

**Università degli Studi 'Roma Tre'**  
**Facoltà di Lettere e Filosofia**

\*

**Corso di Dottorato di Ricerca in**  
**'Civiltà e tradizione greca e romana'**  
**XXI ciclo (a.a. 2005/6-2008/9)**

**Dissertazione di Dottorato**

*COME SI COSTRUISCE*  
*UN ROMANZO UTOPICO.*  
*STRUTTURA E LOGICA DEL*  
*'RACCONTO DI ATLANTIDE' IN PLATONE*

CANDIDATO: Dott. Gianfranco Mosconi

TUTOR: Prof. Giuseppe Ragone  
COORDINATORE: Prof. Vittorio Ferraro

*Anno Accademico 2007-2008*

# Capitolo I

## PERCHÉ IL ‘RACCONTO DI ATLANTIDE’?

Atlantide:  
«elle appartient à un *autre monde*,  
qui n'est pas dans le domaine de l'espace,  
mais dans celui de la pensée».  
Così, nel 1841, Th. Henry Martin  
(*Dissertation sur l'Atlantide*, p. 332)

### I. Come interpretare il racconto di Atlantide?

#### I.1. «Un racconto certo straordinario ma del tutto vero».

E' nel *Timeo* (20d) che Platone, per bocca di Crizia, introduce il «racconto certo straordinario, ma del tutto vero», della guerra (svoltasi in un lontanissimo, irraggiungibile passato) fra l'antica isola di Atlantide, di favolosa potenza, e una Atene altrettanto mitica, dotata di una *politeía* ideale coincidente con quella delineata nella *Repubblica*:

«Ascolta dunque, o Socrate, un racconto certo straordinario [λόγου μάλα μὲν ἀτόπου] ma del tutto vero [παντάπασι γε μὴν ἀλεθoῦς], come una volta lo narrò il più saggio dei sette sapienti, Solone».

Il racconto di Crizia prende le mosse nel *Timeo* (dove viene illustrato il modo con cui Crizia ne è venuto a conoscenza e vengono accennate le motivazioni e la conclusione della guerra fra Atlantide e Atene, fino alla scomparsa dell'isola, improvvisamente inabissatasi nell'Atlantico, trascinando con sé tutto l'esercito

della vittoriosa Atene, passata al contrattacco) ma viene poi accantonato per dare spazio alla trattazione cosmologica portata avanti dall'omonimo portagonista del dialogo, Timeo di Locri appunto; ma viene poi ripreso nel *Crizia*, prima con la descrizione dell'Atene primigenia, poi con quella di Atlantide.

Per pagine e pagine il lettore riceve una mole impressionante di dati e notizie, ricche in particolare per Atlantide: la posizione dell'isola, le sue dimensioni, la conformazione orografica complessiva, le dimensioni della piana centrale, il suo sistema di irrigazione, le risorse economiche (accuratamente distinte fra minerali e metalli, coltivazioni erbacee e arboree, frutti e aromi, animali d'allevamento e selvaggine, foreste e legname), i rapporti commerciali, la strutturazione urbanistica della principale città, il materiale delle diverse cinte murarie che ne scandiscono i settori, il sistema portuale e quello dei canali di navigazione interni, la sistemazione della reggia, il suo rapporto con il santuario di Poseidone e l'aspetto esterno ed interno, e l'apparato decorativo di quest'ultimo, con precise notazioni sui materiali utilizzati, gli impianti idraulici della zona riservata ai re, il numero e le caratteristiche delle fonti d'acqua, le sedi dove alloggiano le guarnigioni poste a difesa della reggia e la loro articolazione interna, il numero dei soldati arruolabili e la loro suddivisione in una decina di specialità, la consistenza della flotta, l'estensione dell'impero, e ancora le origini leggendarie della dinastia che domina Atlantide, i nomi dei primi dieci re che si dividono il territorio in dieci principati, le loro prerogative di governo, il rituale di giuramento con cui si assicurano essi e i loro discendenti reciproca fedeltà, l'involuzione morale della dinastia... Meno ampia, ma pur sempre piuttosto ricca di informazioni è la descrizione di Atene, di cui veniamo a conoscere l'originaria conformazione orografica (ben diversa dall'attuale), l'estensione dell'acropoli (ben più ampia di quella d'età storica nota a Platone e a noi), i confini territoriali, il livello di sviluppo agricolo, la disposizione delle abitazioni della massa della popolazione che si occupa delle attività produttive, la sistemazione della ampia acropoli che ospita il *machimon genos* (*Criti.* 112b3) con la sua fonte d'acqua tiepida, i suoi edifici per il culto e i pasti comuni, e la differenza fra edifici posti verso nord e posti verso sud... Ed ancora Platone ci descrive in modo accurato, per bocca di Crizia, il modo e la precisa occasione con cui lo stesso Crizia è venuto a conoscenza della storia, e come la storia sia giunta a Crizia il Giovane da parte del nonno omonimo, e a costui da Solone, e a Solone da un sacerdote egizio di Sais, e perché e come tale sacerdote egizio si sia trovato a parlare di questo argomento con Solone, e perché mai Solone non ne abbia scritto nulla, e come mai i nomi esotici siano stati 'tradotti' in greco, e così via.

Come affrontare lo studio di questo materiale, così ricco di dati e informazioni, così accurato nel riferirlo, così completo, perfino nel giustificare le proprie occasionali manchevolezze?

## 1.2. Tre approcci.

La bibliografia al riguardo è immensa, e non ha senso ripercorrerla estensivamente. Più utile, al contrario, proporre una classificazione dei tre principali approcci che hanno caratterizzato lo studio del racconto platonico.

### 1.2.1. Il primo approccio: Atlantide è esistita, e basta trovare dov'era.

L'apparente accuratezza della descrizione, la relativa circostanzialità delle indicazioni geografiche e temporali, l'eccezionalità stessa dell'evento distruttivo finale, l'insistenza sulla 'verità' del racconto, infine la stessa meticolosità con cui Platone presenta la sequenza della «antica tradizione» (ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς: così la definisce Ermocrate in *Timeo* 20d2, dopo aver ascoltato precedentemente da Crizia il racconto che questi ora si appresta a ripetere) da cui dichiara di attingere il racconto<sup>1</sup>, insomma «il carattere a un tempo rigoroso e romanzesco del mito»<sup>2</sup> hanno sempre reso attraente e perfino verosimile – al di fuori dell'ambito degli antichisti (con rare eccezioni) - la prospettiva che quella di Atlantide fosse non mera fantasia ma effettiva realtà, una realtà trasfigurata, certo, dall'ingegno dello scrittore, deformata dal trascorrere del tempo, obnubilata dal mutare dei luoghi, ma pur sempre una realtà<sup>3</sup>. D'altra parte, proprio l'abbondanza di particolari realistici ha suggerito a molti l'idea di un 'racconto fondato su eventi reali' (peccato che si tratti di un effetto appositamente ricercato da Platone: vd. cap. II e V).

E' questo il primo approccio al racconto platonico, un approccio che, seguendo Vidal-Naquet, potremmo definire 'realista': ragionare sulla base del

---

<sup>1</sup> Su cui vd. il cap. II, «Come non farsi smentire e come farsi credere».

<sup>2</sup> VIDAL-NAQUET, *Athènes et l'Atlantide*, p. 422 («caractère à la fois précis et romanesque du mythe»). Questo studio – poi ripreso e ampliato in *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981 (d'ora in poi si citerà secondo la traduzione italiana, *Atene e l'Atlantide*, in Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero*, Milano 2006, pp. 283-304, da dove è tratta la citazione sopra nel testo, p. 285) - ha segnato una svolta nell'approccio al problema 'Atlantide', come mostra il sottotitolo, è il primo ad aver evidenziato 'struttura' e 'significato' del racconto platonico, piuttosto che procedere ad una semplice catalogazione delle 'allusioni' o delle 'reminiscenze' di precise aree geografiche in esso presenti.

<sup>3</sup> Per una rassegna delle principali vedute sulla questione vd. RAMAGE, *Perspicitive Ancient and Modern*, pp. 3-45, e in generale i diversi contributi, non sempre particolarmente profondi ma comunque esemplificativi, in RAMAGE (ed.), *Atlantis. Fact or Fiction?*, con approcci di vario tipo, fra cui LUCE, *The Source and Literary Form of Plato's Atlantis*, pp. 49-78; CASEY FREDERICKS, *Plato's Atlantis: A Mythologist Looks at Myth*, pp. 81-100. Utile anche, per il buon senso delle osservazioni proposte, il quadro della questione offerto da JORDAN, *The Atlantis Syndrome*, cap. I. Infine, più rivolto ad una rassegna critica delle interpretazioni che muovono dal presupposto della natura fittizia del racconto (Proclo, Gill, Brisson Vidal-Naquet), vd. PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, pp. 66-106

presupposto che il ‘racconto’ platonico sia un vero e proprio ‘mito’, ovvero un racconto di carattere tradizionale, giunto per vie più o meno ipotizzabili alla conoscenza di Platone: sulla base dell’idea – peraltro anch’essa indimostrabile – che ogni mito tradizionale conservi un nucleo di verità storica – il compito dello studioso sarebbe allora quello di rintracciare l’evento storico o il luogo realmente esistito di cui il mito di Atlantide conserverebbe deformata memoria.

***L’atteggiamento degli antichi.*** La *querelle* è già antica<sup>4</sup>: a cavallo fra I sec. a.C. e I sec. d.C., Strabone ricordava, forse con una punta di scettico distacco che Posidonio, nelle sue opere,

«ha correttamente esposto i fenomeni di sollevamento e di subsidenza della terra, i mutamenti provocati da terremoti e da altri eventi del genere [...], e a tutto ciò ha connesso anche l’affermazione di Platone secondo cui c’è la possibilità che non sia una finzione [*plásma*] il mito di Atlantide (dice Platone che fu Solone a tramandarne memoria dopo aver appreso dai sacerdoti egizi che quell’isola un tempo esistente, benché non meno estesa di un continente, scomparve); a parere di Posidonio, è più corretto accettare tale possibilità piuttosto che sostenere che a distruggere l’isola fu solo colui che la inventò, così come fa il Poeta [Omero] col muro del campo acheo» (*geogr.* 2, 3, 6, 102C)<sup>5</sup>.

In realtà, le testimonianze cronologicamente più vicine a Platone, a lui quasi contemporanee, sembrano del tutto certe della natura fittizia del mito di Atlantide: di questa opinione sembra appunto esser stato Aristotele, (che di Platone fu allievo), come sembrerebbe ricavarsi dal passo ora citato confrontato con Strabone (*Geografia* 13, 893), mentre negli stessi anni Teopompo era tanto convinto della letterarietà del *lógos* platonico da farne modello per una storia analoga, quella dello scontro fra la città ‘Guerriera’ (*Máchimos*) e quella ‘Pia’ (*Eusebés*), narrata dal mitico Sileno al re Mida e ambientata in un continente “fuori

---

<sup>4</sup> Sull’atteggiamento degli antichi verso il mito platonico, si veda COUSSIN, *Le mythe de l’Atlantide*, pp. 29-71, la rapida ma equilibrata rassegna delle fonti antiche che menzionano Atlantide in RAMAGE, *Perspectives Ancient and Modern*, pp. 20-27, infine il quadro personale offerto da Vidal-Naquet, *Atlantide. Breve storia di un mito*, cap. II.

<sup>5</sup> Si allude al muro del campo acheo (Hom., *Il.* 7, 436 ss.), che fu eretto solo dopo il duello fra Ettore e Aiace narrato nel settimo libro dell’*Iliade*, ovvero ben dieci anni dopo l’inizio dell’assedio a Troia; di esso Omero (*Il.* 7, 455 ss.; cfr. 12, 17 ss.), pochi versi dopo averlo ‘introdotto’, anticipa la distruzione che avverrà alla fine della guerra, dopo pochi mesi dalla costruzione, senza lasciar traccia (vd 7, 462 e 12, 31): la sua menzione sembra essere solo funzionale allo sviluppo del racconto, nel libro 12, sicché Aristotele – come ricorda in un altro luogo della sua opera lo stesso Strabone (13, 893) – può ben dire che «il poeta lo creò e lo distrusse». Sulla base del ricorrere della citazione aristotelica anche nel passo su Atlantide, è da pensare che già Aristotele sostenesse una natura esclusivamente letteraria del mito platonico (cfr. RIVAUD, *Timée. Notice*, in Rivaud (éd.), *Platon. Timée-Critias*, p. 28); resta solo un’ipotesi, invece, che la comparazione di Atlantide con il muro degli Achei compiuta da Aristotele voglia alludere al significato del mito di Atlantide come condanna da parte delle inclinazioni marittime di Atene (così DUSANIC, *Plato’s Atlantis*, p. 52 n. 176).

dal mondo” (*kósmos*)<sup>6</sup>. Né meno significativo è il silenzio della tradizione attidografica che veniva sviluppandosi negli ultimi anni di vita di Platone: «how could a genre invented at just this moment for the sole purpose of investigating and recording the origins and glories of Athens have passed up so glorious an achievement at an unsuspectedly early dawn of Athenian history if it had any basis in history – or even legend?»<sup>7</sup>.

Poco più tardi, all’inizio del III sec. a.C., il platonico Crantore arrivava a sostenere che il resoconto del maestro era «nuda storia», ἱστορίαν ψιλὴν, cioè un racconto privo di ogni artificio retorico o superfetazione narrativa, e quindi autentico in ogni particolare<sup>8</sup>. Come scrive Proclo<sup>9</sup>

«per quanto riguarda il racconto sugli Atlantidei nel suo insieme, alcuni dicono che esso è nuda storia [ἱστορίαν ψιλὴν], come appunto Crantore, il primo commentatore di Platone. Crantore dice [φησι] anche che i contemporanei di Platone erano soliti criticarlo sarcasticamente perché non era l’inventore della sua *politeía*, ma aveva copiato le istituzioni degli Egiziani. Platone prese queste critiche abbastanza sul serio, al punto da attribuire agli Egiziani questa storia sugli Ateniesi e gli Atlantidei, in modo da far dire loro che gli Ateniesi un tempo vivevano realmente secondo quel sistema politico. Anche i profeti degli Egiziani – dice [φησι: il soggetto è probabilmente Platone, che è soggetto della fra precedente, e non Crantore] – testimoniano che queste vicende erano scritte su colonne che erano ancora esistenti [ἐν στήλαις ταῖς ἔτι σωζομέναις]».

Ma è intuibile, in tale fiducia, una difesa d’ufficio dell’amato caposcuola.

Fu probabilmente proprio l’ampliarsi delle conoscenze geografiche greche in età ellenistica specie a seguito delle conquiste di Alessandro Magno, con la

---

<sup>6</sup> Jacoby, *FrGrHist* 115 F 75 (= Ael. *var. hist.*, 3, 18): era una sezione (che prese il nome di *Thaumásia*, «Meraviglie») della grande opera storica di Teopompo, le *Filippiche* (libro VIII). Su questa sorta di racconto utopico, la cui lettura mostra evidenti consonanze col racconto platonico, vd. LANA, *L’utopia di Teopompo*, pp. 3-22; AALDERS, *Die Meropes des Theopomp*, pp. 317-27.

<sup>7</sup> CAMERON, *Crantor and Posidonius on Atlantis*, p. 84.

<sup>8</sup> Il *LSJ*. *s.v.* ψιλός non registra alcuna accezione che propriamente si avvicina al valore con cui sembra doversi intendere l’aggettivo nel passo di Proclo: ψιλὸς λόγος è la prosa, oppure, in Demosth. 27, 54, «a mere speech, a speech unsupported by evidence» (cfr. Plat. *Phaedr.* 262c, *Thaet.* 165a; vd. *LSJ s.v.* IV.1.); esiste l’uso di ψιλός come «mere, simple», ma gli esempi riportati in *LSJ s.v.* V. non sono pienamente corrispondenti. Il significato dell’affermazione di Crantore non sembra comunque dubbio; forse addirittura vi allude, rovesciandola, la definizione di *psile psychagogia* con cui Luciano (*ver. hist.* 1, 2) qualifica il suo racconto fantastico: ad una *psile historia*, storia vera priva di invenzioni, si contrappone una ‘storia fatta per attirare, priva di realtà’.

