» rispondeva: «perché non vi è differenza» (D.L. I 35).

²¹ D.L. II 4. Cf. Pl., *Tht.* 174a-c. H. BLUMENBERG, *Il Riso della donna di Tracia*, Bologna 1988, p. 23, osservando le caratteristiche che fanno di questo aneddoto qualcosa di paradigmatico, che fonda la storia delle ricezioni del filosofo, sottolinea come non a caso la servetta che deride Talete venga dalla Tracia, che è la terra «degli dèi estranei, femminili, notturni e ctoni».

²² Appare molto diversa la tradizione biografica che si può far risalire a fonti vicine ai filosofi da quella che guarda ad essi da un punto di vista estraneo, sfavorevole o indifferente alla ricostruzione di una tradizione filosofica. È soprattutto in questo secondo caso che – come scrive CHITWOOD, *Death by philosophy* cit., p. 49 – «the biographers' hostility seems especially to emerge in the death stories; rarely does death glorify its subject».

giunto in una località piena di fave, per non attraversarla si fermò, dicendo che era preferibile essere preso piuttosto che calpestarle, e che era meglio essere ucciso che parlare, e così fu sgozzato dagli inseguitori» (D.L. VIII 39)²³. In questa versione della sua morte Pitagora è più che coerente, è addirittura un martire, nel senso etimologico del termine, della storia filosofica della filosofia. Egli professava una filosofia dell'armonia: armonia tra cielo e terra, tra *logos* e *bios*, tra pensiero e comportamento, tra ciò che si è andati predicando nei tempi felici e ciò che si va compiendo nel momento dell'estremo pericolo. Con il suo arrestarsi sulla soglia del campo di fave, Pitagora suggella la sua esistenza come quella di un *mousikos aner*, un uomo le cui parole sono in armonia con le azioni, perché la struttura della sua anima è in consonanza con l'universo intero²⁴.

Anassagora di Clazomene, che concepiva le stelle cadenti come «scintille vibrare dall'aria» e i tuoni e i lampi come «attrito di nuvole»²⁵, aveva opinioni dello stesso tenore sulla vita e sulla morte. A chi si era lamentato di dover morire in terra straniera il filosofo aveva detto: «da ogni punto della terra la discesa all'Ade è la stessa»²⁶. Per le sue idee, così in contrasto con la tradizione, fu accusato di empietà, e quando gli fu annunciato che era stato condannato a morte, «da tempo» – ebbe a dire – «la natura ha condannato a morte i miei giudici e me stesso»²⁷. La condanna per empietà, il distacco dalle opinioni dei molti, la proverbiale *ataraxia* – tutti elementi che si ritrovano, topici, in tante biografie di pensatori antichi – fanno di Anassagora il tipico sapiente di cui si tramandi una postura filosofica fin nell'estrema congiuntura. Grazie all'influenza di Pericle, che era suo amico²⁸, l'esecuzione capitale fu evitata, e dun-

²³ Su Pitagora e le fave cf. M.O. GOULET-CAZÉ (ed.), Diogène Laërce, *Vies et doctrine des philosophes illustres*, Paris 1999, pp. 971-972.

²⁴ Cf. M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 1986, p. 65. Cf. B. CENTRONE, *La letteratura pseudopitagorica: origine, diffusione e finalità*, in «AION» 22 (2000), pp. 429-452.

²⁵ D.L. II 9.

²⁶ D.L. II 11.

²⁷ D.L. II 13. Questa risposta la si ritrova come un *topos* in molti *Bioi* di antichi filosofi. Anche Socrate, secondo D.L. II 35, a chi gli annunciò che gli Ateniesi l'avevano condannato a morte, replicò: «Anch'essi sono stati condannati dalla natura».

²⁸ È interessante osservare come, in Plutarco, Anassagora e Pericle siano rispettivamente i rappresentanti del genere del filosofo e del politico, e come, nel testo del grande scrittore, tali due generi siano sì diversificati, ma, come appare evidente in alcuni momenti esemplari, primo fra tutti quello della morte, essi hanno sempre bisogno l'uno dell'altro: «io penso che non si possano mettere sullo stesso piano la vita di un filosofo e quella di un politico: l'uno leva la mente nella sfera della pura bellezza contemplativa, senza bisogno di strumenti o di mezzi materiali,

che il filosofo poté ritirarsi a Lampsaco e ivi morire in pace. Quando giunsero per lui gli ultimi momenti di vita, i capi della città gli chiesero cosa volesse fosse fatto per lui, ed egli rispose: «sia concessa ai fanciulli una vacanza annuale nel mese in cui sono morto»²⁹. Le sue volontà furono rispettate e quando, con molte onorificenze, fu seppellito, i capi della città iscrissero sul suo sepolcro: «Qui giace Anassagora, che nella ricerca della verità si spinse fino ai confini del cielo»³⁰.

Il caso del filosofo di Clazomene, significativo nella sua austera esemplarità, è un caso tra i più semplici. Più complessa si presenta la tradizione relativa alla morte dei due filosofi suoi contemporanei, Empedocle e Democrito.

Empedocle, appena più anziano di Anassagora, è il protagonista di varie

mentre per l'altro, che pone le sue virtù a contatto con le necessità umane, la ricchezza è un elemento non solo necessario, ma anch'esso nobile, come lo fu per Pericle, che poté soccorrere molti cittadini indigenti». Narrano tuttavia – aggiunge il biografo – «che lo stesso Anassagora, trascurato da Pericle per via dei suoi molti impegni, si era messo a letto col capo velato, risoluto, vecchio com'era, a lasciarsi morire d'inedia. Come venne a saperlo, Pericle, sconvolto, accorse immediatamente da lui e lo scongiurò con ogni mezzo di desistere dalla sua decisione, manifestando dolore non per Anassagora, ma per se stesso, se mai fosse rimasto privo di un tale consigliere nella sua attività di governo. Anassagora, allora, si tolse il velo dal viso e gli disse: «'Pericle, anche quelli che hanno bisogno di una lucerna, versano in essa dell'olio'» (Plu., *Per.* 16, 7-9, trad. A. Santoni). A questo aneddoto, che non ha bisogno di commenti, accosterei soltanto quel brano del *Fedone* di Platone – che sicuramente Plutarco ha in mente nel descrivere lo sgomento di Pericle al pensiero di perdere la lucerna di Anassagora – in cui gli amici che circondano Socrate che sta per morire si preoccupano non per lui, ma per sé stessi, chiedendogli dove potranno mai cercare un incantatore di paure quando lui li avrà abbandonati (cf. Pl. *Phd.* 78a).

²⁹ Come scrive CHITWOOD, *Death by philosophy* cit., p. 8 «philosophers always have the last word and the last laugh (at least when the tradition is favorable). Their quick wit and repartee usually reflects their philosophical system in miniature». Prima di quelle di Anassagora, sono forse quelle di Anacarsi lo Scita le *prime ultime parole* che siano state tramandate, ma non si tratta in questo caso di parole propriamente filosofiche, piuttosto esse appartengono alla grande tradizione greca delle biografie di ispirazione politica: Anacarsi, figlio di madre greca, fratello di Caduida, re degli Sciti, era stato in Grecia ospite di Solone. Ritornato nella Scizia – riferisce Diogene Laerzio – pensava di rinnovare le patrie istituzioni secondo l'indirizzo ellenico che aveva assimilato, ma, colpito in una battuta di caccia da una saetta scoccata dal fratello, morì mentre diceva che la reputazione l'aveva salvato in Grecia, l'invidia lo aveva ucciso in patria (D.L. I 102). La figura degli *ultima verba* la si ritrova in Diogene Laerzio riferita a Teofrasto, che morì vecchio, all'età di ottantacinque anni, «dopo essersi un po' lasciato andare nel lavoro». Ai discepoli che gli chiedevano quale fosse il suo messaggio estremo, rispose: «nessuna particolare volontà ho da affidarvi se non che la vita sviscisse molte gioie a causa della gloria. Ché noi quando cominciamo a vivere, allora moriamo. Nulla pertanto è più nocivo dell'amor di gloria. [...] O rinunziate alla scienza – ché costa grande fatica – oppure dedicatevi ad essa con impegno, ché grande è la gloria. La vanità della vita è maggiore dell'utilità [...]. Dette queste parole spirò» (V 40-41).

³⁰ D.L. II 14-15.

morti, la più conosciuta delle quali è quella legata alla sua discesa nell'Etna³¹. Tutte le morti di Empedocle sono a doppio filo legate alla sua opera filosofica, nella quale viene negata la concezione della morte come stato assoluto e definitivo e si parla piuttosto di trasmigrazione dell'anima da un corpo all'altro³². La tradizione che riporta la notizia del suicidio di Empedocle è una tradizione ostile, tesa a negare credito da un lato alla sua aura di uomo divino ed immortale, e, dall'altro, alla sua polemica contro i sacrifici cruenti ed in generale contro le uccisioni e lo spargimento di sangue³³.