<sup>9</sup> Cfr. Procl., in *Timaenum*, ad 20d p. 76 Diehl (con cui cfr. ad 23bc). Su questa testimonianza relativa a Crantore e la sua corretta interpretazione, vd. CAMERON, *Crantor and Posidonius on Atlantis*, pp. 81-91, dove giustamente si conclude che nulla autorizza a trarne l’idea che Crantore stesso abbia consultato qualche iscrizione geroglifica: l’espressione ἐν στήλαις ταῖς ἔτι σωζομέναις si riferisce «not to Proclus’ day, nor even to Plato’s day (Plato is careful not to lay himself open to contradiction by suggesting that there was any documentary evidence extant when he wrote), but to Solon’s day» (p. 84).

‘scoperta’ di altre terre prima del tutto ignote (non a caso sono d’età ellenistica molti dei resoconti di viaggio da terre ignote), a far in qualche modo accettare la possibilità che Atlantide fosse davvero un antichissimo continente scomparso, come fa il filosofo, storico e geografo Posidonio nella prima metà del I sec. a.C. («Non è detto che sia un’invenzione»)<sup>10</sup>; rientra in quest’ambito quell’altrimenti ignoto Marcello (un nome latino che ci porta indubitatamente ad un’età avanzata) ricordato solo da Proclo (*in Timaeum*, ad 55a, p. 177 Diehl = *FGrHist* 671) come autore di *Etiopiche*: secondo questi,

«nel mare esterno», c’erano delle isole, di cui la più grande, «l’isola di Poseidone», era abitata da genti che «conservavano, trasmesso dai loro antenati, il ricordo dell’isola di Atlantide, che era realmente esistita nelle vicinanze» e che «aveva avuto il dominio su tutte le isole del mar Atlantico».

Ma nulla sappiamo di questo autore, e nulla esclude che la sua opera fosse semplicemente un romanzo d’avventure<sup>11</sup>, che prendeva spunto dall’Atlantide di Platone per ambientare le sue mirabolanti vicende nel ‘mare esterno’ (oggetto peraltro di maggiore frequentazione in età romana) così come fanno le *Meraviglie al di là di Thule* di Antonio Diogene<sup>12</sup> e i tanti romanzi d’avventura ambientati agli estremi del mondo di cui Luciano di Samosata seppe dare così piacevole parodia, con la *Storia Vera* (che prende avvio proprio con una ambientazione oceanica: vd. 1, 2; cfr. *infra* cap. II, § 1.2.).

Vale la pena notare che, in ogni caso, nei riferimenti antichi al racconto platonico, l’atteggiamento rispetto al dilemma ‘vero o falso?’ è piuttosto distaccato: in un mondo le cui cognizioni geografiche e quelle scientifiche erano confinate in un ambito abbastanza ristretto, l’esistenza di Atlantide rientrava nel novero delle infinite possibilità di un mondo in cui lo spazio dell’incognito era notoriamente ben più ampio che quello pienamente accessibile all’umana esperienza e/o conoscenza.

***L’ossessione dei moderni per la localizzazione.*** La ‘ricerca di Atlantide’ riprende, con molta maggior foga che in età antica, dal Rinascimento, e non a caso<sup>13</sup>. La ripresa delle esplorazioni geografiche in età moderna e le scoperte

---

<sup>10</sup> Sull’opinione di Posidonio circa Atlantide vd. CAMERON, *Crantor and Posidonius*, pp. 89-91.

<sup>11</sup> Le *Etiopiche* è peraltro il titolo d’un romanzo, che unisce alle avventure in paesi lontani la tematica amorosa, di Eliodoro di Emesa (III-IV sec. d.C.).

<sup>12</sup> Un estratto della sua opera (I sec. a.C.) è conservato da Fozio nella sua *Biblioteca* (n° 166).

<sup>13</sup> Una panoramica sulla ‘sindrome di Atlantide’, dalle prime identificazioni dopo la scoperta dell’America, la fornisce JORDAN, *The Atlantis Syndrome*, pp. 51 ss.); si veda anche COUSSIN, *L’Atlantide de Platon et les origines de la civilization*, Aix-en-Provence 1928 e ancora il rapido schizzo in Ramage, *Perspectives Ancient and Modern*, pp. 27-45, con un quadro delle tante localizzazioni che sono state proposte dal Rinascimento in poi; si veda pure il volume dello scrittore di fantascienza SPRAGUE DE CAMP, *Il mito di Atlantide e i continenti scomparsi*, pp. 241-292.

Per la letteratura fino alla metà del XIX sec. una panoramica ricchissima di informazioni e sempre vigile nell’atteggiamento critico è offerto dallo studio che, pubblicato nel 1841, fonda su basi

incalzanti di nuove terre fino ad allora incognite che ne seguirono, così come lo sviluppo progressivo delle scienze geologiche con la aumentata consapevolezza dei profondi mutamenti che interessano l'aspetto della crosta terrestre, non potevano che indurre a considerare Atlantide una 'realtà possibile', cui bastava solo l'esser localizzata (collocata in uno spazio e in un tempo) per divenire una 'certezza reale'<sup>14</sup>: la prima identificazione di Atlantide (con il continente americano) si ha solo quattro anni dopo la scoperta di Colombo<sup>15</sup>. Sarebbe bastato trovare solo quali fenomeni naturali, quali dati geologici e geografici, si incastravano coi dati offerti dal racconto platonico, ma questi sono, a ben vedere, tutt'altro che numerosi e soprattutto, tutt'altro che univoci, in quanto è ben difficile determinare in base a quale criterio accoglierli tutti o solo alcuni, perché accettare gli uni e rifiutare gli altri: in fondo, riducendo ai minimi termini il mito di Atlantide, l'unico dato accettato da tutti coloro che si sono cimentati nella questione è solo che Platone ci parla di un'antica e potente civiltà (o città?), forse connessa con il mondo greco, distrutta da un cataclisma; ciò spiega la varietà estrema delle ipotesi di localizzazione di volta in volta offerte, ora in Svezia, ora nel Sahara, ora in Siberia, e via dicendo<sup>16</sup>.

Al di là delle identificazioni più o meno pseudoscientifiche ben note al grande pubblico<sup>17</sup>, in tale filone rientra l'identificazione di Atlantide con la Creta minoica, sconvolta dalla catastrofica esplosione della caldera vulcanica di Thera; è

---

moderne e critiche lo studio del *logos Atlantikos* (vd. VIDAL-NAQUET, *Breve storia di un mito*, p. 3), cioè l'ampia *Dissertation sur l'Atlantide* contenuta in MARTIN, *Études sur le Timé*, pp. 257-333, in cui vd. il § 2, «Histoire des systèmes sur l'Atlantide», pp. 258-280. Come già evidenziava MARTIN, *op. cit.*, p. 259, le diverse localizzazioni di Atlantide costituiscono un capitolo assai ricco ed istruttivo di 'storia della cultura': in tale ambito di ricerca si è distinta l'opera di Vidal-Naquet, con vari studi prima su singoli momenti (*L'Atlantide et les nations; Hérodote et l'Atlantide: entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des lumières*); infine con un quadro complessivo (VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*).

<sup>14</sup> Cfr. VIDAL-NAQUET, *Atene e l'Atlantide*, cit., p. 286-287.

<sup>15</sup> JORDAN, *The Atlantis Syndrome*, p. 51. Come ha osservato VIDAL-NAQUET, le carte medievali, pur abbondando di luoghi mitici (il paradiso terrestre, la terra di Gog e Magog, il regno del prete Gianni), non riportano l'Atlantide, la quale è dunque considerata, anche a livello del comune sentire, un parto della fantasia; analogamente, quando nel 1485 Marsilio Ficino traduce e commenta il *Crizia*, «ritenne veritiero il racconto, ma veritiero nel senso platonico del termine, che non consente di inscrivere l'Atlantide entro una carta [...]. Ma sette anni dopo questa traduzione accadde un evento che avrebbe mutato tutto: la scoperta dell'America» (*L'Atlantide e le nazioni*, p. 41; cfr. IDEM, *Atlantide. Breve storia di un mito*, p. 43). Con la scoperta dell'America, apparvero confermati e nello stesso tempo messi in dubbio «l'Eden e la Bibbia, l'età dell'oro degli Antichi, la fontana dell'eterna giovinezza, l'Atlantide, le Esperidi, le pastorali e le isole Fortunate» ma anche consegnate al dubbio (Cl. Lévi Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris 1984, p. 79, citato da Vidal-Naquet, *Atlantide. Breve storia di un mito*, p. 44).

<sup>16</sup> Ne fornisce un'elencazione, per molti versi spassosa e stupefacente, RAMAGE, *Perspectives Ancient and Modern*, p. 37.

<sup>17</sup> Per le quali si rimanda alla magistrale e divertita demolizione operata da JORDAN, *The Atlantis Syndrome*, *passim*.



l'ipotesi di J.V. Luce<sup>18</sup>, che ha riscosso un certo (pur minoritario) apprezzamento fra gli antichisti; è un'identificazione ormai 'tradizionale' presso il pubblico non specialistico e che ha almeno il merito, rispetto alla ridda di ipotesi accumulatesi nei secoli, da un lato di fondarsi su plausibili argomentazioni geologiche e archeologiche, dall'altro di ricondurre il mito in un ambito greco-eggeo e temporalmente 'prossimo' a Platone. Ovviamente, quando parliamo di «prossimo a Platone» parliamo pur sempre di un intervallo di tempo di quasi mille anni: per cui resta da spiegare come Platone – e il solo Platone, si badi! – sia giunto in possesso di nozioni su una civiltà, quella minoica, per il resto ignorata dai Greci e riscoperta dai moderni solo con gli scavi di Arthur Evans<sup>19</sup>.

In questi ultimi anni, poi, ha riscosso grande apprezzamento (anche fra studiosi dell'*establishment* accademico) l'ipotesi avanzata da Sergio Frau, nel suo volume *Le Colonne d'Ercole. Un'inchiesta*<sup>20</sup>: sulla base del presupposto che le Colonne d'Ercole della tradizione greca vadano collocate in realtà al Canale di Sicilia (solo Eratostene, nel III sec. a.C., avrebbe poi proposto e imposto alla

---

<sup>18</sup> J. V. LUCE, *The End of Atlantis. New Light on an Old Legend*, London 1969 (in queste pagine facciamo riferimento alla traduzione italiana del testo, per cui vd. in Bibliografia); pochi anni dopo, il geologo sovietico Igor Rezanov muovendo soprattutto da dati archeologici e geologici, riprese indipendentemente, oltre la Cortina di Ferro, l'identificazione di 'Atlantide' con l'isola di Thera, l'odierna Santorini (vd. Igor Aleksandrovič REZANOV, *Atlantide tra realtà e fantasia*, Bolsena 2002; trad. it. dall'edizione in spagnolo *La Atlántida: ¿una fantasía o una realidad?*, Moskva 1991; ediz. orig. in russo, Moskva 1975). I primi cenni ad una identificazione di Atlantide con Santorini risalgono comunque già al 1855 (vd. JORDAN, *The Atlantis Syndrome*, pp. 36 ss.). Elementi di contatto fra il racconto platonico e Creta hanno da tempo colpito l'attenzione degli studiosi: il primo ad avanzare il raffronto fu K. T. FROST, in un articolo su *The Critias and Minoan Crete* apparso nel «Journal of Hellenic Studies», 33, 1913, pp. 189-206.

<sup>19</sup> Vari argomenti contro l'identificazione in J. Rufus FEARS, *Atlantis and the Minoan Thalassocracy: A Study in Modern Mythopoeism*. Circa le difficoltà inerenti anche alla connessione fra l'esplosione di Thera e il crollo della civiltà minoica, che viene considerata riprodotta da Platone nella connessione fra il cataclisma finale e la fine della civiltà atlantidea, vd. Wright, *Glacial Fluctuations, Sea-level Changes, and Catastrophic Floods*.

<sup>20</sup> Sottotitolo: *Quando, come e perché la Frontiera di Herakles/Milqart, dio dell'Occidente, scivolò per sempre a Gibilterra*, Edizioni Nur Neon, Roma 2002. Poiché l'autore è giornalista, per di più in un quotidiano nazionale quale "la Repubblica", il volume ha goduto di un *battage* mediatico-pubblicitario notevole, con appoggi alle tesi proposte anche da parte di autorevoli esponenti del mondo scientifico, e fino ad essere oggetto di un convegno organizzato dall'Unesco a Parigi nell'aprile 2005 in margine ad una mostra dal titolo «Atlantikà: Sardaigne, Ile, Mythe» e di un successivo convegno promosso dall'Accademia dei Lincei nel 2006 (varie informazioni al riguardo sul sito «Atlantikà», in cui si difendono a spada tratta le tesi di Frau: <http://colonne.idra.info>). Nonostante le argomentazioni profuse dall'autore, e non prive di un certo interesse (ma non sempre rigorose, e sempre immerse in un mare di soffocanti vezzi stilistici da *scoop* giornalistico che si estendono per la bellezza di 653 pagine!), resta valida l'obiezione di base: che non esiste un solo autore antico che ponga le Colonne d'Ercole dove vuole Frau, cioè allo Stretto di Sicilia, e che quindi il Mediterraneo Occidentale non era, fino all'età di Platone, il 'mare Atlantico'. Senza contare, infine, che nessun elemento, ancora una volta, induce a ritenere il mito platonico nient'altro che una *fiction* politica. Una confutazione delle tesi di Frau, e una denuncia della impostazione mediatica e pubblicitaria della sua operazione in G. CLEMENTE, *Ritorno ad Atlantide*, in P. Desideri *et alii* (a cura di), *Antidoron. Studi in onore di Barbara Scardigli Forster*, Pisa 2007, pp. 83-104. Ringrazio l'amico Pietro Vannicelli per avermi segnalato tale articolo.

tradizione successiva la localizzazione *vulgata*, allo Stretto di Gibilterra), egli identifica l'Atlantico di cui parla Platone (e prima di lui, Erodoto), con il Mediterraneo occidentale, e quindi l'Atlantide con la Sardegna d'età nuragica, potentissima e ricca di metalli. Non v'è bisogno di dire quante ipotesi e paralleli forzati o comunque discutibili, perché fondati su elementi generici e non cogenti (i nuraghe, con i loro recinti murari, sarebbero alla base della descrizione della varie cinte murarie della metropoli atlantidea; l'associazione fra Poseidone e Atlantide rimanda al culto del Dio Toro, diffuso presso i Sardi d'età nuragica) vadano accettati per poter accogliere tale ipotesi: vale poi il solito problema di tutte queste identificazioni, cioè che molti dati non rientrano nella schema (e allora restano da spiegare le motivazioni delle 'innovazioni' di Platone), che molti raffronti non sono stringenti, che non si spiega come e perché la storia sia giunta a Platone, e perché al *solo* Platone.

Una variante di tale filone realista è quella che, pur rinunciando ad una identificazione *tout court* dell'isola Atlantide, comunque parte dal presupposto che Platone abbia attinto a materiale leggendario autentico (cioè autenticamente leggendario): sulla base di quanto scritto da Platone (Solone avrebbe appreso la storia di Atlantide da un sacerdote egiziano), v'è chi ha voluto rintracciare tracce del 'mito' di Atlantide in fonti egiziane, che sarebbero state effettivamente fonti della saga trasmessa a Platone e da quest'ultimo a noi. 'Reale' dunque non l'esistenza di una Atlantide, ma comunque il 'mito' di Atlantide, che Platone avrebbe non creato *ex nihilo*, ma ripreso da fonti precedenti e semmai modificato e adatto ai propri fini. Già Martin – in modo ingegnoso – arrivava ad ipotizzare che tutta la vicenda della vittoria di Atene su Atlantide sia stata narrata davvero dai sacerdoti di Sais a Solone, che davvero poi Platone abbia ritrovato il racconto fra le carte poetiche del poeta ateniese, che egli l'abbia ripreso in modo abbastanza conforme, «sauf les details, à celui que Solon avait réellement entendu de la bouche du prêtre égyptien»<sup>21</sup>, ma che cionondimodo la storia in sé sia una «fable», precisamente una «fable égyptienne inventée tout exprès pour flatter l'amour-propre des Athéniens d'alors, et obtenir leur alliance»<sup>22</sup>. Per accettare questa ipotesi, però, bisogna credere per filo e per segno a tutto ciò che dice Platone sulle fonti e sulle modalità di trasmissione del mito: modalità che, come vedremo nel cap. II, § 2.1. ss., rispondono a motivazioni narratologiche. Il punto è che quanto dice Platone su Solone e i suoi colloqui con i sacerdoti di Sais non ha alcun riscontro esterno: non esiste infatti alcuna traccia del *logos Atlantikos* nella sua opera, e non esiste alcuna fonte che ne parli, se non Plutarco (*Sol.* 26, 1; 31, 6; 32, 1

<sup>21</sup> MARTIN, *Étude sur le Timée*, p. 323 (tutto il § XI, pp. 319-327, è dedicato alla «origine égyptienne de la fable de l'Atlantide».

<sup>22</sup> MARTIN, *op. cit.*, p. 325.

ss.) affidandosi all'autorità del solo Platone (e c'è da credere che se davvero nell'opera soloniana vi fosse stato il minimo frustulo di tale storia, che magnificava le glorie ateniesi e che coinvolgeva l'opera di un autore centrale nel pensiero antico come Platone, dotato di una sua 'scuola', sarebbe stato più che valorizzato). In tempi recenti, v'è chi<sup>23</sup> ha creduto di riconoscere elementi della storia di Atlantide in saghe leggendarie egiziane, ma come al solito sulla base di raffronti non stringenti: basta la storia di un'isola meravigliosa, e inquietante, posta ad Occidente (ma dove altro, per gli Egiziani, che il Mediterraneo orientale lo conoscevano, visto che vi si affacciano)<sup>24</sup>, su cui sbarca un marinaio naufrago, per vedervi una tessera del mosaico di Atlantide? O non è piuttosto vero che si tratta di temi topici, che attraversano culture le più varie, e che infatti troviamo nell'*Odissea*, o nel cartaginese *Periplo di Annone* (cfr. cap. III, § 1.1. e 1.2.) o nelle avventure di Sinbad il marinaio?<sup>25</sup> Di questo passo si può anche sostenere il parallelismo fra l'Atlantide platonica e il Paradiso terrestre descritto nel *Genesi* (il che, nei secoli passati, e ancor oggi, è stato fatto!)<sup>26</sup>.

Il problema di questo approccio è che ogni volta che si propone una qualche identificazione, ciò è possibile solo a costo di modificare in gran parte tutti i dati spaziotemporali forniti da Platone, senza contare che restano privi di spiegazioni i tantissimi particolari minuti con cui Platone intesse la sua esposizione. Come è stato osservato recentemente, non si possono cambiare tutti i dettagli presenti in Platone e affermare di avere ancora a che fare con la sua storia: in tal modo, tutte le identificazioni finiscono per violentare la storia di Platone<sup>27</sup>.

Ma il problema del 'mito di Atlantide' è davvero solo un problema di 'localizzazione', di incastro fra i dati (ma, appunto, quali dati se non li si accetta tutti?) offerti da Platone e quelli forniti dalle indagini archeologiche, geologiche o geografiche alla ricerca di isole o terre scomparse per effetto di remoti cataclismi? In altri termini: Platone ricorda una tradizione più antica che possa aver serbato

<sup>23</sup> GRIFFITHS, *Atlantis and Egypt, passim*.

<sup>24</sup> Per un egiziano, la collocazione occidentale di un'isola favolosa non può che essere in un mare occidentale: per il principio della dislocazione utopica che, come vedremo nel cap. II, parte I, è alla base anche della struttura del racconto di Atlantide.

<sup>25</sup> Sulla natura topica di vari elementi (il cataclisma finale; la antura paradisiaca) della descrizione platonica, vd. S. Casey FREDERICKS, *Plato's Atlantis: A Mythologist Looks at Myth*.

<sup>26</sup> Nell'immaginario dei secoli XVI-XVIII, fortemente permeato dalla conoscenza del testo biblico e dalla fede nella sua veridicità, sono numerosi i tentativi di mettere d'accordo, in vario modo, i luoghi della Bibbia e l'Atlantide di Platone, il tutto tenendo conto della novità costituita dall'esistenza del continente americano. Gli esiti furono quanto mai vari (l'Atlantide platonica è una descrizione travestita della Palestina, giunta a Solone dai sacerdoti egizi; Atlantide è esistita prima del Diluvio, ma fu abitata da uomini pre-adamiti; Atlantide coincide con la Tarsis biblica e con la Tartesso di cui parla Erodoto; le dieci perdute tribù di Israele sono state responsabili della distruzione dell'Atlantide; Atlantide fu la sede in cui si sviluppò la stirpe di Japhet, ed essa coincide a sua volta con la Svezia; ecc.). Una rassegna sull'argomento in VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, pp. 44-79.

<sup>27</sup> JORDAN, *The Atlantis Syndrome*, p. 40).

memoria di fatti reali precedenti, come, ad es., la catastrofica esplosione di Santorini in età minoica.<sup>28</sup> Ma, soprattutto e prima di tutto, il presupposto di tale filone interpretativo è semplicemente inaccettabile: il ‘mito’ di Atlantide non è un «mito», non è una ‘leggenda’. Solo appurata la natura ‘tradizionale’ del mito di Atlantide si potrà affermare che esso racchiuda, come in effetti molte leggende, un nucleo ‘storico’.

Ebbene: è un dato di fatto, incontrovertibile, che «Atlantide non è menzionata che da Platone e da coloro che lo hanno letto»<sup>29</sup>; di essa non fa menzione alcuna Solone nei versi tramandatici, né alcuna delle fonti antiche conosce come attualmente esistenti eventuali composizioni di Solone sull’argomento; della vittoria di Atene su Atlantide - che pure poteva essere indubbio motivo di vanto - non parla nessuno degli autori che si sono cimentati nell’elogio di Atene, perfino quando abbiano dato ampio spazio alla narrazione dei successi mitici della città, contro le Amazzoni, contro i Tebani vittoriosi sui Sette, ecc.; non ne parla neppure Platone quando nel *Menesseno* - composto prima del *Timeo-Crizia* - tesse l’elogio di Atene e ne ricorda il costante impegno «contro i barbari a difesa di tutti i Greci» (*Menex.* 239b), partendo dagli episodi mitici della guerra contro Eumolpo e le Amazzoni<sup>30</sup>, né quando rievoca, nelle più tarde *Leggi*, l’eroico successo di Atene contro i Persiani, «quell’enorme turba venuta per terra e per mare» (3, 698 ss.) che potrebbe apparire così simile alla schiera di Atlantide<sup>31</sup>. Solo nel *Timeo* e nel *Crizia* Platone parla, per la prima volta ed ultima volta nella sua opera, di Atlantide (il che - come vedremo - è il punto di partenza ineludibile da cui occorrerà prendere le mosse). Insomma: il celeberrimo ‘mito di Atlantide’ non è un mito, ed è per questo che noi parleremo di seguito - salvo occasionali *lapsus calami!* - di “racconto” o anche (ad evidenziarne l’ampiezza e la

---

<sup>28</sup> E’ la tesi proposta da LUCE, *La fine di Atlantide*, ben nota al grande pubblico.

<sup>29</sup> S. GSELL, *Histoire ancienne de l’Afrique du Nord*, I, 1913 p. 328 (citato da RIVAUD, *Critias. Notice*, p. 248).

<sup>30</sup> E’ significativo che questi ed altri argomenti mitici vengano liquidati perché «i poeti, celebrandoli nei loro carmi, hanno abilmente immortalato per tutti il loro valore», essendo preferibile dilungarsi su quelle vicende non toccate dai poeti e che giacciono nella dimenticanza (*Menex.* 239b-c): fra quest’ultime (le vicende dimenticate), però, Atlantide non viene menzionata. Perciò, attorno al 387 a.C., probabile periodo di composizione del *Menesseno*, Platone non ‘conosceva’ ancora il mito di Atlantide (a meno che non si debba attribuire l’ignoranza alla *persona loquens* che qui è Aspasia, e non allo scrittore): ciò perlomeno contrasta con l’attribuzione della trasmissione del mito a Crizia il giovane, e con l’ambientazione di Crizia e Timeo al 420 a.C. (cfr. cap. II, § 2.7).

<sup>31</sup> Cfr. RIVAUD, *Critias. Notice*, pp. 233 s.: sembra come se il III libro delle *Leggi* sia «une réplique du *Critias*»: nonostante la menzione dei ricorrenti cataclismi che riazzerano il progresso umano (676b ss.) in termini assai simili a quelli nel *Timeo* (22c ss.), non v’è ricordo alcuno della vittoria ateniese su Atlantide, che pure avrebbe costituito un facile e utile parallelo con la successiva vittoria sui Persiani (Atene alla testa dei Greci contro il grandioso impero continentale persiano da est ben ricorda l’Atene primitiva che guida i popoli mediterranei contro l’invasione del continente Atlantide da ovest: così ad es. VIDAL-NAQUET, *Atene e l’Atlantide*, pp. 302-303, ripreso in *Atlantide. Breve storia di un mito*, pp. 19-21).

elaboratezza strutturale – di “romanzo” (che poi il ‘racconto/romanzo’ si concluda *ex abrupto* nel *Crizia* senza la vera e propria storia della guerra, ma sia occupato in realtà in gran parte dalla descrizione statica delle due entità contrapposte, non muta i termini della questione: è che, come vedremo nel corso dei capp. VI e VII, in realtà la storia di queste due entità statuali è già inscritta nelle loro caratteristiche statiche: per Platone, la vicenda non poteva che finire così come egli immagina sia finita!).

Per le ragioni dette, e già ripetute (e ripetutamente dimenticate) in quasi due secoli di ricerca<sup>32</sup>, possiamo così, liquidare senza problemi i vani e spesso deliranti tentativi di identificare un fondamento reale al mito platonico, talvolta ad opera di studiosi seri e cauti, più spesso terreno di caccia di sprovveduti dilettanti allo sbaraglio o peggio di puri e semplici profittatori della buona fede del grande pubblico<sup>33</sup>.

### **1.3. Atlantide non è esistita: ma è una allegoria**

Il secondo approccio seguito dagli studiosi è stato quello di riconoscere che, certo, il racconto di Atlantide è esclusivamente creazione di Platone, ma che esso non sia quello che dice di essere – cioè il racconto della guerra fra una Atene mitica e una altrettanto mitica Atlantide e quindi il racconto di una guerra fra due differenti stati, entrambi immaginari e immaginati: attraverso il racconto della guerra, attraverso la descrizione dei due avversari, Platone alluda, in un qualche modo, a «qualcos’altro». La guerra non sarebbe una guerra; oppure l’Atene primigenia e soprattutto l’Atlantide starebbero al posto di qualcos’altro, sarebbero ‘maschera’ di altro. Ma «qualcos’altro» cosa? Qui le possibilità si dividono ancora, delineando due ulteriori vie seguite dalle indagini degli studiosi.

#### **1.3. 1. Una allegoria filosofica.**

La via seguita in particolare da specialisti con un retroterra filosofico (Brisson, Mattéi, in parte Vidal-Naquet)<sup>34</sup>, è stato quello di voler vedere, nel racconto platonico, l’esemplificazione icastica di principi ontologici, come, ad esempio, l’opposizione fra Limitato e Illimitato, fra Dispari e Pari, fra Acqua e

---

<sup>32</sup> Vd. MARTIN, *Étude sur le Timée*, pp. 258 ss ; RAMAGE, *Perspectives Ancient and Modern*, pp. 41-45, che in poche pagine fornisce un comodo riepilogo delle molte ragioni contro una interpretazione ‘reliasta’ del racconto.

<sup>33</sup> Per una panoramica, mi permetto di rimandare a MOSCONI, *L’Atlantide novissima. L’Atlantide di Platone nell’immaginario parareligioso fra XX e XXI secolo*.

<sup>34</sup> Per una illustrazione e una discussione critica di tali interpretazioni, spesso legate alla componente numerica del racconto, si rimanda al Capitolo V, § 1, dove si troveranno i rimandi bibliografici relativi. Una discussione dell’esegesi «metaphysique» fornita da BRISSON (in *De la philosophie politique a l’épopée*) e da VIDAL-NAQUET (*opp. cit.*) è in PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, pp. 88-102.

Terra<sup>35</sup>: in parte si tratta della ripresa di un approccio esegetico già antico, seguito da vari interpreti neoplatonici, di cui un quadro ci viene fornito da Proclo, che ne è erede e che riassume questo filone nell'idea che il *logos Atlantikos* fornisce una serie di «immagini di opposizioni già esistenti nel cosmo» (p. 76, 18 ss. Diehl)<sup>36</sup>. A parte il fatto che spesso l'aggancio con quanto il testo dice esplicitamente o almeno lascia intendere è debole o assente<sup>37</sup> (ed è dal testo del *Timeo-Crizia* che bisogna partire), tali interpretazioni dimenticano totalmente la dimensione politica<sup>38</sup> e la ragion d'essere dell'esposizione del mito, che si propone come 'messa in scena' sul piano della realtà (sia pure una realtà solo fittizia, e solo fittiziamente reale) della *politeía* illustrata da Platone come ipotesi nell'omonimo dialogo.

### 1.3.2. Una allegoria storica o storico-politica.

Maggioritario, tuttavia, è stato il filone degli antichisti che hanno voluto vedere in Atlantide, l'allusione ad una qualche realtà statale contemporanea, di cui il filosofo vorrebbe evidenziare l'intimo carattere imperialistico e il conseguente, inevitabile, destino di autodistruzione; analoga a tale modalità interpretativa è quella secondo cui la guerra fra Atlantide e Atene sarebbe mimesi,

---

<sup>35</sup> Su questo aspetto vd. VIDAL-NAQUET, *Atene e l'Atlantide*, pp. 292 s. e 297 s.: Atene è legata alla terra (il che vuol dire anche Unità e Stabilità); Atlantide, inizialmente legata alla terra, si lascia sempre più permeare dall'acqua, scadendo nella Molteplicità, nella Dualità, nel Mutamento che ne segnano la fine. Per certi versi, queste associazioni sono presenti: ma sono davvero alla base del racconto platonico? Sono principi ispiratori, o non piuttosto il frutto del fatto che, per Platone, ovviamente la *politeía* ideale, Atene, non può che essere stabile e una? Basti a tal riguardo una sola obiezione, centrale: che è già Poseidone a creare le cinte alternate di acqua e di terra, e che non una sola parola o cenno di condanna trapela nel racconto platonico sulla negatività di questa caratteristica di Atlantide, che invece come vedremo (cap. III, § 3.1. ss.) concorre a dipingerla come una terra dotata di ogni risorsa materiale. Sulla base del confronto con *Tim.* 60b ss., VIDAL-NAQUET, *ibid.*, p. 297 n. 51, giunge a dire che anche i metalli di cui è ricca Atlantide sono espressione dell'acqua che la permea, in opposizione ad Atene, per la quale non si parla di metalli; io credo ce più semplicemente, in assenza di indicazioni dell'autore i metalli siano in primo luogo metalli, e che la loro abbondanza sia di nuovo espressione della natura 'perfettissima' di cui gode Atlantide! (ammesso che sia lecito interpretare il racconto di Crizia, che si muove nel mondo del politico, sulla base di categorie fisico-naturalistiche quali quelle offerte dalla trattazione di Timeo).

<sup>36</sup> Sulla rassegna di interpretazioni del *Crizia* fornita da Proclo, vd. PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, pp. 17-18. Sulla interpretazione dello stesso Proclo, vd. *ibid.*, pp. 67-71.

<sup>37</sup> Si veda ad es. MATTÉI, *Platon et le miroir du mythe*, p. 258: l'autore si prefigge di interpretare il racconto platonico sotto la categoria del «miroir du mythe», per cui l'Atene primigenia sarebbe la copia della città ideale, mentre Atlantide rappresenterebbe «la copie de cette copie»: affermazione, quest'ultima, di cui non si capisce il senso concreto (in che senso e in che cosa Atlantide è copia di Atene?), e che comunque non trova supporto alcuno, né nell'insieme dei particolari della duplice descrizione platonica, né in un qualche accenno nel testo del filosofo.

<sup>38</sup> Lo osserva, a proposito delle interpretazioni dei neoplatonici, VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, p. 34 e p.37: eppure nelle stesse pagine (p. 36 s.), dichiara di collegarsi all'interpretazione di Gamblico, ricordata da Proclo, sull'opposizione fra Atene e Atlantide come espressione dell'opposizione cosmica fra Uno e Diade, «tra lo Stesso e l'Altro, il Movimento e il Riposo, il Limite e l'Ilimitato».

in un mitico passato, di un evento storico definito (ad es. le guerre persiane: così Bartoli, citato qui di seguito, e lo stesso Vidal-Nauwet, discusso qui appresso).

***Atlantide è l'Atene della democrazia imperialistica.*** La più nota – e la più seguita – versione di tale approccio interpretativo è costituita dall'esegesi di Vidal-Naquet, secondo cui l'Atlantide platonica altro non sarebbe che l'Atene dell'età di Platone, talassocrazia imperialistica volta ad estendere il proprio dominio senza limiti.