Diogene Laerzio dice che Empedocle «si vestiva di porpora e si cingeva di una cintura d'oro», che aveva la chioma folta e servi accompagnatori, che «aveva sempre il volto serio e grave, sempre lo stesso unico atteggiamento», e che quando avanzava in pubblico si vedeva nel suo contegno «l'impronta di una certa regalità». Ma poi una volta accadde che «mentre si dirigeva su un cocchio verso Messina per prendere parte ad una solenne festa, cadde e si ruppe una coscia; ammalatosi, morì a settantasette anni» (D.L. VIII 73).

Dalla comparazione tra le tradizioni biografiche relative alle morti di tali primi filosofi appare con chiarezza il ruolo di primo piano svolto dall'elemento narrativo teso a verificare la presenza o l'assenza della coerenza nella vita esaminata. La morte è l'occasione fatale per smascherare la sempre sospettata fin-

³¹ Sulle morti di Empedocle (*apud* D.L. VIII 67-71) Timeo dice che è argomento oscuro: dalla Sicilia il filosofo passò nel Peloponneso e non fece più ritorno, e così smentisce tutte le altre versioni e specialmente quella che si vedrà più avanti, e che a Timeo appare la più inverosimile, e cioè quella di Eraclide Pontico. Ermippo riferisce di una cura prestata ad una tal Pantea di Agrigento, cui i medici avevano tolto ogni speranza, per la quale Empedocle aveva compiuto un sacrificio; quelli che erano stati invitati ad assistervi erano circa ottanta. La versione di Ippoboto è la seguente: egli, levatosi, si diresse all'Etna e, giunto ai crateri di fuoco, vi si lanciò e scomparve, volendo confermare la fama che correva intorno a lui, che era diventato dio. Successivamente fu riconosciuta la verità, poiché uno dei suoi calzari fu rilanciato in alto; infatti egli era solito usare calzari di bronzo. Pausania, a sua volta, allude ad un tuffo di Empedocle nel fuoco: «in a theatrical, vainglorious attempt to prove himself a god, he throws himself into the flames of Etna» (CHITWOOD, *Death by philosophy* cit., p. 53; cf. p. 49: «For the biographers, death was the ideal and ultimate opportunity to refute and negate all that the subject expressed in his work»).

³² CHITWOOD, *Death by philosophy* cit., pp. 48-58.

³³ «All of Empedocles' deaths function in this manner» - scrive CHITWOOD, *Death by philosophy* cit., p. 50 - «words are taken from his philosophy, turned against him, and made the instrument of his death». Per esempio, i passi in D.L. VIII 73 e VIII 74 negano la divinità di Empedocle: Demetrio di Trezene dice con versi omerici del suicidio. Teulade riferisce che scivolò per vecchiaia in mare e morì, come a dire che egli non è affatto divino, è invece un uomo fragile che cade e muore.

zione, e verificare se l'uomo di cui si sta narrando la vita sia stato davvero ciò che diceva di essere, ciò che insegnava agli altri, ciò che gli altri erano invitati ad emulare. La morte si configura nei testi biografici non un momento come un altro, e nemmeno semplicemente come l'ultimo, ma piuttosto come quello supremo, quello alla luce del quale tutti gli altri saranno giudicati. E se ciò che massimamente si onora, come nel caso di Pitagora, è la coerenza – restare fino alla fine ciò che si è stati dappprincipio – ciò che non si perdona è la finzione³⁴, l'estrema finzione. E di finzione appare sospettata la tradizione biografica relativa all'apoteosi di Empedocle narrata da Eraclide Pontico: «Empedocle compiva un sacrificio vicino al campo di Pisianatte. Erano stati convocati per il sacrificio alcuni dei suoi amici, tra cui Pausania. Dopo il convito, gli altri, appartatisi, riposavano, alcuni sotto gli alberi in un campo adiacente, altri dovunque loro piacesse, egli invece rimase sul luogo dov'era disteso per il convito. Quando si destarono al mattino seguente, solo egli non fu trovato. Si andò alla sua ricerca, s'interrogarono i servi, i quali, però, dicevano di non sapere niente: uno solo diceva di aver udito nel mezzo della notte una voce altissima che chiamava Empedocle e poi, quando si fu levato, d'aver visto una luce celeste e uno splendore di fiaccole, e null'altro: tutti rimasero stupiti per quanto era accaduto e Pausania, disceso, mandò alcuni alla ricerca. Poi impediva di investigare oltre, dicendo che era accaduta una cosa che tutti desiderano, ma difficilmente ottengono, e che bisognava sacrificare a lui, come a chi era diventato un dio» (D.L. VIII 67).

La scena descritta è stata messa in relazione con l'apoteosi di Edipo nell'*Edipo a Colono* di Sofocle³⁵, ma, forse, quel che è più interessante in questa testimonianza è la volontà di leggere la morte di Empedocle come realizzazione apologetica di tutta intera la sua filosofia: Empedocle è assunto nel luminoso quarto elemento dell'aria, reame della mente pura, luogo spirituale nel quale condurrà per sempre la sua vita immortale, dopo essere stato «fanciullo e fanciulla, arbusto, uccello e muto pesce che salta fuori dal mare»³⁶.

Su Democrito, invece, appena più giovane di Anassagora, nella sezione fisiologica del cosiddetto Anonimo Londinese, la cui fonte immediata sembra essere Asclepiade di Bitinia³⁷, si conserva un aneddoto relativo alla capacità del filosofo di differire la morte: «dopo aver digiunato per quattro giorni, Democrito era prossimo a morire. Ed egli, pregato da alcune donne di resistere

³⁴ Anche su Pitagora non mancano sospetti di finzione, che vengono a Diogene Laerzio da Ermippo, cf. VIII 41.

³⁵ Cf. S. OC 1626; H.B. GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, New York 1980, p. 17.

³⁶ Empedocles fr. 116 DIELS.

³⁷ Medico del secolo II/I a. C., influenzato dalle teorie atomistiche e interessato alle questioni dossografiche.

alcuni giorni [...] affinché esse non fossero escluse dai misteri – capitava infatti che in quel tempo si celebrassero le Tesmoforie – dicono che giurò di non morire, ordinò che gli venissero portati dei pani caldi e [...] inspirando l'esalazione prodotta dal pane, rinvigorì le sue forze»³⁸.

L'aneddoto della morte differita di Democrito³⁹ risale alla biografia di Errippio⁴⁰, ed è riportato anche in versioni leggermente differenti⁴¹. Nel testo dell'Anonimo è sottolineata l'esplicita finalità religiosa della richiesta delle donne, accolta dal filosofo, e si ha l'impressione che la tematica religiosa costituisca uno dei motivi essenziali di ispirazione dell'aneddoto biografico, ancor prima del riferimento alle teorie biologiche e psicologiche dell'Abderita. Asclepiade utilizzava l'aneddoto per mostrare come, attraverso l'inalazione dai pani caldi, avvenisse come un risveglio dell'anima, e ciò è stato messo in relazione con quella connessione tra respirazione, anima e coscienza che ha un suo ruolo nelle filosofie arcaiche e che è a sua volta testimoniata dalla credenza che le anime, nell'Ade, usassero il senso dell'odorato, e i demoni si nutrissero del fumo dei sacrifici⁴².

Talete contemplativo, Pitagora armonico, Empedocle divino, Anassagora indifferente e Democrito scienziato sono alcuni dei tanti *topoi* della tradizione biografica relativa alla morte dei presocratici; *topoi* destinati ad essere oscurati – ma anche in qualche modo inglobati in essa – dal prevalere su tutti della figura di Socrate, che incarna per tutta l'antichità, senza tema di confronti, la cifra della morte filosofica.

Il testo in cui accade che la maniera socratica di morire diventi significativa dell'essere filosofi è, come è noto, il testo immortale del *Fedone* di Platone⁴³. Monique Dixsaut⁴⁴ ha ridisegnato tutti gli slittamenti semantici che consentono

³⁸ PBr Libr inv 137, col. XXXVII 32-46, Anonymus Londinensis, *Iatrica*, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Parte I, vol. 1, Firenze 1992, pp. 12-15.

³⁹ Cf. D. MANETTI, *Note di lettura dell'Anonimo Londinese*, in *Corpus dei papiri filosofici* cit. p. 13.

⁴⁰ Cf. D.L. IX 43.

⁴¹ Ath. 46e-f, Cael. Aur. CP II 37.

⁴² Cf. Porph., *Abst.* II 42.