Veniamo ad analizzare da vicino l'Atlantide ateniese di Vidal-Naquet<sup>39</sup>. Per Vidal-Naquet, l'Atene primitiva e l'Atlantide, fra loro in guerra, rappresentano due opposti paradigmi mitici, immagine rispettivamente del 'Medesimo' e dell'*Ápeiron* (il non-finito, la varietà, il disordine di un perpetuo ed instabile divenire). Vinta dalla sana Atene primigenia e distrutta dal cataclisma, l'Atlantide rivive nell'Atene contemporanea a Platone, città instabile, votata al dominio e al mare, legata al lusso e alla ricchezza derivante dal commercio: la fine di Atlantide preannuncia il tracollo della corrotta Atene imperialistica condannata da Platone in molte sue opere.

Questa interpretazione (anticipata, come riconosce lo stesso Vidal-Naquet, da uno scrittore della seconda metà del XVIII, sec., il piemontese Giuseppe Bartoli<sup>40</sup>) ha avuto ampio seguito, tanto da essere ormai incorporata nella successiva tradizione degli studi come un punto di partenza acclarato. Eppure, a parere di chi scrive, essa si fonda su raffronti complessivamente non cogenti, occasionali e sporadici. Infatti, la divisione del paese in dieci parti non è necessariamente allusione alle dieci tribù di Atene, perché divisioni amministrative fondate sulla decade o sui suoi multipli possono invece voler suggerire l'immagine di un potere che subordina ogni elemento (territorio, popolazione, organizzazione militare) ad una rigida griglia fondata su una cifra tonda, il 'dieci', che costituisce la base del sistema di numerazione e che quindi appare, per certi versi, la naturale base di ogni sistema amministrativo astrattamente considerato<sup>41</sup>. Non a caso, la fascinazione delle 'cifre tonde', multiple di dieci, caratterizza vari aspetti dell'Atlantide platonica (*Crizia*, 115b-119b, *passim*): il canale di collegamento fra il mare e la cinta più esterna è lungo 50 stadi, e 50 stadi è l'ampiezza dell'area compresa fra il terzo e

---

<sup>39</sup> L'interpretazione propugnata da Vidal-Naquet si trova già accennata in LEVEQUE, VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, p. 138 (con rimando a WEIL, *L'«Archeologie» de Platon*, p. 31): «Il ne nous paraît douteux que, racontant d'après des documents fictifs l'histoire de l'Atlantide, cette glorieuse puissance destinée à connaître la décadence et la défaite, avant de s'abîmer dans un cataclysme, Platon ait principalement pensé à l'Athènes classique»; successivamente viene sviluppata in *Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien*, «Revue Étude Grecques» LXXVII, 1964, pp. 420-444 (poi, riveduto e aggiornato, in Id., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981, 1991<sup>2</sup>, pp. 335-360; traduzione italiana in *Il cacciatore nero...*, Milano 2006 (vd. Bibliografia) ; infine viene ripresa in *Atlantide. Breve storia di un mito*, Torino 2006 (ediz. orig. francese, Paris 2005), «Introduzione» (pp. xviii-xxvii) e «Capitolo I. In principio era Platone» (pp. 3-23). Vi sono, da un testo all'altro, lievi oscillazioni nel peso dato a certi argomenti piuttosto che ad altri.

<sup>40</sup> Autore di un *Discours par lequel Sa Majesté le roi de Suède a fait l'ouverture de la Diète... avec un essai sur l'explication historique que Platon a donné de son Atlantide et qu'on n'a pas considérée jusqu'à présent*, Stoccolma 1779. Sul personaggio e la sua idea di Atlantide vd. Vidal-Naquet, *Breve storia di un mito*, pp. 74-76 (ulteriore bibliografia alle nn. 49-53 a p. 79); dettagliata analisi dello studio di Bartoli in Pradeau, *Le Monde de la Politique*, pp. 102-110.

<sup>41</sup> Sull'argomento vd. cap. V, § 3.1.

maggiore canale circolare e la cinta muraria più esterna della città; i canali che intersecano la piana sono larghi 100 piedi e distanti l'un l'altro 100 stadi, individuando 600 quadrati; ognuno dei 60.000 *kleroi* della piana misura 10x10 stadi; su tali 60.000 lotti è fondato il reclutamento delle truppe, che quindi dà luogo a cifre tonde multiple di dieci. Vale la pena notare, infine, che le dieci parti in cui si divide l'isola di Atlantide derivano da un 5x2, cioè da cinque coppie gemellari: il che indebolisce ulteriormente un rapporto diretto con le dieci tribù attiche. Egualmente l'oricalco di cui abbonda Atlantide e che Platone definisce come «il metallo più prezioso dopo l'oro» può essere sì allusione all'argento del Laurion, ma più genericamente serve semplicemente a immergere la pur immensa ricchezza di Atlantide in una dimensione favolosa e indefinibile. Soprattutto, Atlantide non è solo una potenza talassocratica, come l'Atene della democrazia imperialistica: anzi, la sua forza risiede soprattutto nelle forze di terra (i fanti, fra opliti, soldati leggeri, frombolieri, lancieri e arcieri, assommano a 1.200.000 uomini, cui vanno aggiunti i carristi e i cavalieri) rispetto alle quali le 1200 navi, coi loro 240.000 marinai, sono meno numerose (i dati si ricavano da *Crizia* 118b-c: vd. cap. V, § 4.1): non si può dunque vedere in Atlantide una potenza navale, e quindi viene a cadere il principale elemento di eventuale correlazione con l'Atene di V-IV secolo. Piuttosto, Atlantide è semplicemente dipinta come la 'potentissima', per mare e per terra: essa è brutta *dynamis* (termine con cui Platone qualifica l'isola-continente in *Timeo* 24b quando la menziona per la prima volta).

Infine, prima di ogni altra obiezione all'idea che davvero in Atlantide si possa vedere in filigrana l'Atene imperialistica, resta il fatto che manca proprio l'elemento fondamentale che dovrebbe accomunarle, cioè la forma politica: Platone considera il tiranno un nemico del *demos*, che pure sobilla a suo vantaggio (566b-d), e difficilmente la tirannide personale dei dieci re atlantidei si può accostare alla democrazia ateniese di IV sec., segnata non tanto dal *demos tyrannos* (semmai questo problema riguarda la democrazia imperialistica di V sec.) ma dal conflitto sociale fra ricchi e poveri e dall'allentarsi del principio di autorità, dall'individualismo, dalla volubilità e dall'anarchia sfrenata (basti considerare il modo con cui Platone descrive la democrazia in *resp.* 8, 555b-562a, e in particolare al democrazia ateniese in *leg.* 3, 698a-701d, in cui il problema principale della democrazia del suo tempo è per Platone la libertà sfrenata, non il potere assoluto del *demos* e neppure le pulsioni imperialistiche, più legate ad una temperie di V sec.).

*Atlantide è la Sicilia e la Siracusa dei due Dionisii.* Rispetto all'identificazione di Atlantide con l'Atene imperialistica di V-IV sec. a.C. ha ottenuto minore attenzione, fra gli studiosi, l'idea che invece il modello dell'Atlantide platonica sia la Sicilia, e in particolare la tirannide dei due Dionisi a Siracusa. In particolare Forsyth ha parlato di una vera e propria «Sicilian connection»<sup>42</sup>: come Atlantide, così la Sicilia ha una collocazione 'occidentale' e vanta dimensioni per certi versi continentali (quasi 26.000 kmq, cioè dieci volte tanto l'Attica)<sup>43</sup>; come in Atlantide, così in Sicilia v'è una vasta pianura (la piana di Catania) fertile e ben irrigata, celebre per la sua abbondante produzione granaria, e la cui prossimità alla città principale di

<sup>42</sup> Phyllis Young FORSYTH, *Atlantis. The Making of Myth*, Montreal (Canada), 1980, pp. 169-178.

<sup>43</sup> FORSYTH, *Atlantis*, p. 169.



Sicilia, Siracusa, richiama la vicinanza della metropoli atlantidea alla pianura centrale dell'isola; non mancano in Sicilia quelle imponenti montagne che Platone attribuisce ad Atlantide, e la natura vulcanica dell'Etna, con i terremoti che ne derivano, trova un parallelo nel fatto che Atlantide finisce distrutta da un violento sisma. «Other areas in which Sicily can be said to parallel Atlantis include the abundance of timber from numerous forested areas; multiple harvests, especially of wheat; excellent mineral resources; and an unusually large human population for antiquity», con centri urbani giganteschi ad occhi greci quali Agrigento e Siracusa<sup>44</sup>. «Moreover, the area of Sicily near the city of Selinus was famous in antiquity for its hot and cold springs»<sup>45</sup>.

In particolare, è Siracusa ad offrire vari punti di contatto con l'Atlantide platonica: non solo nell'essere una grande potenza marittima, che venne allo scontro con Atene, ma soprattutto «in having its citadel capital located on an island which was joined to the rest of its territory by a man-made bridge. If the concept of an 'island capital on a continental-sized island' is central to Atlantis, only Siracuse and Sicily offer convincing parallels»<sup>46</sup>. Forsyth continua richiamando, come paralleli, la trasformazione di Ortigia in residenza privata di Dionisio I così come l'isola centrale di Atlantide è occupata dalla reggia, la presenza di fonti d'acqua dolce sull'isola di Ortigia come sull'isola centrale della metropoli atlantidea, il Porto Grande di Siracusa, analogo ai porti negli anelli di mare della metropoli atlantidea, il tempio di Atena in Ortigia, decorato con porte in oro e avorio<sup>47</sup> così come oro e avorio abbondano nel tempio di Poseidone in Atlantide; il numero e l'imponenza delle strutture difensive (come in Siracusa il muro delle Epipole), infine (p. 174) la divisione di Siracusa in quattro zone, via via più esterne rispetto al nucleo costituito da Ortigia, analogamente alla quattro fasce concentriche della metropoli di Atlantide. Le analogie sussistono anche sul piano morale e spirituale: Siracusa e Atlantide sono entrambe potenze imperialistiche e aggressive, e l'area di espansione del potere di Dionisio I si spinse sino all'Etruria, come nel racconto platonico Atlantide, prima della guerra con Atene, domina in Europa fino alla Tirrenia. Considerando il tentativo di Platone di educare il giovane Dionisio II ad un esercizio moderato del proprio potere, «the impending doom of Atlantis at the end of the *Critias* could be seen as an allegorical warning to the tyrant: return, says Plato, to better ways, or face totale destruction»<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 171, con rimando in nota a M. Guido, *Sicily: An Archeological Guide*, 1977, p. 100.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>47</sup> FORSYTH, *Atlantis*, p. 173., rimanda a Cic. *Verr.*, 2, 4, 53.

<sup>48</sup> FORSYTH, *Atlantis*, p. 174. Accanto a questi paralleli, Forsyth individua nel racconto platonico veri e propri «clues as to the real identity of his Atlanteans» nella presenza di Ermocrate e di Timeo. Il primo, figura di spicco della vicenda politica siracusana nell'ultimo quarto del V sec. a.C., implicato anche nella nascita della tirannide di Dionisio I, «would serve to make Plato's audience immediately aware of the powerful Syracusan city-state» (p. 175 s.). Per quanto riguarda il personaggio di Timeo, Platone ne ricorda esplicitamente l'origine da Locri: una città che ebbe un ruolo significativo nelle vicende personali e politiche dei due Dionisi (*ibid.*). A questi argomenti, Forsyth, *op. cit.*, p. 176, aggiunge poi quello che il nome di Eumelo, dato al secondogenito della coppia di Poseidone e Clito, avrebbe avuto grande importanza nella storia più antica di Siracusa, visto che il famoso poeta epico Eumelo, membro del *genos* dei Bacchiadi che reggeva Corinto in età arcaica, fu forse coinvolto nella fondazione di Siracusa sotto la guida di Archia appunto da parte di

Le proposte di Forsyth sono degne di interesse, e in effetti – come vedremo nel corso della trattazione – vari sono i punti di contatto fra la descrizione di Atlantide e la realtà della Siracusa dell'età di Platone; importante, soprattutto, il fatto che la Siracusa del IV sec. a.C. è (come Atlantide: vd. *infra*) una tirannide potente ed aggressiva, resa però debole, nel passaggio dal fondatore della dinastia al suo successore Dionisio II il Giovane, dall'incapacità dell'erede di gestire in modo equilibrato il potere ricevuto e dai contrasti sorti nello stesso seno della famiglia regnante. La vicenda della Siracusa tirannica può essere almeno in parte accostata a quella del regno di Atlantide. Il problema è che, ancora una volta, l'accostamento è solo parziale, e numerosi elementi non coincidono. In primo luogo, nella parabola della Siracusa storica di IV sec. è assente proprio il nucleo del racconto platonico, cioè la guerra di conquista del mondo che porta Atlantide alla sconfitta e lo scontro con una entità statale dotata di una differente (e migliore) organizzazione politica; in secondo luogo la «*Sicilian connection*» non riesce comunque a spiegare tutta una miriade di notizie e particolari forniti da Platone (cito qualche esempio a caso: la quintuplici gemellarità della prima generazione di re atlantidei; il fatto che gli stessi re siano figli di un dio e di una mortale; il gran numero di elefanti; l'abbondanza di piante aromatiche; l'articolazione della piana in sessantamila distretti; la disposizione per anelli concentrici della città principale) e quindi richiede di essere integrata con altri fonti di ispirazione; infine, come in altri casi, molti raffronti sono assai vaghi (le sorgenti calde presso Selinunte possono davvero essere considerate un valido parallelo per le due fonti, d'acqua calda e fredda, poste al centro della città di Atlantide?) se non forzati (davvero si può dire che la Sicilia di IV sec. abbonda di metalli e di foreste?); in molti casi, poi, le similarità non sono significative, in quanto condivise con molte altre realtà del mondo greco di IV sec. a.C. (per quanto riguarda la struttura orografica, ad es., si veda la Tessaglia, con la piana centrale circondata di monti, l'ampia produzione agricola e di legname: cfr. *infra* cap. III, § 3.1.1.).

Le interpretazioni di questo genere sono state moltissime: Atlantide sarebbe Tartesso<sup>49</sup>, Cartagine<sup>50</sup>, l'«*oriente divenuto idea*»<sup>51</sup>, l'Atene nella situazione successiva alla guerra sociale<sup>52</sup>, ecc.

Lasciando da parte l'analisi di singole esegesi, il limite di tutte queste interpretazioni risiede in un fatto molto semplice: ognuna di esse spiega solo alcuni elementi della descrizione platonica (e a volte non spiega, ma si limita cogliere analogie che possono essere spiegate in molti altri modi: per esempio semplicemente perché si riferiscono a realtà molto comuni, come la presenza di

---

coloni corinzi. Come è evidente, l'argomento è privo di ogni valore, essendo basato su una mera coincidenza onomastica relativa ad un nome, peraltro, piuttosto comune.

<sup>49</sup> SCHULTEN, *Atlantis*.

<sup>50</sup> Vd. PALLOTTINO, *Atlantide*; CORBATO, *In margine alla questione atlantidea. Platone e Cartagine*, con una *Nota* (pp. 237-238) di M. PALLOTTINO; MANGANARO, *Il mito dell'Atlantide e la logografia ionica (La visione geopolitica di Platone)*.

<sup>51</sup> Così FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 232 (il quale, all'opposto di Vidal-Naquet, non ravvisa in Atlantide alcun elemento ateniese).

<sup>52</sup> DUSANIC, *Plato's Atlantis*.

una vasta pianura irrigata con canali), ma inevitabilmente finisce per essere del tutto inadatto a spiegare il complesso dei particolari, a volte anche minuti, con cui Platone ha arricchito la propria descrizione (così, ad es., lo stesso Vidal-Naquet, dopo aver proposto l'equazione Atlantide=Atene democratica, si trova poi a dover dire che in Atlantide vi sono molti elementi 'persiani', senza che si riesca a capire perché tale 'con-fusione' o perché siano scelti proprio alcuni elementi da un ambito e proprio altri da un altro)<sup>53</sup>. La stessa varietà delle ipotesi avanzate, tutte egualmente lecite e tutte però non convincenti, dimostra che seguire questa via non conduce a risultati stabili.

#### 1.4. Platone *bricoleur*?

Ad un livello più generale, anche quando non si è voluto forzare il testo platonico riconoscendovi una precisa allusione, l'analisi del testo è stata in genere condotta procedendo ad una più o meno ricca collazione di raffronti delle caratteristiche attribuite da Platone alla mitica Atene primitiva e all'isola Atlantide con descrizioni, notizie, tradizioni di altre fonti precedenti o coeve. L'immagine che ne è emersa è stata quella di un Platone *bricoleur*, che ha proceduto nella sua elaborata costruzione mitologica (ma presentata come realtà storica) per mero accumulo di materiali e spunti della più varia provenienza, ammassati insieme quasi per il semplice gusto di creare, senza grandi pretese teoretiche, una narrazione di sapore esotico e di aspetto bizzarro. Ci si è insomma limitati a segnalare questo o quel possibile parallelo (allusioni o reminiscenze di passi di autori precedenti, riferimenti a realtà di aree geografiche greche o extragreche coeve) ad un dato particolare della descrizione, oppure a ravvisare un qualche presunto modello generale (la Creta minoica; il mondo orientale; l'Egitto) cui Platone si sarebbe ispirato. Per questa via c'è chi ha destituito il racconto platonico di ogni intento serio, considerandolo una mera *plaisanterie*<sup>54</sup>. (il che sembra più un modo per rinunciare a capire la logica del testo, che una ipotesi di lavoro).

V'è anche chi ha voluto vedere nel racconto platonico una volontaria imitazione e ripresa di una precisa sezione di una opera ben definita, cioè del II libro di Erodoto<sup>55</sup>, sulla base dei molti contatti con il lessico usato da Erodoto, lessico che nel *Crizia* in effetti si differenzia molto da quello della restante opera

---

<sup>53</sup> VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, p. 19: per spiegare tale associazione di tratti orientali (persiani) e ateniesi, l'autore deve ricorrere al libro III delle *Leggi*, dove considera le costituzioni di Atene e dei Persiani le 'matri' di tutti i regimi politici. Ma l'associazione, a parer nostro, si ferma qui: giacché è chiaro che per Platone si tratta di due opposti estremi, non di una coppia nel senso proprio del termine.

<sup>54</sup> Così ROSENMEYER, *The numbers in Plato's Critias*, p. 118: «The *Critias* is a *plaisanterie*» scritta da Platone per ottenere «relaxation in writing a parody of sixth- and fifth-century political science, or utopia» (egli rimanda Longinus, in Proclus, in *Timaeum*, p. 83 Diehl).

<sup>55</sup> Così PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, pp. 157-183.

platonica: il che però non indica un rapporto diretto e voluto fra il *logos Atlantikos* e il II libro erodoteo, ma è semplicemente dovuto agli argomenti toccati da Platone nel *Timeo-Crizia*, accurata descrizione delle risorse e delle caratteristiche topografiche di un luogo ‘reale’ (cioè presentato come tale): in quali altri punti della sua opera Platone parla di tali argomenti, se non in gran parte qui? Se Platone, nel *Crizia*, parla di luoghi, fiumi, canali, risorse, città, mura, edifici sorprendenti, ecc.... come sorprendersi che debba usare molto spesso gli stessi termini presenti in Erodoto!<sup>56</sup>

Insomma: un’analisi del *logos Atlantikos* non può limitarsi a collezionare raffronti singoli (o ad ipotizzare allusioni complessive a realtà contemporanee quando poi i punti di contatto siano un certo numero, ma comunque solo parziali).

In primo luogo perché in realtà mai è dato individuare un preciso modello cui si sarebbe ispirato Platone (ogni volta si devono constatare analogie e differenze): come ha scritto recentissimamente Vidal-Naquet a proposito del rapporto fra il *Crizia* e le opere storiche di Erodoto e in parte di Tucidide con cui sono stati individuati numerosi punti di contatto, «ragionare come se Platone non avesse letto né Erodoto né Tucidide è perfettamente assurdo. Li ha senza dubbio letti, ma li ha fatti passare nel suo frullatore delle idee»<sup>57</sup>. Un principio che va tenuto presente ogni qualvolta si individuino o si vogliano individuare punti di contatto fra Platone e fonti precedenti (ad es.: Atlantide, certo, ha molto della Scheria omerica, ma non certo perché Platone abbia ripreso Omero come fonte su una perduta tradizione storica: semplicemente, come ingrediente di una ricetta che è tutta sua).

In secondo luogo, la collazione di ‘raffronti’ è solo un eventuale primo passo<sup>58</sup>, perché, una volta individuato un ‘modello’ (che piuttosto chiameremmo ‘fonte di ispirazione’, o ‘reminiscenza’ o semplicemente ‘elemento comune’), resta sempre da chiedersi «perché» Platone abbia di volta in volta scelto quel tal

---

<sup>56</sup> NESSELRATH, *Kritias*, nell’Indice dei passi citati, presenta oltre un centinaio di rimandi ad Erodoto (pp. 463 sg.), più del doppio rispetto ad Omero o ad un contemporaneo come Senofonte; Isocrate ha ancor meno menzioni.

<sup>57</sup> VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, p. 15.

<sup>58</sup> Il ricco commento al *Crizia* di Platone uscito per le cure di HEINZ-GÜNTHER NESSELRATH, *Platon. Kritias, Übersetzung und Kommentar von Heinz-Günther Nesselrath* (Platon Werke VIII, 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006), fa venir meno ogni necessità di procedere per parte mia ad un commento. Ho però ritenuto necessario accludere alla presente dissertazione una «Appendice» intitolata «Approfondimenti esegetici su singoli passi»: in diversi casi, infatti, la precisa esegesi di vari passi dal *Timeo/Crizia* risulta soggetta a dubbi e discussioni da parte degli studiosi (in qualche caso, anche per effetto di possibili guasti testuali), e si è perciò reso necessario, da parte di chi scrive, illustrare e giustificare le scelte esegetiche presupposte nel corso della trattazione; d’altra parte, si può dire che in genere le alternative esegetiche di cui si è detto non sono mai tali da incidere più di tanto sull’interpretazione complessiva portata nella dissertazione. Sul commento del Nesselrath sono intervenuto con un articolo di discussione in ‘Rivista di cultura classica e medievale’, 2008, 2, dal titolo: *Come interpretare il Crizia di Platone. A proposito di un recente commento al Crizia*.

modello, o meglio quel particolare dell'uno o dell'altro presunto 'modello'. E, in ogni passaggio del testo occorre insomma chiedersi: perché Platone introduce questo o quest'altro particolare (qualunque sia una 'fonte' con cui si ravvisino elementi in comune)?

### 1.5. Il nostro approccio.

Per esemplificare il carattere di un tale approccio, mi limito ad un aspetto del *Crizia*, avanzando alcune domande senza fornire in questa sede le risposte (che, in parte, devono ancora essere trovate). Perché Platone vuole che la sua Atlantide sia divisa in dieci regioni, ognuna governata da un re appartenente alla casata discendente di Clito? Vidal-Naquet proponeva il parallelo con le dieci tribù dell'Atene classica<sup>59</sup>. Perché i primi dieci re fondatori sono distinti in cinque coppie gemellari? E sufficiente richiamare il fatto che Poseidone è ricordato nella tradizione mitologica come 'padre' di altre coppie gemellari, e osservare che, se Platone esprime apprezzamento per la diarchia spartana, capace di ricondurre a moderazione il potere regale (*leg.* 3,691d8-e1), nel *Crizia* manca un tale apprezzamento, visto che i re di Atlantide degenerano infine nella *hybris*?<sup>60</sup> Detto questo, occorre chiedersi quale sia allora il significato di tale quintuplice gemellarità per Platone; che valore abbia il numero 'dieci' e il 'cinque per due' che lo origina; quale impressione o idea circa il mondo atlantideo volesse comunicare Platone con tali scelte narrative, tanto più 'volute' quanto più particolari e arbitrarie.

Insomma: seguendo l'invito di Pierre Vidal-Naquet a cogliere in primo luogo «structure et signification»<sup>61</sup> del mito platonico (anche se poi lo studioso francese ha in realtà cercato di individuare un preciso 'modello' cui Platone si sarebbe ispirato, l'Atene contemporanea al filosofo, rinunciando a individuare una *ratio* interna e non esterna al *logos* platonico), vogliamo provare ad indagare il ricco racconto platonico come un insieme coerente, costruito non per giustapposizione di materiali ma secondo una logica interna che (a chi scrive) appare nei suoi lineamenti fondamentali ben chiara.

Scopo della trattazione qui proposta, quindi, è procedere ad una analisi del *logos* atlantideo nel *Timeo* e nel *Crizia* che ne evidenzia la struttura interna, la *ratio* con la quale Platone ha costruito le due rappresentazioni contrapposte dell'Atene primitiva e dell'isola Atlantide e le ha arricchite di una mole di particolari che solo apparentemente hanno come mero scopo quello di dare 'colore' al racconto,

---

<sup>59</sup> VIDAL-NAQUET, *Atene e l'Atlantide*, p. 301.

<sup>60</sup> Così NESSELRATH, *Kritias*, p. 264, ad 113e6-7.

<sup>61</sup> Così il titolo completo del più volte citato saggio di VIDAL-NAQUET, *Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien*.

mentre invece possono essere ricondotti ad una spiegazione unitaria della loro ragion d'essere. Tutto quello che scriveremo nelle pagine che seguiranno è mosso da tale domanda: «perché»? Il che, in fondo, si riconduce ad una domanda più generale che permetterà di spiegare la struttura del racconto platonico: «perché Platone scrive questo racconto?».

## 2. Un romanzo utopico.

### 2.1. Perché il racconto della guerra fra Atene e Atlantide? La richiesta di Socrate

Come abbiamo già accennato, solo nel *Timeo* e nel *Crizia* Platone parla, per la prima volta ed ultima volta nella sua opera, di Atlantide.

E' dunque dal *Timeo* e dal *Crizia*, che con la *Repubblica* costituiscono una triade indissolubile, che bisogna partire. E, soprattutto, bisogna partire da una domanda: perché Platone sceglie di narrare ad un certo punto della sua opera (proprio in quel punto, non nel *Menesseno* o nel terzo libro delle *Leggi*) il mito di Atlantide? Come scrisse Vidal-Naquet impostando con lucida chiarezza il problema, «pourquoi ce récit», «perché questo racconto»?<sup>62</sup> Una mera esigenza improvvisa di tramandare una memoria storica o mitica?

Il racconto di Atlantide segue pressoché senza stacco l'esposizione della costituzione ideale che si è snodata progressivamente per tutti i 10 libri della *Repubblica*. La circostanza non deve essere considerata casuale, non solo perché alla *Repubblica* il *Timeo* e poi il *Crizia* si riconnettono esplicitamente nella comune cornice dialogica ma anche perché la stretta associazione fra esposizione della *politeía* ideale e mito di Atlantide è proposta proprio nelle prime battute del *Timeo* stesso, in cui Socrate riassume, a beneficio dei presenti, il suo discorso del giorno prima sulla città ideale:

«I punti essenziali delle cose dette ieri da me intorno alla Costituzione della Città erano questi: quale costituzione e ad opera di quali uomini mi sembrasse la migliore» (17c)

Delineato poi, in poche righe (17c-19a), il contenuto della *Repubblica*, Socrate richiama l'attenzione dei suoi interlocutori con queste parole (*Tim.* 19b-c):

«Ascoltate, ora, dopo che abbiamo passato in rassegna la nostra costituzione, quale sorta di sensazione mi avviene di provare verso di essa. Il mio sentimento è simile a quello di uno che, dopo aver contemplato, da qualche parte, dei begli animali, sia dipinti sia pure davvero vivi, ma in riposo, finisca per desiderare di poterli ammirare in movimento, e impegnati in una gara nell'ambito cui le loro caratteristiche fisiche sembrano adattarsi: ebbene, è proprio lo stesso sentimento quello che io ho provato di fronte alla città che

---

<sup>62</sup> VIDAL-NAQUET, *Atene e l'Atlantide*, p. 283 della traduzione italiana.

abbiamo descritto: Con piacere infatti ascolterei infatti chi, con un racconto, descrivesse la nostra città mentre affronta contro altre città, quelle competizioni che una città deve affrontare [ἄλλους οὐς πόλις ἀθλεῖ]<sup>63</sup>, e ce la rappresentasse come si dispone alla guerra nel modo che si conviene, e ancora come nel far guerra dia sfoggio di azioni adatte alla sua cultura ed educazione, nell'agire per quanto riguarda le imprese di guerra così come nel parlare per quanto concerne le trattative con ognuna delle altre città».

Il paragone è chiaro: quello che cerca Socrate, ora, è dunque, la possibilità di osservare (*theáomai* è il verbo usato: “osservo con attenzione, contemplo”) la *Polis* ideale – che egli nella *Repubblica* ha per così dire solo dipinto o visto in posizione di stasi, descrivendone appunto solo la struttura - in effettiva azione, mettendone quasi alla prova la validità (per questo il ‘racconto’ che cerca Socrate è il racconto di una guerra, una sorta di ‘prova di sopravvivenza’ della Città Ideale, di cui gli interlocutori di Socrate si faranno giudici: *Tim.* 27b)<sup>64</sup>. E’ una possibilità, ovviamente, che non si dà nel mondo reale, e che per questo è demandata ad un *lógos*, (un ‘racconto’), così come, oggi, per fare un esempio, sarebbe affidata all’efficacia rappresentativa di una pellicola cinematografica<sup>65</sup> o di una animazione computerizzata. E’ in questo contesto che va inserito il lungo *lógos* atlantico di Platone, accennato più rapidamente nel *Timeo* e poi, dopoché *Timeo* ha concluso il suo discorso, ripreso con più agio e dovizia di particolari nel *Crizia*: il ‘mito di Atlantide’ permette l’esemplificazione icastica dello stato ideale delle *Repubblica* platonica, quale richiesta da Platone.

D’altra parte, anche se Platone sapeva perfettamente che il suo modello di città ideale non era destinato a tradursi *sic et simpliciter* in realtà (vd. cap. II, § 2.7), è ovvio che la possibilità di ‘vedere’ (si ricordi il *theaomai* usato da Socrate in *Tim.*

---

<sup>63</sup> Sulle metafore concernenti la vita degli Stati in Platone vd. LOUIS, *Les métaphores de Platon*, pp. 154-164: «le défenseurs de la cité sont généralement comparés à des athlètes», e quindi la guerra è essa stessa un *agon* (i guerrieri sono atleti del *megistos agon*: *resp.* 403e; *Lach.* 182a; *leg.* 830a; cfr. *resp.* 404a; 521d; 543b; in *resp.* 422d la guerra è paragonata ad un incontro di pugilato). Sulle metafore tratte dall’ambito delle competizioni sportive vd. *ibid.*, 213-214; sulle metafore tratte dall’ambito della pittura *ibid.*, 210. Numerosi i passi platonici in cui la definizione di un concetto appartenente all’ambito politico è illustrato con una comparazione tratta dall’ambito della pittura o della scultura (ad es. *polit.* 269d, 275; *resp.* 488a; ecc.); particolarmente significativi *polit.* 277a-b, ove la definizione di un modello di ‘re’ è paragonata all’opera degli scultori, *resp.* 420c-d, in cui delineare la *politeía* ideale è come colorare una statua, e *leg.* 769a-b, ove l’opera del legislatore è paragonata al capolavoro di un pittore, che può essere continuamente ritoccato e sfumato per inseguire un progressivo perfezionamento.

<sup>64</sup> Lo dichiara esplicitamente *Crizia* stesso: egli, con il suo racconto, ovvero «secondo il racconto e la legge di Solone», condurrà gli uomini educati da Socrate, quelli della Città Ideale, «dinanzi a noi, come fossimo giudici». Cfr. GILL, *The Genre of the Atlantis Story*: alla base della storia di Atlantide c’è il tentativo “to correlate theory with facts [...]. He tried to create a myth which would be faithful to that ideal but which would connect that ideal with the world of mundane politics” (p. 302). Cfr. GILL, *The Atlantis Story*, pp. xx-xxi: Platone vuole imitare, nel *logos Atlantikos*, argomenti e toni della vera *historía*.

<sup>65</sup> Lo osserva anche VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, p. 21.



19b!) pur in parte realizzate le sue idee politiche non poteva non attrarlo. Lo confessa lo stesso Platone nella *Lettera II Lettera VII*, 328b-c: dovendo decidere se partire o meno per Siracusa, alla fine Platone si decide considerando che,

«se mai avessi avuto una opportunità di sperimentare le idee in materia di legislazioni e costituzioni politiche, quella era l'occasione buona per tentare: convincere un solo uomo era sufficiente per assicurare all'impresa il più felice degli esiti. Con tali propositi e con tale risolutezza salpai dalla patria, non per quei motivi per cui taluno credeva, ma perché in un certo senso mi vergognavo enormemente di rivelarmi a me stesso uomo capace solo di parole, ma inconcludente sul piano pratico»<sup>66</sup>.