⁴³ Nella seconda scena del *Fedone* gli allievi di Socrate si radunano all'alba alla porta del carcere dove è rinchiuso Socrate incatenato che aspetta di morire. Ogni giorno si incontrano alla soglia del carcere che apre tardi e loro sono impazienti e passano il loro tempo discutendo. In quel giorno speciale – il giorno della morte del maestro – si sono radunati anche prima del solito, ma devono frenare la loro impazienza perché gli Undici – dice loro il carceriere – stanno sciogliendo le catene. Un maestro condivide con gli allievi le speranze e Simmia chiede a Socrate di spiegare quale buona speranza gli consente di non addolorarsi alla prospettiva del morire (cf. Pl., *Phd.* 63c-d).

⁴⁴ Cf. M. DIXSAUT, Platon, *Phédon*, Paris 1991.

a Platone, in quel testo, di eleggere la morte a segno di riconoscimento della natura filosofica: l'atteggiamento assunto da Socrate nella cella della prigione ateniese poco prima di bere la cicuta tende piano piano a diventare, e non soltanto nei testi di stretta tradizione platonica, l'esemplare conclusione, ed al contempo una sorta di riassunto, di un'intera vita dedicata alla filosofia. Anche Giovanni Casertano, nel suo recente commento del *Fedone*⁴⁵, mostra come tutto sia in fondo una questione di parole. Si comincia dalla corretta definizione della morte, che altro non è che separazione dell'anima dal corpo⁴⁶. Una volta che è stata correttamente definita, la morte mostra di essere quella condizione di felice separazione, di distacco della mente dalla materia e dalla passione, da costituire per il filosofo, piuttosto che un timore, l'oggetto di un desiderio. «Come – disse Socrate – non è filosofo Eveno? Mi pare di sì, rispose Simmia. Allora anche Eveno lo vorrà»⁴⁷, e come Eveno chiunque altro si occupa di filosofia vorrà morire, perché la filosofia è desiderio di morte: «Probabilmente gli altri non si accorgono che quelli che si dedicano rettamente alla filosofia non si occupano di altro che di morire e di esser morti»⁴⁸. *Tota enim philosophorum vita, ut ait idem, commentatio mortis est*, glossa Cicerone nelle *Tuscolane*⁴⁹.

Ciò che per gli altri è un evento terribile, il male estremo, per i filosofi è la massima aspirazione: il rovesciamento a tutto tondo che il platonismo opera della morale comune è nel *Fedone* che viene compiuto: il filosofo in un certo senso è già morto, è già un estraneo tra i mortali, con il suo sguardo rivolto sempre verso l'alto⁵⁰, con il suo disprezzo per ciò di cui la maggior parte delle persone si occupa.

⁴⁵ Cf. G. CASERTANO, Platone, *Fedone, o Dell'anima. Dramma etico in tre Atti*, Napoli 2015. È da questa traduzione che riporto i passi del testo.

⁴⁶ Pl., *Phd.* 64c. Cf. G. CASERTANO, *Morte*, Napoli 2003, pp. 49-70. Con la conquista romana della Grecia, le idee sull'immortalità dell'anima risalenti al Pitagorismo e sulla morte come separazione dell'elemento psichico dall'elemento somatico contenute nel *Fedone* di Platone si diffusero anche a Roma determinando un vero e proprio mutamento di costume, una trasformazione della *Imago mortis*, testimoniata dagli *Academica* ciceroniani (2, 119) e dalla *Consolatio ad Marciam* (26) di Seneca. L'incinerazione fu interpretata come la rapida liberazione dell'anima, in grado di restituirla all'eternità.

⁴⁷ Pl., *Phd.* 61b-c.

⁴⁸ Pl., *Phd.* 64a.

⁴⁹ Cic., *Tusc.* 1, 31.

⁵⁰ Ed è qui che assume senso anche l'episodio – poi tante volte ancora raccontato – della morte di Talete che leggiamo in Pl., *Tht.* 174a-c. L'anima, dopo la morte andrà verso il cielo che è la sua sede naturale e trarrà alimento dagli astri stessi, allora potrà dunque dedicarsi in modo perfetto ed ininterrotto alla contemplazione ed esaudire il desiderio di verità, come dirà Cicerone in perfetto stile platonico in una celebre pagina delle *Tuscolanae disputationes* (1, 19): *insatiabilis cupiditas veri videndi*.

Quando si è vivi, si è sempre in contatto col corpo e questo contatto è un disturbo che la materia reca alla purezza dell'intelligenza e della conoscenza. Per tutta la vita i filosofi si sforzano di purificare la propria anima, di distoglierla dalle passioni, che come chiodi la incatenano alla falsa percezione degli enti, ed ecco che poi, finalmente, giunge la morte a realizzare il desiderato distacco: la morte è premio atteso, condizione necessaria per soddisfare il desiderio di sapere vero⁵¹. Anche a proposito di altre nozioni è possibile osservare la differenza della prospettiva filosofica, ma la *melethe thanatou*⁵² è quella fondamentale, perché è da essa che il filosofo deriva la chiave per invertire tutte le altre denominazioni.

La morte è distacco e al distacco da sempre il filosofo si allena: «E allora, amico mio, disse Socrate, se questo è vero, c'è una grande speranza, per chi giunge là dove io sto andando, di ottenere sufficientemente, lì più che altrove, ciò in vista di cui abbiamo tanto operato nella vita passata, sicché il viaggio che ora mi è imposto avviene con una buona speranza, per me e per qualunque altro uomo che creda di aver ben preparato il pensiero, come se si fosse purificato» (*Phd.* 67b-c).

Poiché è costituito da questa speranza, il filosofo non si rammarica di morire. «Molti, per attaccamento a cose umane, a mogli e figli morti, son voluti andare volontariamente nell'Ade, nutrendo la speranza di rivedere lì l'oggetto del proprio desiderio e di stare con lui. Chi invece è realmente amante della saggezza, e provando intensamente la stessa speranza che solo nell'Ade e in nessun altro posto potrà incontrarla in maniera degna che se ne parli, si addolorerà di morire e non sarà lieto di andare proprio in quel luogo? Non lo si può credere, o amico – dice Socrate – se egli è realmente filosofo»⁵³.

Dopo queste pagine del *Fedone*, nelle quali ciò che accade è lo stringersi di un'alleanza – magistralmente allestita da Platone – tra la morte e la filosofia, le quali scoprono per così dire di lavorare ad uno stesso scopo, descrivibile

⁵¹ Cf. L. PALUMBO, *Le emozioni e il pensiero nel Fedone di Platone*, in P. VENDITTI (ed.), *La Filosofia e le emozioni*, Firenze 2003, pp. 291-300.

⁵² O, come la chiama Cicerone, la «commentatio mortis» consiste nel «mori discere», nell'imparare a morire: «Secernere autem a corpore animum, nec quicumque aliud, est mori discere» (*Tusc.* 1, 31). È leggendo il *Fedone* che muore Catone l'Uticense nel racconto di Seneca: «E perché non dovrei ricordarlo in quella famosa ultima notte, mentre leggeva il libro di Platone con la spada appoggiata vicino al capo? Si era provveduto, per quel supremo momento, di due strumenti: un libro che lo confermasse nella sua volontà di morire e la spada che gliene desse la possibilità» (*Sen., Epist.* 24,6).

⁵³ Pl., *Phd.* 68. Sulla ricezione di quest'idea nella tradizione platonica cf. M. MOUZALA, *Olympiodorus and Damascius on the Philosopher's Practice of Dying in Plato's Phaedo*, in «Peitho/Examina Antiqua» 5 (2014), pp. 177-198.

come separazione dell'anima dal corpo, da quel corpo che sta lì nel mondo a far da ostacolo al pensiero⁵⁴; dopo queste pagine del *Fedone*, nelle quali Platone costruisce il racconto della morte del maestro come liberazione dell'anima dall'oblio di sé, dall'esilio cui essa è obbligata durante la vita terrena, nessun filosofo potrà temere la morte senza sentirsi prigioniero della più grande contraddizione, e nessun biografo potrà riferire compiutamente di una vita filosofica senza consegnare alla posterità l'ultima scena esemplare di un'esistenza⁵⁵.

Dopo quella di Socrate, la quale, come si è visto, è costruita da Platone, si colloca la tradizione biografica relativa alla morte di Platone. Proprio perché non costruita da Platone, però, quest'ultima è, rispetto all'altra, immensamente inferiore, quanto al valore simbolico. Alice Riginos ne raccoglie e commenta tutte le fonti.