Insomma: il *logos Atlantikos* – messa in scena come ‘realtà’ della politeia Platonica - risponde ad un desiderio profondo (e pienamente comprensibile) del filosofo: desiderio che è quello di ogni pensatore politico che delinea nuove forme di governo. Platone non vuole altro che creare una storia, ambientata nel mondo reale (si veda il riferimento agli specifici modi di condurre la guerra, e alle trattative) in cui la protagonista sia la sua *politeia* incarnata: il che conferma ancora una volta l'inapplicabilità di ‘categorie metafisiche’, e spiega il tono vicino ad un trattazione storico-geografica che ha il testo (di qui i contatti con Erodoto, Tuciddide, ecc.).

Mai noto prima di Platone, ‘il mito di Atlantide’ (ma non un ‘mito’, una ‘leggenda’ se con ciò si intende una storia tramandata in modo tradizionale, patrimonio comune di una civiltà) è certamente, – quale ne sia l'eventuale nucleo storico - l'antenato<sup>67</sup> nobile, nobilissimo!, di quella narrativa utopica della quale numerosi sono gli esempi in età moderna<sup>68</sup>, ma che appare già saltuariamente praticata nell'antichità<sup>69</sup>, e che è divenuta un momento centrale di riflessione in età

---

<sup>66</sup> Traduz. Piero Innocenti. Cfr. 328a: Dione cercò di convincere Platone ad intraprendere il viaggio dicendo che «allora più che mai si sarebbe realizzata la speranza che i medesimi individui fossero filosofi e nello stesso tempo governanti di grandi città» (trad. nostra)

<sup>67</sup> Cfr. PRADEAU, *L'Atlantide de Platon, l'utopie vraie*, in “Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico”, 22, 2001, pp. 75-98: l'Atlantide ha «le statut inaugural et quelque fois archétypal de premier récit utopique» (p. 75).

<sup>68</sup> Mi limito a segnalare, a puro titolo indicativo, TROUSSON, *Voyages aux Pays de Nulle Part. Histoire littéraire de la pensée utopique*; FORTUNATI, *La letteratura utopica inglese. Morfologia e grammatica di un genere letterario*; SARGENT, SCHAEER (éd), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*.

<sup>69</sup> Sull'utopia antica vd. FERGUSON, *Utopias of the Classical World* (trattazione piuttosto generica ma utile per un primo orientamento); BERTELLI, *L'Utopia greca* (con bibliografia alle pp. 567-81); DAWSON, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*; IACONO, *L'utopia e i Greci*. In generale, mi sembra di poter dire che si sia in genere trascurata la prospettiva di una analisi strutturale della letteratura utopica antica, che viceversa mostra numerose analogie costruttive da un autore all'altro: analogie condivise appunto anche dal *logos Atlantikos* di Platone.

Solo quando queste pagine erano ormai in definitiva conclusione ho potuto consultare il recentissimo volume curato da Chiara Carsana e M. Teresa Schettino (a cura di), *Utopia e utopie nel pensiero storico, antico*, L'Erma di Bretschneider (Monografie del Centro Ricerche di

contemporanea, allorché la velocità dello sviluppo scientifico e tecnologico, ma anche (e quindi) economico e sociale, ha portato più e più volte ad interrogarsi sulle magnifiche sorti e progressive oppure anche, sui pericoli che uno sviluppo mal diretto comporta. Testi a carattere narrativo-descrittivo come l'*Utopia* (di Tommaso Moro, come *La Città del Sole* di Campanella e *La Nuova Atlantide* di Bacone (per ricordare la triade che rifonda il genere utopia in età moderna), rispondono appunto al medesimo bisogno espresso nel *Timeo* da Socrate, quello di vedere mostrare in azione, *kinoumena* per riprendere le parole di Platone, la società ideale frutto delle riflessioni dell'autore<sup>70</sup>: come in Platone, l'utopia fantastica appare strettamente legata ad una riflessione teorica più generale<sup>71</sup>, al punto da presentarsi come vera e propria appendice di un'opera filosofica<sup>72</sup>, secondo la medesima successione di elaborazione teorica ed esemplificazione fantastica ravvisabile in Platone nella successione *Repubblica*-(*Timeo*)-*Crizia*.

Non sempre ovviamente tale rapporto è esplicitato: romanzi come *1984* di George Orwell e *Fahrenheit 451* di Ray Bradbury, e con essi i numerosissimi esempi di fantascienza sociologica contemporanea vivono di vita propria, ma la loro sostanza 'filosofica' o comunque di riflessione socio-politica, non meramente narrativa, emerge con chiarezza dal testo stesso (nessuno che legga il romanzo pretenderebbe di considerarlo un mero volo della fantasia, o un fedele resoconto di una situazione esistente); altre volte il rapporto si presenta in successione inversa, come *Brave New World* (*Il mondo nuovo*) di Aldous Huxley, pubblicato nel 1932, delle cui previsioni l'autore diede illustrazione teorica in un saggio pubblicato nel 1958: *Brave New World Revisited* (*Ritorno al mondo nuovo*).

---

Documentazione sull'Antichità Classica, 30), Roma 2008, che però è rivolto soprattutto al monod ellenistico-romano e tardoantico, e si occupa in ampia parte di 'utopie' nel senso di *politeíai* ideali, e non di 'descrizioni di non-luoghi' dati come effettivamente esistenti. Si occupano di tale ambito soltanto i contributi della «Parte III: Utopie e distopie: descrizioni di mondi ignoti», fra cui si segnalano i testi di Dino Ambaglio, *Un archivio di utopie di seconda mano: il caso di Diodoro Siculo*; Chiara Carsana, *Gli altri mondi nella satira di Luciano*; M. Teresa Schettino, *Viaggio nello spazio e nel tempo: critica di Eliano all'utopia di Teopompo?*

<sup>70</sup> Il rapporto dell'*Utopia* di More con la *Repubblica* platonica è ovviamente ben presente allo stesso More e ai suoi contemporanei: nei «Sei versi sull'isola di Utopia del poeta laureato Anemolio...» (allegati alla II delle *Lettere preliminari* che precedono l'*Utopia* vera e propria [Pieter Gilles a Jérôme Busleyden, *Anversa* 1° novembre 1516]): «Gli antichi mi chiamarono Utopia per il mio isolamento; adesso sono emula della repubblica di Platone, e forse la supero (infatti ciò che quella a parole ha tratteggiato, io sola lo attuo con le persone, i beni, le ottime leggi), sicché a buon diritto merito di esser chiamata Eutopia» (cito da p. 67 dell'edizione di Thomas More, *Utopia*, curata da L. FIRPO). Il parallelo fra il *logos Atlantikos* platonico e l'*Utopia* di More è la conclusione, totalmente condivisibile, della *Dissertation sur l'Atlantide* di MARTIN, § 13, p. 332: eppure la via già indicata in questo fondante dell'approccio moderno al testo platonico non è stato mai valorizzato!

<sup>71</sup> Nei «quattro versi in lingua locale utopiana» aggiunti da Pieter Gilles nella II delle *Lettere preliminari* (vd. nota precedente), Utopia è definita «una città filosofica» (p. 64 ediz. Firpo). Del resto, il titolo completo dell'opera è: *De optimo rei publicae statu et de nova insula Utopia*.

<sup>72</sup> Tale è *La Città del Sole* di Campanella, esplicitamente definita nel titolo «Appendice della *Politica*»; non a caso l'utopia campanelliana è quella che presenta le maggiori affinità con la *Repubblica* platonica.

## 2.2. Perché Platone sceglie Atene come sede della città ideale?

Se si può dunque affermare che il ‘mito di Atlantide’ è l’archetipo della letteratura utopica e della fantascienza sociologica, incorrerebbe tuttavia in un grosso abbaglio chi definisse Atlantide, in sé, un ‘utopia’: nel racconto di Crizia, non è affatto Atlantide la Città Ideale in azione invocata da Socrate. L’equivoco è di vecchia data: ne è testimonianza (o forse artefice), fin nel titolo, l’opera di Francesco Bacone *La Nuova Atlantide* che appunto tratta l’Atlantide platonica come una ‘utopia’; un tale equivoco è alla base di tutto quel filone di opere pseudo-archeologiche rivolte al grande pubblico, che ha voluto e vuole vedere in una Atlantide variamente collocata la civiltà culla di ogni altra, detentrica addirittura di conoscenze scientifiche e tecnologiche superiori alle attuali, talora perfino di origine extraterrestre. È curioso – ma al contempo rivelatore della distanza che separa l’uomo antico Platone da quello moderno<sup>73</sup> - che un tale fraintendimento sia potuto sorgere, perché al riguardo il testo platonico è chiarissimo: il mito di Atlantide riguarda in realtà

«l’impresa fra tutte la più grande e a buon diritto la più celebre, che questa nostra città [Atene, non Atlantide!] realizzò anche se per il trascorrere del tempo e per la morte di chi la compì il racconto non ne è giunto fino a noi»<sup>74</sup> (*Timeo* 21c).

L’impresa, lo sappiamo, è la guerra vittoriosa con cui gli Ateniesi difesero sé stessi ed il resto delle terre poste al di qua delle Colonne d’Ercole dall’attacco dei re di Atlantide giunti al sommo della loro ricchezza e potenza ed ormai accecati dalla brama di dominio.

E’ dunque l’Atene mitica la vera utopia realizzata, la rappresentazione viva e in movimento - come auspica Socrate all’inizio del *Timeo* - della Città Ideale dipinta nella *Repubblica*: come spiega il sacerdote egiziano che si appresta a narrare a Solone la storia di Atlantide,

«in quel tempo, o Solone, prima dell’immensa distruzione provocata dalle acque, la città che è ora degli Ateniesi era la migliore in guerra ed in

---

<sup>73</sup> Molti dei tratti attribuiti ad Atlantide possono apparire, ad una prima lettura che non tenga conto dell’etica platonica, desiderabili: «Plato is careful in thi picture to avoid more than the occasional touch of implied ccensure. In fact, to the general reader, if Plato’s account is a description of an ideal state, it is Atlantis, with its fabulous and material civilization, that seems to be the ideal and non the austere Attica. [...] Plato has sketched what must have been for him a false ideal» (GILL, *The Genre of the Atlantis Story*, pp. 296-7; sottolineatura nostra). E’ la sconfitta e la distruzione finale a svelare pienamente la falsità distopica di Atlantide (cfr. *infra*, in particolare cap. VI, § 4; vd. anche cap. III, § 3.3 e 3.5).

<sup>74</sup> A parlare è Crizia il vecchio, nonno del Crizia protagonista del dialogo: cfr. cap. II, § 2.1-2.3.

particolare era sotto ogni aspetto dotata delle leggi migliori: si dice che sue fossero le imprese più belle e suoi gli ordinamenti politici migliori fra tutti quelli di cui sotto la volta del cielo noi abbiamo avuto notizia» (*Timeo* 23c).

Ed infatti, prosegue il sacerdote, nell'Atene di un tempo vigeva lo stesso ordinamento ancor valido in Egitto al tempo di Solone, con «la classe dei sacerdoti separata da tutte le altre, dopo di questa, poi, la classe degli artigiani, perché ciascuna categoria svolge nel proprio ambito la propria attività artigianale senza mescolarsi ad un'altra, e ancora la classe dei pastori, quella dei cacciatori, quella dei contadini», e «separata da tutte le classi, la classe dei guerrieri, cui è stato ordinato di occuparsi di null'altro se non di quanto riguarda la guerra» (*Tim.* 24a-b). Se è fin troppo facile, nella triplice ripartizione che qui si evidenzia (sacerdoti, 'separati da tutti gli altri'; produttori di beni, distinti in varie sotto-categorie; guerrieri, 'separati da tutti gli altri') riconoscere l'analoga tripartizione in 'filosofi', 'custodi' (guerrieri), e produttori teorizzata nella *Repubblica*, lo stesso vale per gli altri particolari che emergono dal *Crizia* nella descrizione dell'Atene primitiva<sup>75</sup>: l'equivalenza è esplicitata dallo stesso *Crizia*, secondo cui i guerrieri ateniesi di quel lontano passato «praticavano tutte quelle attività esposte ieri che sono state menzionate a proposito dei guardiani ipotizzati» (*Crizia* 110d). Tale ordinamento politico ha origini divine, perché sono Atena ed Efesto, divinità tutelari dell'Attica, ad averlo «posto nella mente» degli uomini, che essi stessi hanno creato sul suolo dell'Attica (*Crizia* 109c): è un modo evidente per sottolineare il valore della *politeía* proposta da Platone.

Vale la pena riflettere sul fatto che, una volta presa la decisione di mettere in scena il racconto utopico, Platone doveva necessariamente farne come protagonista una città greca, visto che – come egli stesso aveva affermato a chiare lettere nella *Repubblica* - la *politeía* platonica «sarà una città greca», anzi, «deve esserlo!» (*resp.* 5, 470e). A questo punto, per l'ateniese Platone, la scelta di Atene come sede della propria *politeía* ideale diveniva quasi obbligata, a meno di non utilizzare un'altra città greca (una scelta poco patriottica; del resto, a parte Sparta, sulla cui costituzione Platone non manca di esprimere dubbi, tutte le altre poleis greche non potevano certo vantare quel ruolo di paradegima politico che comunque l'Atene storica possedeva) o addirittura di immaginare una comunità di Greci al di fuori

---

<sup>75</sup> Quali ad es. il fatto che «a quell'epoca la pratica militare era comune agli uomini e alle donne» (*Criti.* 110b; cfr. *resp.* 451a-457e), che le classi produttive e i guerrieri risiedevano separatamente fin dalla nascita e dall'educazione (*Criti.* 110c e 112b; cfr. *resp.* 415e), che fra i guerrieri vigesse la comunione dei beni e fosse assente la proprietà privata (*Criti.* 110c; cfr. *resp.* 464b ss.), che fosse praticato il controllo delle nascite (*Criti.* 112d; cfr. *resp.* 460a), ecc.. V'è una minima differenza fra la *politeia* della *Repubblica* e quella dell'Atene del *Crizia*: per l'Atene primigenia non si accenna al fatto che la direzione della città sia affidata ai filosofi e si fa menzione solo dei guerrieri (cfr. VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito* p. 5). Eppure, già nella *Repubblica* i filosofi sono scelti tra i *phylakes* (*resp.* 2, 375e; 4, 428d).

del mondo (non mancano casi di tal genere nella narrativa d'invenzione greca: vd. Plut. *de facie in orbe lunae*, 941a-942b). L'attribuzione della *politeía* ideale ad una Atene primigenia può costituire semplicemente l'omaggio di un ateniese alla sua patria; oppure vi si può intravedere il desiderio appena accennato, da parte di Platone, di candidare la propria *politeía* ideale come la vera *patrios politeía* per una Atene che, ai suoi tempi, era chiaramente lontanissima dai suoi ideali ma in cui comunque egli riconosceva una originaria positività (vd. *leg.* 698a ss.)

E' ovvio che se l'Atene vincitrice su Atlantide è la Città Ideale 'incarnata', tutto il 'mito' si traduce non tanto (o comunque: non solo) in un'esaltazione meramente nazionalistica di Atene<sup>76</sup>, quanto piuttosto del progetto politico delineato da Platone.

### **2.3. Perché una guerra: l'utopia deve essere messa alla prova.**

Ma, una volta scelta una Atene primigenia come sede dell'utopia, perché Platone non si è limitato a descrivere semplicemente, in forma narrativa, la vita e le vicende del suo stato ideale incarnato? Per quale motivo, insomma, non fa come Tommaso Moro, Campanella, Bacone, i quali (adottando l'espedito del diario o della relazione di viaggio scritta da stranieri giunti casualmente nella terra utopica) appunto descrivono la loro città ideale nel concreto svolgersi della vita d'ogni giorno (sarà peraltro questa la forma espositiva anche di varie utopie del mondo antico, come quelle di Giambulo e di Evemero)? Platone invece pone al centro del suo racconto utopico (per la *Ur-Athen*) e antiutopico (per Atlantide) la storia di una guerra: come è stato osservato, «le récit du conflit archaïque est la première et la seule justification de l'entretien d'ensemble du *Timée* et du *Critias*»<sup>77</sup>. Il che merita qualche parola di riflessione.

Si potrebbe dire, che, in effetti, nel corso di buona parte della *Repubblica*, Platone ha in fondo già fornito *ad abundantiam* quella 'descrizione' e che, d'altra parte, sugli autori moderni, agisce la suggestione dei viaggi d'esplorazione loro contemporanei che ponevano gli Europei in contatto con civiltà prima ignote.