Nell'*Academicorum philosophorum index Herculanensis*, che è la fonte più antica di cui disponiamo sul tema della morte di Platone⁵⁶, si dice che il divino filosofo fu colto dalla morte mentre ascoltava musica. La scena che fa da sfondo a questa notizia è quella che vede Platone in compagnia di una suonatrice di flauto. L'ascolto della musica sarebbe servito al grande e ormai vecchio filosofo, secondo una credenza pitagorica, per curare la febbre⁵⁷. Tertulliano⁵⁸, invece, tramanda la notizia di una morte avvenuta *per somnum*⁵⁹. E qui la figura è quella tranquilla di una *mors placida*. Nel lessico *Suida* (s.v. *Platon*) troviamo la notizia tramandata da Tertulliano combinata con quella della partecipazione al banchetto: Platone sarebbe morto, sì, durante il sonno, ma dopo una cra-

⁵⁴ Cf. DIXSAUT, *Platon cit.*, p. 11. La morte di Socrate diviene subito paradigmatica. Ad Aristippos cui fu chiesto «come morì Socrate?», il Socratico rispose: «come avrei desiderato morire io stesso» (D.L. II 76). Sulla scena della morte di Socrate come scena di fondazione della storia della filosofia cf. M. STELLA, *L'illusion philosophique. La mort de Socrate sur la scène des Dialogues platoniciens*, Grenoble 2006.

⁵⁵ Ma nella testimonianza sulla morte di Socrate non mancano note colorate: alla moglie che gli disse: «tu muori innocente» il filosofo rispose: «e volevi che morissi colpevole?». E quando era proprio sul punto di bere la cicuta e Apollodoro ebbe ad offrirgli un bel mantello «perché in esso morisse», Socrate all'amico non mancò di ribattere: «il mio mantello che fu adatto per vivere non è altrettanto buono per morirci?» (D.L. II 35).

⁵⁶ Cf. *Index Herc.* Coll. III 40, V 1-19.

⁵⁷ Cf. RIGINOS, *Platonica cit.*, p. 194.

⁵⁸ Tert. *Anim.* 52,3

⁵⁹ La morte nel sonno è cifra di morte giusta. Nella mitica età dell'oro (Hes., *Op.* V 116) agli uomini era risparmiata l'angoscia della morte proprio perché si moriva nel sonno. Il legame di consanguineità tra il sonno e la morte è di attestazione antichissima (Hom., *Il.* XIV 231; *Od.* XIII 79; cf. Hrdt. I 31, 1-5) e diviene un vero e proprio *topos* letterario nel *De Senectute* ciceroniano (81): *nihil esse morti tam simile quam somnum*. Anche nell'*Eneide* (VI 700-701) la morte, la cui *imago manus effugit*, è *simillima somno*.

pula⁶⁰. È da Ermippo⁶¹ che dipende Diogene Laerzio⁶² che testimonia della morte avvenuta invece mentre il filosofo partecipa ad una festa nuziale. Nel suo letto, dopo la sua morte, furono ritrovati i rotoli contenenti i mimi di Sofrone⁶³. Un'altra fonte⁶⁴ tramanda che Platone sia morto invece consumato dai pidocchi, ma questa tradizione, chiaramente calunniatrice, presenta evidente la confusione tra Omero e il nostro filosofo⁶⁵.

Platone – è Seneca la fonte più antica che riporti questa notizia – morì a ottantuno anni⁶⁶. Il dato è confermato anche dall' anonimo autore dei *Prolegomeni*. Non si tratta di un numero qualunque, ma piuttosto di un numero ricco di simbolismo: «perfectissimum numerum, quem novem novies multiplicata componunt»⁶⁷. Negli anonimi *Prolegomeni* «precisi simboli e chiare immagini consentono di identificare nel filosofo, teologo e poeta di verità divine, il vero servo di Apollo. Osservazioni aritmologiche accompagnano la narrazione e sostengono la relazione con Apollo e le Muse: l'ottantuno, numero degli anni di vita di Platone, è il quadrato di nove, numero delle Muse, figlie di Apollo, e il cubo di tre, numero perfetto»⁶⁸.

Ma non basta: un'altra immagine interessante viene tramandata, ancora dall'Anonimo, sulla morte di Platone, e si tratta della scena che ritrae il filosofo in punto di morte sognare se stesso trasformarsi in cigno e «saltare di albero in albero e causare molti fastidi ai cacciatori di uccelli, poiché non erano capaci di catturarlo. L'allievo di Socrate, Simmia, dopo aver ascoltato il suo sogno, disse che tutti gli uomini sarebbero stati interessati a cogliere il pensiero di

⁶⁰ Anche la notizia della crapula è da intendersi «to slander the philosopher» per RIGINOS *Platonica cit.*, p. 198.

⁶¹ Fr. 40 WEHRLI.

⁶² D.L. III 2.

⁶³ Cf. Anon., *Proll.* 3,11-13; Suidas s.v. *Sophon*.

⁶⁴ D.L. III 40.

⁶⁵ Cf. RIGINOS, *Platonica cit.*, p. 196.

⁶⁶ Cf. RIGINOS, *Platonica cit.*, pp. 25-26.

⁶⁷ Platone è citato da Seneca (*Epist.* 58, 31) come esempio di vita lunga, vissuta con moderazione a dispetto delle vicissitudini, precisamente fino all'età di ottantuno anni. Il giorno del suo ottantunesimo compleanno Platone muore e alcuni Magi, di passaggio ad Atene, offrono un sacrificio in suo onore. Seneca aggiunge poco oltre: «io non rinuncerò alla vecchiaia, se mi conserverà tutto intero; voglio dire intero nella parte migliore del mio essere. Ma se essa comincerà a farmi vacillare la mente e ad offuscarmela, se non mi lascerà la vita, ma solo un soffio di vita fisica, balzerò fuori dall'edificio putrido e cadente [...] se saprò di dover soffrire senza termine, me ne verrò fuori dalla vita, non per le sofferenze in se stesse, ma perché vedrò in esse un ostacolo a tutto ciò che costituisce la ragione di vivere» (58, 36).

⁶⁸ Anon. *Proll.* 6, 1-11. Cf. A. MOTTA, Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma 2014, pp. 55-63, 60.

Platone, però che nessuno ci sarebbe riuscito, ma che ognuno lo avrebbe interpretato secondo la propria opinione, sia che avesse preferito l'aspetto teologico sia quello fisico, sia altro ancora» (1, 37-47). In questo quadro simbolico, nel quale il Platonismo sceglie ancora una volta il momento della morte del maestro per definire i suoi programmi, la filosofia platonica coincide con la filosofia *tout court*; e ogni nuovo pensiero viene detto essere ermeneutica del Platonismo inteso come inaccessibile pensiero divino.

Secondo Plutarco, infine, al momento di morire, Platone esaltò la sua fortuna: fortuna di essere nato uomo e non animale, greco e non barbaro e, infine, la fortuna di essere nato ai tempi di Socrate⁶⁹.

Quest'ultima annotazione è particolarmente interessante perché nella tradizione del platonismo, nella quale dopo quello di Platone cominciano a susseguirsi i *Bioi* dei filosofi platonici, molto marcata è la cifra della relazione paideutica del maestro con l'allievo, relazione erotica che assume una connotazione speciale nel momento della morte del maestro e che ha, per così dire, la sua scena primaria nel passo del *Fedone* in cui Socrate accarezza i capelli di Fedone⁷⁰.

In questa tradizione non fa eccezione il caso di Polemone d'Atene, filosofo accademico morto nel 270 a. C.⁷¹ Questi, durante la giovinezza fu così intem-

⁶⁹ Plu., *Mar.* 46.

⁷⁰ Cf. Pl., *Phd.* 89a-b: «Io» - racconta Fedone - «mi trovavo seduto su di uno sgabello alla sua destra, vicino al suo letto, e quindi lui era molto più alto di me. Carezzandomi allora la testa e giocando con i miei capelli sulla nuca, era solito infatti scherzare con i miei capelli quando capitava, 'domani forse', disse, 'Fedone, ti taglierai queste belle chiome'».