Si potrebbe poi richiamare il fatto che è la guerra, più che la pace, nella concezione come anche nella concreta esistenza degli antichi, la condizione normale di vita delle comunità cittadine; realisticamente, per la *politeía* platonica, la possibilità di attacchi dall'esterno si pone come un pericolo cui occorre costantemente saper tener testa; del resto, era stato proprio lo stesso Socrate, a chiedere che la rappresentazione della Città Ideale la descrivesse «affronta contro

---

<sup>76</sup> Peraltro, come si è visto nel § 1.3.2, il 'mito di Atlantide' è stato letto da Vidal-Naquet anche come una condanna dell'Atene contemporanea, delineata *sub specie Atlantidis*.

<sup>77</sup> PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, p. 7.

altre città quelle competizioni che una città deve affrontare» (*Tim.* 19b-c, citato a § 2.1.).

E' estremamente significativo che il problema della guerra esterna si ponga, nella descrizione della *politeía* platonica, fin dalle prime battute, giacché l'espandersi di ogni città – della sua popolazione e dei bisogni della sua popolazione - non può che portare alla guerra con le comunità confinanti per il controllo del territorio necessario al proprio sostentamento (*resp.* 2, 373d-e): perciò (come esclama Socrate) «non è forse questione della massima importanza compiere bene le opere della guerra?» (2, 374d). Proprio per questo motivo, è appunto con la esposizione dell'educazione dei *phýlakes*, i guerrieri custodi della comunità, che inizia la descrizione della città ideale; in essa il ruolo dei *phýlakes* è centrale, tanto che sostanzialmente la *Repubblica* di Platone si occupa solo di essi (il comunismo dei beni, la condivisione delle donne riguardano solo costoro, non contadini ed artigiani) ed è infine fra i *phýlakes* che sono trascelti i filosofi-reggitori che costituiscono la più alta delle tre classi previste da Platone (2, 375e; 1, 428d)<sup>78</sup>.

Si potrebbe, ancora, ricordare che la cultura greca è una cultura intrinsecamente agonale (v'è appena il bisogno di menzionare il Burchardt), e che la tradizione narrativa greca nasce e si sviluppa come narrazione di una guerra: come osserva Havelock, una delle leggi del *mythos* tramandato oralmente, e quindi dell'epica, è che «the action has to take the form of confrontation between two or more parties. It is stories of confrontation and struggle which are most seductive to the memory and which give most pleasure in recall. War is a subject preferred to peace [...] The tale best remembered is a tale of a duel»<sup>79</sup>. Platone è l'ultimo erede di tale tradizione che vede nel 'duello' (il duello di due comunità è la guerra) la forma *par excellence* di narrazione.

L'idea del duello come tipico schema di narrazione veniva, d'altra parte, a sposarsi perfettamente con un altro elemento connaturato al modo greco (e poi romano) di valutare la vita di una entità statale. Proprio per la pervasività della situazione di guerra nella vita statale, nel pensiero antico è proprio la vittoria in guerra, o comunque la capacità di resistere alle aggressioni il metro di giudizio di una *politeía*.

---

<sup>78</sup> Sulla centralità della guerra nella vita statale antica vd. FINLEY, *La guerre et l'Empire*, pp. 85 sgg. Con la centralità attribuita al problema della guerra esterna nelle costituzioni, tuttavia, Platone polemizzerà nelle più tarde *Leggi* (1, 625c-629a).

<sup>79</sup> Così HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice*, p. 89. A questo fatto si connette che gli attori della narrazione devono essere, a livello militare, generali e comandanti, mentre nella vita civile si tratta di re e regine, principi e principesse: le imprese di guerra, fra due comunità, sono meglio descritte «in terms of leadership, as readers of *War and Peace* are well aware» (p. 92). Anche nel racconto di Atlantide tutto si assomma nelle scelte dei re: ma c'è per questo una precisa motivazione ideale (vd. cap. IV, § 4.2).

E' una prospettiva che prima di Platone troviamo espressa, ad es., in Erodoto<sup>80</sup> e ancor più nettamente in Tucidide, quando Pericle (2, 36, 4), nell'*Epitafio*, parla della *politeía* di Atene appunto perché intende mostrare μεθ' ὅσας πολιτείας Atene sia giunta alla sua attuale grandezza<sup>81</sup>. Negli stessi anni di Platone, Senofonte si porrà il problema di giusticare la potenza di Sparta, e troverà la risposta proprio nella sua *politeía* (vd. Xen. *Lac. resp.*, 1, 1: «Ecco, riflettendo sul fatto che Sparta, benché sia fra le città più povere di popolazione, si è rivelata quella più potente [δυνατωτάτη] e ammirata in Grecia, mi chiesi con meraviglia in che modo mai [ὅτω ποτὲ τρόπῳ] questo fosse avvenuto»); il legame fra potenza militare e *politeía*, anzi, fra potenza militare e formazione del governante (il che vale anche per il *logos Atlantikos*: vd. cap. VII), è centrale anche nella *Ciropedia* (vd. *infra* cap. VII, § 4).

In età successiva a Platone, Polibio darà la più chiara espressione di questa visione che è stata efficacemente definita «polemologica», allorché dichiarerà che la redazione delle *Storie* risponde al «desiderio di sapere come e sotto quale forma di governo» i Romani abbiano conquistato il mondo (1, 1, 5, ripreso in 6, 2, 3; cfr. 3, 2, 6)<sup>82</sup>. Ovviamente, in tale prospettiva, l'occasione migliore per giudicare della bontà di una costituzione è quando esso si trova ad affrontare un nemico molto più potente, o comunque una situazione di netta inferiorità, dovuta anche ai rovesci (*metabolaí*) della sorte (6, 2, 6-7; 6, 3, 1): così non è un caso se Polibio pone l'analisi della costituzione romana subito dopo la narrazione della disfatta di Canne. in modo perfettamente analogo a come Platone dà sostanza narrativa alla sua *politeía* ideale nel momento in cui questa deve affrontare l'attacco apparentemente irresistibile sferrato dai potentissimi Atlantidi.

Nella 'prospettiva polemologica' di Platone, per il quale, se la *politeía* ideale fosse posta in essere, «ogni cosa, per lo Stato, andrebbe al meglio», in particolare proprio nell'ambito militare, in cui gli eserciti diverrebbero «imbattibili» (*resp.* 5, 471 c-d).

Assicurata la concordia interna, la vittoria contro eventuali aggressori esterni costituisce dunque la prova decisiva della validità di un regime politico, ed è per questo che vedere la *politeía* ideale in azione come auspica Socrate all'inizio del *Timeo* significa appunto, soprattutto, vederla impegnata in una (vittoriosa) guerra

<sup>80</sup> Hdt. 3, 82; 5, 66, 1 e 78; si veda anche 1, 66, 1.

<sup>81</sup> Per quanto riguarda il nesso costituzione-potenza in Thuc. 2, 36, 4 e un suo possibile parallelo in [Xen.] *Ath. resp.* 1, 2, sia permesso citare, di chi scrive, *Pericle e il Vecchio Oligarca su democrazia e talassocrazia*, pp. 35 ss.

<sup>82</sup> Vd. MUSTI, *Polibio*, p. 610: in Polibio «il discorso sulle costituzioni è fondamentalmente orientato sull'esito militare» e «la validità dei regimi politici è da Polibio verificata sul piano dei rapporti interstatali, e più specificamente nel momento del conflitto [...]. Questa prospettiva militare ("polemologica" o addirittura "polemocratica"), questa prospettiva "esterna", in definitiva, alla costituzione stessa, segna l'analisi delle costituzioni politiche [...] condotta attraverso il libro VI». Diversamente da Platone, che non considera positivamente l'espansione territoriale senza limiti e considera accettabile solo la guerra difensiva, per Polibio in generale un metro di giudizio di una costituzione sono *ta pragmata* cioè la potenza statale (vd. 6, 50, 1 e 5; allo stesso modo, già in 1, 2, 5-7, la superiorità della storia di Roma come oggetto di studio è misurata sulla base dell'estensione spaziale e temporale del dominio esercitato, anche se nato da guerre di conquista).

(sostanzialmente guerra di difesa, in quanto guerra giusta per eccellenza, e poi perché il predominio dei filosofi, l'elemento razionale, nello Stato, assicura il controllo sugli istinti di concupiscenza delle masse, impedendo le guerre di mera conquista e rapina: *resp.* 4,441c-444e; cfr. 9,591c-e). A questo punto, comprendiamo anche uno dei principi che devono guidare Platone nella sua costruzione 'utopica':

tanto più meravigliosamente potente apparirà Atlantide nel corso del racconto di Crizia, tanto più meravigliosa apparirà la vittoria su Atlantide ottenuta da questa Atene, immersa in un lontano passato ma eguale alla *politeía* utopica proposta da Platone (è quanto vedremo meglio nel cap.III).

***Perché una guerra contro barbari.*** Merita un cenno, infine, la circostanza che la guerra vinta dall'Atene primigenia sia combattuta contro non-Greci, contro 'barbari'. Ciò risponde al fatto che appunto solo quella dei Greci contro i barbari può essere detta a ragione 'guerra' (e la *politeía* platonica «sarà una città greca», anzi, «deve esserlo!»: *resp.* 5, 470e): poiché «la razza greca è parente ed affine a sé stessa»

«quando i Greci combattono contro i barbari e i barbari contro i Greci, diremo che essi si combattono e sono nemici per natura, e che questa inimicizia va chiamata 'guerra'; quando invece sono Greci contro Greci a compiere una cosa del genere, diremo che essi sono amici per natura, [...] e a questa inimicizia va dato il nome di 'discordia civile' » (V470c-d).

I Greci si comporteranno verso gli altri Greci come «correttori, non nemici» (V 471a). Fra l'altro, il fatto che i nemici dell'Atene utopica fossero 'barbari', anzi, che essi fossero un popolo 'barbaro' proveniente da una terra del tutto ignota (e scomparsa) costituiva per Platone una necessità narrativa, in quanto risponde mirabilmente ad una delle necessità basilari di quel genere utopico cui il racconto di Atlantide – lo abbiamo visto – appartiene (quale ne sia il nucleo 'storico', se esso esiste): quella della dislocazione utopica (vd. cap. II, § 2).

#### **2.4. Il significato della *fabula* platonica: il racconto di Atlantide come 'nobile menzogna'<sup>83</sup>**

Il racconto di Atlantide è dunque una 'mera' creazione platonica. Ma Platone ha, dal suo proprio punto di vista, composto un 'falso'? Dobbiamo dire di no,

---

<sup>83</sup> Sul concetto di 'nobile menzogna' nella *Repubblica* di Platone, si veda J. HESK, *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge 2000, pp. 151-162 e relativa bibliografia (in particolare C. GILL, *Plato on Falsehood - Not Fiction*, in C. Gill & T.P. Wiseman, eds., *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter 1993, pp. 38-87).



almeno 'no' nel senso di Platone. Non sempre mentire è un male; anzi, può essere una doverosa necessità (*resp.* 1, 331c); soprattutto, non ogni menzogna è una 'vera' menzogna. Si legga, avendo presente il 'mito di Atlantide', quanto afferma Platone nella *Repubblica* (2, 382c-d):

«in questo [...] consiste il vero inganno, ossia nell'ignoranza che alberga nell'anima di chi si lascia fuorviare. In effetti la falsità che affiora nelle parole non è che un'immagine di quella che l'anima subisce, un'immagine succedanea e posteriore, e non la falsità nella sua assolutezza. [...]. Che dire della bugia quando essa trova posto solo nelle parole? Non può darsi che talora sia utile e che non meriti d'essere odiata? Potrebbe essere addirittura un rimedio salutare, capace di evitare danni [...]. E così, in quei miti di cui ora trattiamo, dato che non ci è concesso di sapere come andarono veramente le cose nell'antichità, *se ricalcassimo la finzione il più possibile sulla verità* [!], non faremmo in tal modo qualcosa di utile?» (traduz. R. Radice).

Esiste dunque una nobile menzogna che, muovendo attorno al verisimile, giova a chi la ascolta: tale è anche il racconto mitologico, del tutto inventato, che Socrate immagina si debba ammansire ai Custodi per inculcare in loro una retta condotta (*resp.* 3, 414d-415d; cfr. *leg.* 2, 663e-664a). Tale è anche, crediamo, il mito di Atlantide: prima di procedere oltre con la nostra analisi della struttura e della logica del romanzo platonico, converrà riflettere sul senso generale della costruzione platonica.

Atlantide non è, lo si è visto, l'utopia di Platone: se ora l'immaginario moderno fa degli Atlantidi i depositari di un'antica saggezza, per Platone, al contrario, gli Atlantidi «are engineers but not scientists and certainly not sages»<sup>84</sup>. Se l'uomo moderno, da Bacone in poi, vede anacronisticamente, nella descrizione da parte di Platone delle grandi opere che plasmano la geografia di Atlantide il trionfo dell'*homo faber*, in realtà, ad occhi greci (agli occhi di Platone stesso), esse sono segno di una dinastia che rivolge ogni attenzione esclusivamente all'accumulo di ricchezze materiali, che si preoccupa della potenza materiale ma non di quella formazione morale e intellettuale che sola garantisce il successo (vd. cap. VII)<sup>85</sup>. E'

---

<sup>84</sup> JORDAN, *The Atlantis Syndrome*, cit., p. 49.

<sup>85</sup> In questo continuo intervento sull'ambiente naturale, peraltro, si manifesta la consueta *hybris* che si accompagna a chi detiene un potere senza limiti: atto di *hybris*, di tracotanza, sono i grandi lavori tesi a modificare, con la loro più che umana imponenza, la stessa geografia di Atlantide rendendo mare i passaggi di terra e terra (con i ponti) il mare (*Crizia*) Analogamente, atto di *hybris* sono il ponte di barche sull'Ellesponto e il taglio dell'istmo della Pallene cui ricorre il persiano Serse (sovrano di un grande impero continentale) nella sua invasione della Grecia (Erodoto 7, 33-37,1; 7, 54; 8, 109; 7, 22, 3) Emblematicamente, quando gli Cnidii, decisi a tagliare l'istmo che li collega alla costa dell'Asia Minore per fare della loro città un'isola (secondo la stessa visione paradigmatica dell'insularità come garanzia di difesa), consultano preventivamente la Pizia, essa risponde loro (Erodoto 1, 174, 5): «Non fortificate e non scavate l'istmo, perché Zeus l'avrebbe fatto isola se avesse voluto»; sul passo CECCARELLI, *De la Sardaigne à Naxos*, cit., pp. 43-4. PER DESCLOS,

il trionfo del materialismo! Ed ovviamente, con l'eccesso si manifesta anche la *hybris*: nei grandi lavori privi di misura con cui viene modificata la geografia naturale dell'isola, in una perpetua volontà d'imporre il proprio segno sul territorio (vd. quanto osservato *infra*, cap. III, 3.5 e IV, § 4.6. *sub fine*). Ma ancora espressione di *hybris* è la vocazione al dominio senza limiti propria dei re di Atlantide, i quali, con lo spegnersi dell'elemento divino che è in loro in quanto discendenti di Poseidone, divengono «pieni di *ingiusta* bramosia e potenza» (*Criti.* 121b6-7): ne è segno estremo l'invasione delle terre 'al di qua delle colonne d'Ercole', con cui, insaziabili di dominio (già infatti dominano su «molte altre isole» dell'Oceano e sulle regioni entro le Colonne fino alla Tirrenia in Europa e ai confini d'Egitto in Africa: 25a7-b2) essi violano il «sorteggio di giustizia» (*Criti.* 109b) che ha ripartito fra gli dei e le diverse stirpi umane la superficie terrestre. La loro colpa, insomma, è la stessa dei sovrani persiani che, dall'Asia, muovono all'attacco dell'Europa: come osserva Erodoto (8, 109, 3), gli dei non permettono che uno stesso uomo domini Asia ed Europa<sup>86</sup>.