⁷¹ Cf. I. KUPREEVA, s.v. *Polémon*, in R. GOULET (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 2012, pp. 1190-1194. Le due fonti superstiti più importanti per la ricostruzione della biografia di Polemone sono: *La Storia dell'Academia* di Filodemo: PHerc. 1021 e 164, cf. T. DORANDI (ed.), *Filodemo, Storia dei filosofi: Platone e l'Academia*, Napoli 1991 e il libro IV di Diogene Laerzio. Polemone sofista, invece, omonimo del filosofo accademico, era di Laodicea e visse più tardi; la sua morte è narrata in Philostr., *VS* I 25, 543-544: «È veritiera l'ipotesi – scrive Filostrato – [...] che Polemone sia stato seppellito mentre era ancora in vita – agli amici più intimi infatti aveva affidato questa sua volontà – e che, una volta disteso nella tomba, ordinasse a coloro che la chiudevano: 'metti giù il coperchio, mettilo giù, che il sole non mi veda in silenzio'. Ai familiari che piangevano per lui gridò: 'datemi un corpo e declamerò'»; cf. M. CIVILETTI, *Filostrato, Vite dei sofisti*, Milano 2002, p. 502 n. 93: «credo che la descrizione degli ultimi momenti di vita del nostro sofista confermi la convinzione che per questi superbi ed orgogliosi professionisti della parola l'attività declamatoria fosse tutto: fosse mestiere, immagine, potere, prestigio che permeava ogni aspetto – pubblico e non – di una vita continuamente dedita all'auto affermazione. Il teatrale suicidio di Polemone, [...] per il quale non è possibile vivere senza la voce, e senza un corpo sano da cui quella voce possa risuonare forte ed intensa, è una chiara dimostrazione dell'identificazione, nel sofista perfetto, tra parola, gesto e vita».

perante e dissipato che portava sempre con sé del danaro per poter soddisfare prontamente i suoi desideri, e per questo aveva dei nascondigli nelle viuzze e negli angiporti. Un giorno, d'accordo con alcuni giovani amici, ubriaco e con la testa incoronata, novello Alcibiade⁷², piombò nella scuola di Senocrate. Senza scomporsi Senocrate continuò il suo discorso come prima: l'argomento era la *sophrosyne*. Il giovinetto ascoltò e piano piano si lasciò conquistare, e poi si dedicò allo studio con tanto zelo che superò tutti gli altri allievi e fu il successore di Senocrate nello scolarcato⁷³.

Antigono di Caristo, nelle sue *Biografie*, riferisce che Polemone dal tempo in cui cominciò a dedicarsi alla filosofia acquistò una tale forza di carattere che si comportò sempre allo stesso modo, con composta fermezza⁷⁴. Egli non era arguto, bensì solenne, e per la nobiltà dei suoi sentimenti era onorato nella città. In tutto e per tutto, riferisce Diogene Laerzio, emulò Senocrate e, stando alla testimonianza di Aristippo, se ne innamorò. Del maestro conservò sempre «quel tono di semplicità, di austerità e di gravità, che è tipico dell'armonia dorica»⁷⁵. Polemone, che amava la poesia di Sofocle⁷⁶, morì vecchio, di consunzione, lasciando un notevole numero di scritti. L'epigramma che gli dedica il suo biografo è degno di essere annotato: «Questo è il sepolcro di Polemone, che fu qui posto dall'infermità, il terribile male degli uomini. A dir vero, non Polemone, ma il suo corpo, che egli, salendo tra gli astri, depose consunto a terra»⁷⁷.

Allievo ed amante di Polemone fu Cratete academico. Compagno di Polemone e allievo di Senocrate fu Crantore, che morì prima di Polemone e Cratete⁷⁸, di idropisia. Poco prima che morisse, Arcesilao gli chiese dove volesse essere seppellito e lui rispose: «È bello riposare nel grembo della madre terra» (D.L.

⁷² Non è possibile non notare la somiglianza tra la descrizione dell'intemperanza di Polemone fatta da Diogene Laerzio in IV 16 e quella di Alcibiade nel *Simposio* platonico (212d).

⁷³ D.L. IV 16.

⁷⁴ D.L. IV 17.

⁷⁵ D.L. IV 19.

⁷⁶ Amava Sofocle che chiamava «l'Omero della tragedia», soprattutto quei passi alla cui creazione «un cane molosso forse partecipò», e quegli altri che, a dire di Frinico, «non mosto, non miscela» sono, ma «puro vino di Pramno», cf. D.L. IV 20.

⁷⁷ D.L. IV 20. Archetipo di questo epigramma è quello che – in inconsueto stile dialogico, forse per onorare lo stile del divino filosofo – fu scritto sul sepolcro di Platone: «Aquila, perché sei venuta su questo sepolcro? Dimmi, di uno degli dèi tu guardi la casa stellata? Dell'anima, all'Olimpo volata, di Platone io sono l'immagine: il corpo terrestre la terra dell'Attica possiede» (D.L. III 44).

⁷⁸ D.L. IV 27. Per i problemi legati alla cronologia di questi filosofi cf. GOULET-CAZÉ, *Diogène Laërce* cit., p. 512.

IV 25)⁷⁹. Arcesilao di Pitane, scolarca dell'Academia nel terzo secolo a.C., secondo Ermippo, morì all'età di settantacinque anni con la mente stravolta per avere bevuto eccessivamente vino non mescolato. Diogene Laerzio riporta che fu stimato dagli Ateniesi «quanto nessun altro» (D.L. IV 44)⁸⁰. Carneade di Cirene, dal canto suo, ebbe nei confronti della morte un atteggiamento che amava esprimere con le seguenti parole: «la natura che mi compose, mi scioglierà»⁸¹.

«Epicuro - scrive Diogene Laerzio⁸² - morì di calcoli renali dopo una malattia durata quattordici giorni, come scrive Ermarco nelle *Epistole*». Un particolare è riferito da Ermippo, secondo il quale Epicuro, entrato in una tinocchia di bronzo piena di acqua calda, chiese del vino puro e lo bevve avidamente, e, dopo aver raccomandato agli amici di essere memori della sua dottrina, si spense». Diogene Laerzio conclude: «questa fu la vita dell'uomo, questa la morte»⁸³. Il momento della morte, a causa della sua esemplarità, è ancora una volta eletto per contestualizzare una citazione, una lettera di addio, il saluto e le raccomandazioni agli amici e agli allievi. È al momento di morire che Epicuro scrive a Idomeneo: «in questo giorno beato, che è insieme l'ultimo della mia vita, vi scrivo queste righe. I dolori derivanti dalla stranguria e dalla disenteria non mi hanno lasciato mai né hanno mai sminuito la loro intensa violenza. Ma a tutti questi mali resiste la mia anima, lieta nella memoria dei nostri colloqui del passato». Epicuro maestro fonda sull'esempio della propria vita e della propria morte la trasmissione della sua filosofia⁸⁴.

⁷⁹ Il *topos* della madre terra in cui è bello riposare è in X., *Cyr.* VII 7, 25 e lo si ritrova in Cicerone (*Leg.* 2, 56, «redditur enim terrae corpus et ita locatum ac situm quasi operimento matris obducitur»), cf. DE FILIPPIS CAPPAL, *Imago mortis* cit., p. 9.

⁸⁰ Naturalmente questa stima della stima ateniese per Arcesilao, primo editore delle opere del maestro, non tiene conto del caso di Platone, sul cui sepolcro furono iscritti i più importanti epigrammi della storia della filosofia, tra i quali quello che parla di Aristocle, uomo divino: «se altri di sapienza ebbe gran lode, egli grandissima». «La terra nel suo seno il corpo di Platone asconde, l'immortale sede dei beati ha l'anima del figlio di Aristone, che ogni uomo buono, anche se abita lontano, onora, perché egli vide la vita divina». A Platone anche Diogene Laerzio dedica il suo epigramma: «se Febo non avesse dato vita a Platone nell'Ellade, come avrebbe potuto curare con le lettere le anime degli uomini? Suo figlio Asclepio è il medico del corpo: dell'anima immortale è Platone». D.L. III 44-45. Su questi epigrammi funerari cf. GOULET-CAZÉ, *Diogène Laërce* cit., pp. 422-423.

⁸¹ Ad un certo punto Carneade seppa - narra Diogene Laerzio - che Antipatro aveva posto fine alla vita usando un veleno e allora disse «datelo dunque anche a me'. Gli altri chiesero: 'che cosa?' Ed egli: 'vino melato'. Si narra che alla sua morte la luna si eclissò, quasi che l'astro più bello, dopo il sole, avesse voluto far intendere la sua partecipazione al dolore» (D.L. IV 64).

⁸² D.L. X 15.

⁸³ D.L. X 16.

⁸⁴ Su Epicuro *didaskalos* cf. M. CAPASSO, *Trattato etico epicureo* (PHerc. 346), Napoli 1982.

Il momento della morte è esemplare, perché con il suo stesso darsi mostra l'inopportunità di ogni rinvio:⁸⁵ «Siamo venuti al mondo una volta sola, venire al mondo due volte non è dato ed è necessario non essere più in eterno⁸⁶. E tu, che non sei padrone del domani, rimandi a più tardi la gioia; la vita di tutti si perde in rinvii [...]»⁸⁷.

Nessuno di noi è padrone del domani e dunque il momento favorevole è per tutti, e più che mai per il morente, il momento presente. È così dunque, nella figura cioè del testamento spirituale, che la meditazione sulla morte si fa consiglio di un uso saggio del tempo.

Cleante di Asso, allievo di Zenone di Cizio, si era ammalato e su prescrizione del medico per due giorni si astenne dal cibo. Quando fu guarito – narra Diogene Laerzio – i medici gli consentirono di riprendere la dieta abituale, ma egli non volle, e continuò a rimanere digiuno. Egli disse che ormai era lunga la via che aveva percorsa, e nei rimanenti giorni non toccò cibo. «Mori alla stessa età del suo maestro»⁸⁸.

A Roma molti imperatori tra cui Antonino Pio, Marco Aurelio e Commodo, ma prima ancora molti uomini illustri, tra cui Cicerone e il suo amico Attico, si fecero iniziare ai misteri eleusini.

Di essi Cicerone dice che hanno insegnato non solo il modo di vivere in letizia ma anche il modo di morire con la speranza in una vita migliore⁸⁹.

Seneca, che tra i filosofi di lingua latina è quello che esamina il tema con più forza e profondità, pensa alla morte come ad una sorta di realizzazione della vita. Nella sua idea che è «per la morte soltanto che l'uomo viene al mondo» (*Epist.* 24, 15) risuona la *melete thanatou* del *Fedone*⁹⁰, infatti secondo Seneca «chi non vuole morire non ha voluto neanche vivere» (*De brev.* 7,3). Il momento che tutti temono come ultimo è invece una nascita all'eternità (*Epist.* 102, 26). «Non avere incertezze – immagina il filosofo di dire alla sua anima congedandola – sei restituita alla tua patria di origine» (*Naturales quaestiones* 6, 32, 2).

E veramente da filosofo Seneca seppe morire, lasciando agli amici l'esem-

⁸⁵ Sulla possibilità di attribuire la sentenza non ad Epicuro, ma ad uno dei suoi discepoli, come Metrodoro o Ermarco, cf. *Corpus dei papiri filosofici* cit., p. 161.

⁸⁶ *Non erimus tum* dirà Lucrezio (3, 840) che pensa alla morte come l'allontanarsi di un ospite sazio di vita che con animo sereno accoglie la quiete senza affanni (cf. 3, 938-939).

⁸⁷ Epicurus 5T *Sententiae Vaticanae* 14 (= fr. 204 USENER; [6] 14 ARRIGHETTI) Cf. *Corpus dei papiri filosofici* cit., pp. 158-161.

⁸⁸ D.L. VII 5, 176.

⁸⁹ Cic., *Leg.* 2.36 cf. DE FILIPPIS CAPPAL, *Imago mortis* cit., p. 22.

⁹⁰ Per imparare a vivere ci vuole l'intera vita e [...] l'intera vita per imparare a morire: *De brev. vitae* 7, 3.

pio della sua vita, come Socrate, ora consolandoli, ora rimproverandoli, se dobbiamo credere alla narrazione di Tacito in *Annales* XV 61-64⁹¹.

Ma la morte più importante, dopo quella di Socrate, nella storia della filosofia antica, è quella di Plotino, ed è dunque con una riflessione sugli ultimi momenti di vita di Plotino che vorrei chiudere questo breve saggio, che ho l'onore, e il piacere, di scrivere per il settantesimo compleanno di Salvatore Cerasuolo.

La tradizione voleva che Plotino fosse morto, nel 270 d.C., nella villa dei familiari del suo devoto discepolo Zeto, situata nei pressi di Minturno. Filippo Càssola⁹² ha dimostrato invece che l'ultima residenza di Plotino è piuttosto da

⁹¹ Ricevuto Seneca l'ordine di uccidersi «chiese che gli fosse portato il testamento; e opponendogli il centurione un rifiuto, si rivolse agli amici: 'A voi, poiché mi è vietato il riconoscimento dei vostri servigi, questo io lego, quello che solo mi resta e che tuttavia è il maggior bene, l'esempio della mia vita. Se lo serberete nella memoria, avrete a premio della vostra fedele amicizia la gloria di una illibata esistenza'. Indi, frenando il loro pianto, ora con un tranquillo ragionare, ora con più fervorosa energia, li richiama alla fermezza: 'Dove', egli chiede, 'son diliguati i precetti della nostra filosofia, dove le norme di vita, per tanti anni oggetto delle nostre meditazioni, contro le incombenti perversità? A chi è ignota la crudeltà di Nerone? Questo soltanto ancora mancava all'uccisore della madre e del fratello, l'aggiungervi la morte di chi gli è stato educatore e maestro'. Queste ed altre consimili parole rivolte ai presenti, Seneca strinse tra le braccia la moglie; e lasciandosi un poco vincere da una commozione più forte della serenità dimostrata in quell'ora, la prega e la supplica di moderare l'angoscia e non accasciarsi in eterno dolore, bensì di cercare un degno conforto alla perdita del marito nel ricordo di una vita virtuosamente vissuta. Ma Paolina risponde che l'ora della morte è giunta anche per lei e invoca l'opera del carnefice. Seneca allora, non volendo contrastarle la gloria, e dall'amore per lei spinto a non abbandonare alla persecuzione quella donna che gli era incomparabilmente cara: 'Io ti avevo suggerito', le disse, 'conforti da chiedere alla vita; tu ambisci invece l'onore della morte. Non ti tratterrò dal dare un tale esempio'. [...] Pronunciate queste parole, il ferro con un sol colpo recide loro le vene. Ma il corpo di Seneca, invecchiato, e fattosi per l'astinenza sparuto, non consentiva al sangue che assai lenta l'uscita: ond'ei si fece aprire le vene anche alle gambe e ai ginocchi. [...] In quell'ora estrema, padrone ancora della propria eloquenza, chiamati a sé gli scrivani, detta loro le sue ultime pagine, che, fedelmente divulgate, io non istò qui a ripetere [...] Poi, trascinandosi a lungo il suo lento morire, prega Stazio Anneo, suo provato amico, e medico, che gli porga il veleno da tempo apparecchiato, quel veleno stesso col quale si sogliono uccidere in Atene i condannati per sentenza di popolo. Gli vien recato e lo beve, ma invano, ché già le membra aveva fredde e insensibile il corpo alla violenza del tossico. Infine s'immerge in una vasca ripiena di acqua calda, e aspergendone i servi che gli stavan vicini esclama: 'Quest'acqua io consacro a Giove liberatore'. Trasportato poi in un bagno a vapore, il caldo lo finì. Fu cremato senza cerimonia funebre: così egli stesso aveva disposto per testamento, sin da quando, al sommo della ricchezza e della potenza, già pensava alla fine». (Cornelio Tacito, *Gli Annali*, versione di C. GIUSSANI, Milano 1945).

⁹² F. CÀSSOLA, *L'ultima residenza di Plotino*, in S. CERASUOLO (ed.), *Mathesis e philia. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1995, pp. 263-269.

collocarsi a Baia, che si trova in Campania, dove, secondo Porfirio (*Plot.* 2, 18-20), morì Plotino, e non nel Lazio. Se è vero infatti che all'epoca in cui scrive Porfirio il Lazio a sud del Tevere in termini amministrativi apparteneva alla Campania, è vero anche che per Porfirio – sottolinea lo studioso⁹³ – Minturno era parte del Lazio. Ma a supportare la tesi di Càssola valgono soprattutto gli argomenti testuali della *Vita Plotini* che assegnano a Castricio Firmo (e non a Zeto) la villa di Minturno, e che affidano Plotino malato alle cure del medico Eustochio, residente a Pozzuoli (2, 24-25). Eustochio arrivò tardi, dice Porfirio, al letto di morte di Plotino, ma giunse pur sempre in tempo per raccogliere le sue ultime parole (2, 8-9, 23-31), il che sarebbe stato impossibile se fosse stato necessario mandarlo a chiamare in un luogo distante decine di chilometri. Fu allora a Baia, vicina a Pozzuoli, e non a Minturno, che morì Plotino.

Le sue ultime parole, lo si diceva, non furono raccolte da Porfirio, suo allievo e biografo, perché questi non era presente alla morte del maestro, proprio come Platone non era presente alla morte di Socrate. Nato a Tiro, in Fenicia, nel 234, infatti, stando a quanto ci dice Eunapio⁹⁴, Porfirio era stato allievo di Longino, retore e grammatico, e, intorno ai trenta anni, era giunto a Roma alla scuola di Amelio e Plotino. Nella scuola di Plotino, Porfirio si era fatto conoscere subito come un filosofo di grande rilievo. Inizialmente era su posizioni contrarie a quelle di Plotino a proposito della dottrina delle idee, ma poi si convertì e, come scrive lui stesso nella *Vita Plotini* (18, 18), compose una *Palinodia* che lesse pubblicamente nella scuola. Intorno al 268 il nostro filosofo ebbe una crisi di melanconia che, come racconta lui stesso, lo portò fin sulla soglia del suicidio (11, 11-13). È questo il momento della vita di Porfirio in cui il filosofo si allontana da Roma. Plotino consiglia infatti al suo allievo di curare la melanconia con un viaggio, e Porfirio va in Sicilia, ove resta in contatto con il maestro, che gli affida alcuni suoi trattati, ma sarà assente al momento della morte di questo. Dunque non soltanto, come Platone, Porfirio è assente alla morte del maestro, ma, come Platone, è assente perché malato (Pl., *Phd.* 59b10). Secondo Bodéüs, la circostanziata spiegazione della melanconia e la specificazione relativa al fatto che il viaggio fu consigliato da Plotino servirebbero a Porfirio per giustificare la sua assenza alla morte del maestro⁹⁵.

⁹³ CÀSSOLA, *L'ultima residenza di Plotino* cit. p. 264.

⁹⁴ Eun., *VS* 456; cf. M. DI BRANCO, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Firenze 2006, p. 30.

⁹⁵ R. BODÉÜS, *Plotin a-t-il empêché Porphyre de mourir de mélancolie?*, in «Hermès» 129 (2001), pp. 567-571. Secondo Saffrey Porfirio in realtà era angosciato perché aveva rotto con la scuola di Plotino, rivalutando Aristotele e rinnegando l'interpretazione plotiniana delle *Categorie* (cf. SAFFREY, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?* cit., pp. 3-26).

Al suo ritorno a Roma, Porfirio apprende da Eustochio le circostanze della morte di Plotino. Dopo un certo tempo sposa Marcella, già vedova e già madre, ma, dopo soli dieci mesi di vita in comune, Porfirio, per un misterioso incarico legato al nome degli Elleni, è costretto a lasciare Marcella ed allontanarsi⁹⁶. È dunque soltanto molto più tardi, dopo trent'anni dalla morte del maestro, che Porfirio pubblica i trattati che il maestro gli aveva affidati, e all'inizio dell'edizione dei trattati colloca la *Vita Plotini*. Nel suo bel saggio sulla morte di Plotino⁹⁷ PÉPIN affronta l'affascinante tema dell'interpretazione delle ultime parole del maestro neoplatonico riportate nella *Vita Plotini*. Plotino è morto – viene a sapere Porfirio – dicendo ad Eustochio: «È te che aspettavo!», e poi affermando che si sforzava di far rimontare «il divino che è in noi» verso «il divino che è nel tutto» (Porph., *Plot.* 23-27). Il testo e il senso di questa affermazione sono stati a lungo questione controversa⁹⁸. Ci si è chiesti se la frase di Plotino dovesse essere intesa come una confidenza del maestro morente all'allievo fidato – Plotino dice della sua tensione a ricongiungere la sua anima all'universo – oppure come un'esortazione ai discepoli, un invito rivolto a loro. Harder sceglie la lezione «il divino che è in noi», osservando che si tratta di una formula tecnica che risale a *Timeo* 90c: vi sono due stati della divinità, l'uno immanente nell'uomo, l'altro trascendente nell'universo; essi nel momento della morte si unificano. «In noi», secondo Harder, non significa «in me», perché Plotino non sta parlando della propria morte, ma significa «nell'uomo»⁹⁹.

⁹⁶ Questo episodio è stato messo in relazione con la persecuzione dei Cristiani operata da Diocleziano. Ma si veda R. GOULET, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, in M. NARCY-È. REBILLARD (edd), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve-d'Ascq 2004, pp. 61-109, 100.

⁹⁷ J. PÉPIN, *La dernière parole de Plotin*, in Porphyre, *La vie de Plotin*, II. Préface de J. PÉPIN, Paris 1992, pp. 355-383.

⁹⁸ L'affermazione di Plotino oltre alla lezione «il divino che è in noi», stampata nell'edizione Henry-Schwyzler del 1951 presenta due diverse varianti nei manoscritti: «il divino che è in voi», «il dio che è in voi». Nel 1953 Henry sceglie la variante «in voi» perché presente in due casi su tre. E la intende come un'esortazione di Plotino ai discepoli: «sforzatevi di ricondurre il divino (o il dio) che è in voi al divino che è nell'universo». Viene presa in considerazione una lettera di Sinesio in cui l'autore dice a Herculianus: «fai rimontare il divino che è in te al divino generato per primo» (Synésius, *Epist.* 139, p. 243, 15-244, 3 GARZYA). La lettura di Henry è accettata anche da Beierwaltes che discerne nelle ultime parole di Plotino la nozione di un dio presente nell'interiorità e messo in relazione con il divino universale. Nel 1958 Harder respinge l'interpretazione di Henry e torna alla lezione «il divino che è in noi», accettata dagli editori fino al 1953 (cf. PÉPIN, *La dernière parole de Plotin* cit., pp. 355-357).

⁹⁹ Dodds condivide la lettura di Harder. Nel 1972 Igal dà una nuova interpretazione secondo la quale Plotino è ad Eustochio che si rivolge e lo esorta a sforzarsi di far rimontare il divino individuale nel divino universale. Cf. PÉPIN, *La dernière parole de Plotin* cit., pp. 359-360.

Nel 1976 Schwyzer interpreta le parole di Plotino come una raccomandazione a compiere il processo della morte e pensa che tale raccomandazione si rivolga a tutti coloro che sono capaci di morire filosoficamente. Come sottolinea Pépin, infatti, nella filosofia di Plotino, intessuta di metafore spaziali, è fondamentale la nozione di ascesa, *anagein*: da qualunque livello si parta è possibile rimontare ai principi, i quali non sono solo sommità rispetto alle realtà subalterne, ma ne sono l'origine. Montare verso i principi è risalire alla causa. Tutto comincia dalla *Repubblica* (517b): la rimonta dell'anima verso il luogo intellegibile (*psyches anodon*) è una *psyches periagoge* da un giorno notturno ad un giorno vero (*Resp.* 521c). La dialettica conduce l'anima verso l'alto, verso la regione superiore (*anagei ano*, *Resp.* 533c-d). Quando il prigioniero esce dalla caverna e poi vi ritorna ha gli occhi pieni di tenebra e viene deriso per essersi sforzato di salire in alto (517a). Anche le ultime parole di Plotino - scrive Pépin - trattano di uno sforzo in vista di una salita. Ed è importante sottolineare che è nel momento della morte, nel momento del distacco dell'anima dal corpo, che Plotino ha parlato di questo sforzo d'ascesa. Nel trattato *Sul bello* I 6 [1], parlando delle virtù che conducono l'anima verso l'alto, troviamo che l'anima così rimonta verso l'intelletto (I 6, 6[1], 12-16). Ma si veda anche IV 7 [2], 10, trattato che si intitola *Sull'immortalità dell'anima*, in cui Plotino dice che chi avrà reso la propria anima alla purezza dell'origine non dubiterà della propria immortalità, e cita Empedocle, quello che per noi è il frammento 112 Diels, il passo iniziale dei *Katharmoi*, in cui il filosofo si presenta come un dio immortale. Secondo Plotino egli è salito verso il divino ed ha fissato la sua attenzione sulla somiglianza con esso: la traccia divina che è in noi si ricongiunge col divino.

Nel *Timeo* (89e-90a) Platone dice che l'anima, la più sovrana che è in noi, è come un demone che dio ha donato a ciascuno. L'uomo cura il demone che in lui dimora e la cura - la *therapeia* - che gli riserva consiste nel fornirgli gli alimenti e i movimenti che gli sono propri. Ora, i movimenti propri del divino sono i pensieri e le rivoluzioni del tutto. Sono questi pensieri e questi movimenti che ciascuno deve seguire, rendendo sé stesso consonante con le armonie e le rivoluzioni dell'universo, perché è così che il soggetto pensante si assimila alla sua natura originaria, e coglie la felicità, compimento della vita migliore proposta agli uomini dagli dèi.

Fin dai primi trattati di Plotino l'anima è *theion ti*, qualcosa di divino (I 6 [1], 6, 13-15 e 30). Essa assomiglia all'universo. L'universo esercita una funzione normativa e terapeutica nei riguardi delle sue parti. Comunanza di genere e somiglianza d'essenza, ecco il legame tra l'anima e il divino in IV 7, [2]8, 42-44 e 12, 8-11. Plotino sembra citare un frammento di Euripide in cui il poeta dice: «l'intelletto è in effetti in ciascuno di noi un dio»¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Fr. 1018 NAUCK, pp. 684-685.

Si pensi anche alle esperienze mistiche che visse Plotino e che Porfirio racconta nella *Vita Plotini* (23, 7-17 e 23, 4): sforzi in direzione del divino, sforzi di ricongiungere al divino universale quella sua specificazione che abita presso di noi, sforzi di abolire la dualità, aspirazione alla riunificazione, ecco ciò che dicono le ultime parole di Plotino.

Esse trattano della morte filosofica, della concomitanza tra l'ascesa dell'anima e l'abbandono del corpo. Gli Gnostici, dice Plotino, non sanno che l'anima universale (*psyche he hole*) si fa carico di tutto ciò che è inanimato (cf. *Phdr.* 246b), che l'anima universale è la meta dell'anima individuale, il luogo in cui essa riprende il suo posto.

Nel *Fedro* si parla di ultimo combattimento: al momento della morte, l'anima combatte l'ultima battaglia: si tratta di risalire con la filosofia. Ecco la lettura di *Phdr.* 247b¹⁰¹: si risale verso il bene, oggetto di desiderio di tutte le anime. Nel trattato I 6, *Sul Bello*, ogni sforzo dell'anima ha questo fine. Ecco come si rende conto della rimonta escatologica dell'anima fondandosi sull'autorità di Platone sia in Plotino sia in Ermia: gli *antiquissima scripta* traspaiono negli *ultima verba*. Secondo *Timeo* 41c-d i viventi, giunti al loro termine, tornano presso gli dèi creati dal demiurgo: gli astri, la cui origine è il ritorno al cielo del divino in noi.

Le ultime parole di Plotino contengono l'enunciato di uno sforzo che deve occupare la coscienza del soggetto al momento della morte. Non si trattò di un'esortazione, ma di una confidenza. Hadot dice che Plotino aspettava Eustochio per non morire solo¹⁰²; forse – ipotizza Pépin – alla maniera di uno yogi trattenne presso di sé la vita fino all'arrivo dell'unico allievo non andato via lontano da lui. Nel commento di Eustazio all'*Iliade* (I 152), lì dove si commentano gli onori funebri del tempo omerico, appare l'influenza che le idee indiane sulla morte¹⁰³ esercitavano sui filosofi tardo-antichi: si dice che i Greci bruciavano i cadaveri per mostrare che l'uomo ha del divino, e che esso va verso l'alto, attraverso il fuoco come su un carro, e si mescola così alle realtà celesti, mentre la parte terrestre resta in basso¹⁰⁴.

Università degli Studi di Napoli "Federico II"
lpalumbo@unina.it

¹⁰¹ Herm., *In Phdr.* 247b.

¹⁰² E così ricostruisce il contesto delle ultime parole P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963, pp. 156-157: «je ne voulais mourir sans te revoir, toi, mon dernier ami, le seul disciple resté près moi. Mais tu as mis bien du temps à venir! A cause de toi, j'ai dû retarder mon départ!».


¹⁰³ La maniera in cui i Greci si rappresentavano la pratica e la teoria della morte presso i saggi indiani è leggibile in Porph., *Abst.* IV 18.

¹⁰⁴ Eust., *Ad Il.* A52, t. I, p. 69, 21-30 VAN DER VALK.

INDICE GENERALE

MARIO CAPASSO, <i>Premessa</i>	pag. 5
CATERINA BARONE, <i>L'Andromaca di Gaetano De Sanctis: da schiava a regina</i>	7
ANNA MARIA BELARDINELLI, <i>August Meineke e il Misoumenos di Menandro</i>	21
GIOVANNI BENEDETTO, <i>Da Iperide a Fulgenzio: a proposito di due lettere tra D. Comparetti e W.N. Du Rieu (1868)</i>	41
ANTONELLA BORGO, <i>Imprenditori ed Epicurei nell'area flegrea del I sec. a.C. Il processo per abusivismo contro Caio Sergio Orata</i>	59
LUCIANO BOSSINA, <i>Il Klassisch-philologischer Verein di Gottinga tra Wilamowitz e Pasquali (1884-1914)</i>	75
LUCIANO CANFORA, <i>Lucrezio in Lattanzio ed Eusebio</i>	111
SERENA CANNAVALE, <i>Esegesi degli epigrammi callimachei in età umanistica</i>	119
MARIO CAPASSO, <i>Uomini e Papiri nella Prima Guerra Mondiale</i>	135
GENNARO CELATO, <i>Agli albori della moderna storiografia sulla Campania Antica. L'Apparato alle Antichità di Capua di Camillo Pellegrino</i>	163
MARIA LUISA CHIRICO, <i>Programmi per una rivista di filologia (dall'Epistolario di Comparetti)</i>	183
FERRUCCIO CONTI BIZZARRO, <i>Il pio e l'empio nell'Onomasticon di Polluce</i>	201
UGO CRISCUOLO, <i>Libaniana</i>	219
FRANCESCA M. DOVETTO, <i>Sull'etimologia</i>	245
EDUARDO FEDERICO, <i>Dall'Ida al Vesuvio. Un secolo e più di studi epimenidei a Napoli</i>	271
FAUSTO GIORDANO, <i>Gli studi oraziani di Marcello Gigante</i>	285
GIOVANNI INDELLI-FRANCESCA LONGO AURICCHIO, <i>Il carteggio Bignone-Vogliano conservato nel Fondo Vogliano di Napoli</i>	305
LUIGI LEHNUS, <i>Eratostene e Callimaco da Alessandria a Cirene e ritorno</i>	345
MARGHERITA LOSACCO, <i>«Delevit Cicero». Testimonianze antiche e riflessioni moderne sulle varianti d'autore nell'antichità</i>	353
GIUSEPPINA MAGNALDI, <i>L'editio princeps del De deo Socratis di Apuleio</i>	377
GIULIO MASSIMILLA, <i>Suggestioni classiche in Denier du rêve di Marguerite Yourcenar</i>	403

GIUSEPPINA MATINO, <i>L'epistolografia tardoantica nelle lettere di Antonio Garzya</i>	435
GABRIELLA MESSERI, <i>Lettere di Marcello Gigante a Eugenio Garin</i>	447
ANTONINO M. MILAZZO, <i>Retorica mitologica in due frammenti esametrici di Niceta Eugenio</i>	473
DILETTA MINUTOLI, <i>Dal carteggio tra Francesco D'Ovidio e Girolamo Vitelli: "Intorno ad un opuscolo di Niccolò Camarda. Lettera al prof. Francesco D'Ovidio"</i>	489
MARIA STEFANIA MONTECALVO, <i>Note sugli inediti di Vilhoisson: il viaggio au Levant, l'opera sulla Grecia antica e moderna, le lettere a Hennin</i>	519
GIANFRANCO NUZZO, <i>«Il grande Pan (non) è morto». La leggenda della morte di Pan da Plutarco a D'Annunzio</i>	547
VINCENZO ORTOLEVA, <i>Wilamowitz, Harnack, Max Bezner: a proposito di alcuni documenti inediti</i>	575
ROSA OTRANTO, <i>Giulio Africano nella Biblioteca di Fozio (cap. 34): divisione in libri e lessico librario</i>	587
LIDIA PALUMBO, <i>Thanatos kai philosophia. Intorno agli ultimi momenti di vita di alcuni filosofi antichi</i>	607
NATASCIA PELLÉ, <i>Dalla corrispondenza di J.G. Smyly. Lettere di P. Jouguet, M. Cantor ed A.E. Cowley</i>	635
ROSARIO PINTAUDI, <i>Kakridis-Vitelli: a proposito di un frammento della Commedia Nuova (PSI X 1176)</i>	649
PASQUALE MASSIMO PINTO, <i>Per Comparetti papirologo: la corrispondenza con H.I. Bell</i>	655
GIOVANNI POLARA, <i>Giovanni Antonio Tedeschi traduttore dei versi di Simmaco</i>	669
ANGELO RUSSI, <i>Tra filologia classica e storia antica. Problemi di equilibrio nelle scelte programmatiche della direzione della «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» nel 1932</i>	687
GIUSEPPE SOLARO, <i>Virgilio e l'Europa cristiana. A proposito di Thomas Stearns Eliot</i>	715
ADELE TEPEDINO GUERRA, <i>I frammenti dei Καθηγεμόνες: una messa a punto su alcuni passi di Polieno di Lampsaco</i>	727
GHERARDO UGOLINI, <i>La ricezione della Nascita della tragedia di Nietzsche nella cultura italiana tra fine Ottocento e inizio Novecento</i>	749
ANTONINO ZUMBO, <i>Girolamo Vitelli e la Commissione dei Soloni</i>	767
Bibliografia di Salvatore Cerasuolo	781



Finito di stampare
NOVEMBRE 2016
da Pensa MultiMedia Editore s.r.l. - Lecce - Brescia
www.pensamultimedia.it

Il volume privo del simbolo dell'Editore sull'aletta è da ritenersi fuori commercio