La sconfitta e la distruzione finale di Atlantide nel momento in cui questa cede ad una ingiusta avidità senza limiti, sono, potremmo dire, esiti scontati ad occhi greci, garantiti dagli dei stessi: così è per Serse, sconfitto prima ancora che dai Greci, dagli dei e dagli eroi (Temistocle, in Erodoto 8, 109, 3), punito tanto per aver aspirato ad un dominio senza confini, quanto per aver piegato ai propri fini di conquista gli elementi naturali, sì da «aver sferzato il mare e averlo ridotto in ceppi» (Hdt., *ibidem*; cfr. Aesch., *Pers*, 745 ss.). Allo stesso modo, nel racconto platonico, è Zeus, quando la stirpe degli Atlantidi «degenera verso uno stato miserevole», che interviene a punirli (egli riunisce a concilio gli dei (*Crizia* 121b: ma poco dopo il *Crizia* s'interrompe). La catastrofe finale (anche se non costituisce propriamente la punizione minacciata da Zeus)<sup>87</sup> può essere interpretata come

---

*L'Atlantide: une île comme un corps*, p. 144, la colpa è quella di mettere in collegamento la testa con la sfera esterna, gettando dei ponti sui cerchi d'acqua e aprendo dei passaggi nelle cinte di terra (*Criti.* 115c-116b; per Desclos, *ibid.*, vale il parallelo con Atene storica, che con le Lunghe Mura aveva collegato il centro urbano ai suoi porti del Pireo). Tale esegesi va però sfumata: si può dire certo che i grandi lavori compiuti dai re atlantidei possono ben apparire, ad un Greco, espressione di *hybris*, ma non si può parlare tout court di 'colpa'. In realtà Platone non si riferisce alla violazione di un qualche interdetto religioso, e la descrizione di Platone è tutta condotta sul piano della sottolineatura dei vantaggi materiali dei lavori compiuti; l'errore dei re atlantidei è fermarsi solo a quel piano, affidandosi alla *dynamis* e trascurando la loro *paideía*. Vd. la discussione *infra* cap. III, 3.3.2.

<sup>86</sup> DESCLOS, *L'Atlantide: une île comme un corps*, cit., p. 143.

<sup>87</sup> Infatti, nel *Crizia*, la punizione divina decisa da Zeus non sembra esiziale per gli Atlantidi: Zeus decide di punirli «perché riacquistassero equilibrio e saggezza» (*Criti* 121c), non per distruggerli: la punizione consiste proprio nella decisione di invadere il resto del mondo, con la conseguente sconfitta ad opera di Atene; il cataclisma finale risponde ad una diversa logica, esclusivamente (o quasi!: vd. S. Casey Fredericks, *Plato's Atlantis: A Mythologist Looks at Myth*, pp. 87 ss., 92 ss.) narratologica: vd. cap. II, § 1.4.

l'ultimo, inesorabile epilogo, di questa parabola: già Esiodo<sup>88</sup> (*op.* 246-7) aveva affermato che, per punire una città ingiusta, Zeus stesso interviene ed

«annienta loro un possente esercito, oppure [...] ne distrugge le mura e le navi sul mare»,

delineando un quadro – annientamento dell'esercito, distruzioni per terra (le mura sono distrutte da un terremoto?), distruzioni per mare (le navi sono affondate da un maremoto), che sembra anticipare, in piccolo, il quadro del cataclisma descritto da Platone nel *Timeo* (25c-d): «dopo che vi furono terribili terremoti e alluvioni, tutto il vostro [di Atene] esercito sprofondò insieme nella terra e similmente l'isola di Atlantide sprofondò e scomparve nel mare». La storia narrata da Crizia è insomma sì «assolutamente vera», come egli vuole, ma in un senso perfino superiore ad una mera verità fenomenica e contingente<sup>89</sup>.

Tuttavia la verità profonda celata dietro la nobile menzogna del mito platonico non è soltanto quella, di carattere sostanzialmente etico, che una città piccola e modesta ma giusta trionfa dunque su un potente e ricco ma ingiusto ed avido aggressore, così come la debole e povera Grecia aveva trionfato sul possente aggressore persiano (una verità, in fondo, abbastanza tradizionale, che non avrebbe giustificato tanto sforzo per essere illustrata: cfr. Aesch., *Pers.* 232 ss. e 823 ss.). In realtà, il nucleo del mito di Atlantide, posto a coronamento del grande progetto politico offerto nella *Repubblica*, è la vicenda di due distinte comunità politiche, fondate su diversi principi, e del loro inevitabile scontro, in cui si svela il *vero* destino che attende lo Stato a seconda della sua costituzione<sup>90</sup>. Insomma: un grande *mythos* didattico posto a coronamento del lungo dialogo della *Repubblica*<sup>91</sup>. Nel capitolo conclusivo di questa dissertazione (cap. VII), vedremo più da vicino l'insegnamento contenuto nel 'romanzo' platonico; per ora, basti un accenno sommario, necessario ad illuminare l'analisi della geografia atlantidea che condurremo, nei capp. III, IV, e V.

Ricchissimi e potentissimi, i re di Atlantide (una sorta di regno federale con un *primus inter pares*: *Criti.* 114a e 119c)<sup>92</sup> godono di un potere che però ha in realtà caratteristiche tiranniche e non regali, in quanto ogni re, almeno all'interno

---

<sup>88</sup> Sui rapporti fra Platone ed Esiodo vd. SOLMEN, *Hesiodic Motifs in Plato*.

<sup>89</sup> Cfr. Gill, *The Genre of the Atlantis Story*, cit., p. 299: "It is also possible that Platon intended eventually to make plain that his story was 'true' in a sense ironically divergent from Critias".

<sup>90</sup> Come ha osservato PRADEAU, *L'Atlantide de Platon, l'utopie vraie*, il mito di Atlantide è una forma di indagine politica più che un'utopia; la verità della creazione platonica è una verità per quanto riguarda la costituzione politica (pp. 90-1).

<sup>91</sup> Sul mito di Atlantide come 'mito didattico' vd. CERRI, *Dalla dialettica all'epos: Platone, Repubblica X, Timeo, Crizia*, pp. 115-145.

<sup>92</sup> Analisi più serrata della situazione istituzionale dei re atlantidei nel cap. VII, § 1.1. e 3.1.

del proprio regno, non solo puniva e metteva a morte «chiunque volesse»<sup>93</sup> (*Criti.* 119c4-5: la licenza e la facilità nel ricorrere alla condanna a morte è tratto proprio dei tiranni: cfr. Plat., *resp.* 8, 567a-c)<sup>94</sup> ma anche «comandava sugli uomini e – specifica non a caso Platone - sulla maggior parte delle leggi» (*Crizia* 119c3-4)<sup>95</sup>: nella teoria politica classica è infatti proprio il rispetto delle leggi preesistenti il discrimine fra monarchia (governo legittimo di un unico individuo) e tirannide, giacché “i re governano *secondo la legge* e su sudditi ben disposti, i tiranni su sudditi maldisposti” (*Arist. pol.* 3, 1285a27). E’ un segno di tirannide infine, anche la presenza – a prima vista del tutto neutra - di alloggiamenti per le guardie del corpo (*Criti.* 117c-d): proprio Platone definisce la richiesta che vengano assegnate delle guardie del corpo «l’ormai celebre richiesta di tutti i tiranni» (*resp.* 8, 566b)<sup>96</sup>. Dotati di un potere che, nella tradizionale visione greca ed in particolare ateniese, conduce inevitabilmente – come per il Serse erodoteo ed eschileo - alla bramosia di dominio e alla *hybris* (cfr. *resp.* 9, 574d ss.)<sup>97</sup> e da qui alla rovina (cfr. ad es. *leg.* 3, 690d ss. per i re mitici di Argo e Messene; 694d ss., per i re di Persia), tuttavia i re di Atlantide si mantengono incorrotti, ma solo *perché e finché* permane in loro una scintilla della loro origine divina (vedremo tale questione più da vicino nel cap. VII)<sup>98</sup>:

<sup>93</sup> Non casualmente, il verbo usato non è βούλομαι, che indica “volere per effetto di decisione meditata” ma ἐθέλω, “volere per brama o compiacenza”.

<sup>94</sup> Non a caso Aristotele (*pol.* 3, 1285a 4 ss.) indica fra le principali caratteristiche della monarchia a Sparta, classificabile fra «i regni conformi alla legge», il fatto che «il re non ha l’autorità di condannare a morte, se non nei casi di viltà, come gli antichi nelle spedizioni militari»; vd. pure quanto osservato nel cap. VII nella nota a proposito della monarchia siracusana proposta da Platone.

<sup>95</sup> Restano escluse dal loro arbitrio solo le leggi, volute da Poseidone, che regolano la spartizione del potere fra loro e i loro reciproci rapporti, leggi incise su una stele di oricalco (*Crizia* 119c-d): ma si tratta, a ben vedere, non di vere leggi, giacché non concernono la comunità civica nel suo complesso, bensì solo il ‘clan’.

<sup>96</sup> Per VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, cit., p.18 «è difficile definire il regime politico dell’Atlantide, sorta di monarchia decimale, controllata da un misterioso giuramento». Tuttavia, il potere dei re di Atlantide è esercitato senza il vincolo di alcuna legge nei confronti dei sudditi («ciascuno dei dieci re esercitava il comando, nella propria regione, entro la propria città, sugli uomini e sulla maggior parte delle leggi, punendo e mettendo a morte chiunque volesse»: *Criti.* 119c2-4; il passo viene inspiegabilmente trascurato nel commento di Nesselrath, *op. cit.*, p. 394): le uniche leggi alle quali essi si sottomettono sono quelle che regolano i rapporti reciproci fra i re. Il potere monarchico esercitato senza il vincolo delle leggi è il potere proprio di un *tyrannos*, ben distinto da quello di un *basileus* (vd. Plat. *Polit.* 291e, ove la *anomia* distingue la *tyrannis* dalla *basilike monarchia*). NESSELRATH, *Kritias*, p. 283 ad 114d5 richiama il parallelo con la «patriarchalische Familienherrschaft» di cui si parla in *Leg.* 680b1-c1 che costituisce la forma più primitiva di organizzazione politica: le uniche leggi esistenti, tramandate oralmente (680a), sono quelle interne ad ogni singolo gruppo familiare (681b-d).

<sup>97</sup> Per la figura del tiranno come si viene a costituire nell’Atene del V sec. a.C., basti rimandare a D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977.

<sup>98</sup> *Criti.* 113d-114c: Poseidone si unisce con Clito, figlia di una coppia di autoctoni («nati dalla terra»); da Poseidone e Clito nascono cinque coppie di figli maschi, capostipiti dei dieci re che governano l’isola sotto la guida della dinastia del primogenito Atlante.

«quando però il carattere umano ebbe in loro il sopravvento [...], allora, non più in grado di sostenere il loro stesso benessere, si diedero a comportamenti ignobili. Così, a chi avesse saputo ben vedere, sarebbero parsi miseri uomini...» (*Criti* 121b; cfr. *resp.* 9, 580c sulla somma infelicità del tiranno).

In assenza di una *politeía* come quella platonica che regga e guidi la vita della comunità, evoluta sul piano tecnico e materiale ma ferma, dal punto di vista dell'organizzazione politica, al dispotismo di tipo orientale, i re di Atlantide (e con loro l'intero regno)<sup>99</sup> crollano sotto il peso della loro stessa potenza e ricchezza (la metafora potere=peso ricorre esplicita in *Crizia* 121a-b): a vincerla è la debole e semplice Atene primitiva, forte però di una perfetta organizzazione statale, grazie alla quale ogni esercito potrebbe essere irresistibile (cfr. *resp.* 5, 471d); così, la costituzione ideale sconfigge quella che è la peggiore costituzione possibile, quasi una non-*politeía* (cfr. *resp.* 8, 554c: la tirannide «può essere considerata la quarta ed estrema malattia dello Stato»).

Non basta dunque – ci dice Platone - avere a disposizione un'isola grande come un continente e ricca di ogni bene per vivere nella vera utopia, giacché (*fabula docet!*) è l'organizzazione politica che fa la differenza. Si potrebbe insomma dire, con una lieve concessione al lessico attualmente in uso, che col mito della guerra di Atlantide, Platone sancisce il primato della politica. Il che, dopo tutto, per un autore come Platone, per pagine scritte fra la *Repubblica* e le *Leggi*, è proprio il minimo che ci si poteva aspettare.

---

<sup>99</sup> Giacché le sorti di uno Stato sono legate alla moralità dei suoi capi, specie quando costoro detengono un potere assoluto: così è per i Persiani (*Leggi* 3, 695e-696c). Cfr. cap. VII. *passim*.

# Capitolo II

## COME NON FARSI SMENTIRE E COME FARSI CREDERE

«Colui che crede a cose del genere si serva pure  
di quello che raccontano gli Egiziani;  
da parte mia, però, è alla base di tutta la mia storia  
che io trascrivo le cose udite così come  
vengono raccontate da ciascuno»  
Erodoto, *Le Storie*, 2, 123, 1<sup>100</sup>

### I. Come non farsi smentire.

#### 1.1. La dislocazione utopica

Il «racconto della guerra fra Atlantide e Atene» è dunque – come abbiamo visto nelle pagine precedenti – un vero e proprio romanzo utopico. E', cioè, un racconto che, nel mettere in scena la 'città ideale', non si presenta come pura e semplice *fiction* dimostrativa, ma che, per bocca del suo narratore si pretende 'storico', dichiara cioè di essere esposizione di fatti realmente avvenuti (come dice Crizia, egli si accinge a narrare un «racconto *atopos*, ma assolutamente vero»). Prima di venire a descrivere da vicino i protagonisti del suo romanzo (la città ideale realizzatasi nell'Atene primigenia e la sua degna avversaria, Atlantide), Platone aveva in primo luogo la necessità di conferire attendibilità alla propria narrazione: è il problema di ogni narratore di utopie, risolto in modi vari ma strutturalmente analoghi (che illuminano per converso la struttura e la logica della costruzione platonica). In realtà, per ogni narratore di 'utopia', il problema della 'attendibilità' si articola a propria volta in tre distinti problemi, che sono però fra loro intrecciati: 1) rendere non falsificabile il racconto utopico e quindi porsi al riparo da ogni possibile smentita; 2) giustificare il fatto che la conoscenza del luogo o dell'evento

---

<sup>100</sup> Sulle mirabolanti imprese del re Rampsinito.

utopico si sia potuto preservare e sia giunta fino all'autore; 3) di fronte alla circostanza che solo l'autore del racconto utopico conosca l'esistenza del non-luogo o del non-evento utopico, giustificare il fatto che solo l'autore stesso e nessun altro autore, precedente o contemporaneo, ne sia venuto a conoscenza. Si tratta, insomma, di non farsi smentire e nello stesso tempo di farsi credere, giustificando, per così dire, il fatto di sapere ciò che non si dovrebbe sapere (in quanto mai esistito e/o non esistente).

Come vedremo, nel testo del *Timeo-Crizia* grande attenzione è data alle modalità di conservazione e trasmissione del *logos*: il presente capitolo è dedicato appunto a mostrare i meccanismi con i quali Platone ottiene i tre obiettivi sopra indicati, nonché la scelta di Crizia come narratore del *logos* stesso. Seguendo a conti fatti la stessa struttura del romanzo platonico, solo una volta esaminata la cornice di credibilità della narrazione, verremo poi ad occuparci di come e in base a quale logica il filosofo costruisce il suo non-luogo.

Il primo e più evidente meccanismo che viene messo in atto dal *logos Atlantikos* per evidere la 'falsificabilità' è quello tipico di ogni utopia: la dislocazione, la collocazione in un 'altrove', spaziale e/o temporale. Se la topografia costituisce il necessario supporto della descrizione utopica in quanto essa, nella sua natura di progetto politico, non può certo prescindere da una qualche concreta collocazione spaziale<sup>101</sup>, è però vero che l'autore di utopie, che voglia presentare *kinounta*, in azione, ovvero, come effettivamente esistente e non come mera ipotesi, ciò che tale non è, per sottrarsi a ogni verifica, non può che proiettare la propria narrazione in un altrove spaziale al di fuori del raggio delle conoscenze geografiche del proprio tempo, oppure (o anche) in un altrove temporale anch'esso ignoto, tanto in un passato di cui si sia perduta memoria quanto, come avviene nella più parte dei casi (specie se l'utopia si presenta quale esposizione di un progetto o di una previsione per l'avvenire), in un più o meno prossimo futuro (quale tempo è più ignoto, infatti, che il tempo futuro?). D'altro canto, la dislocazione assolve anche ad una funzione, per così dire, simbolica: l'altrove non è meramente una questione di spazio e tempo, ma finisce per essere cifra della realtà 'altra' che l'autore dell'utopia vuole descrivere; esso è «le déplacement nécessaire a l'émergence de l'altérité»<sup>102</sup>. Appunto, la dis-locazione, in un altrove spaziale o temporale (o entrambi) ignoti è, a ben vedere, la soluzione adottata dagli autori di utopie in età moderna (ed 'utopia' è appunto, etimologicamente, il 'non-luogo'). Un altrove geografico è quello delle utopie di Moro e di Bacone, ai primordi

---

<sup>101</sup> RACAULT, *Géographie et topographie de l'espace insulaire dans l'utopie narrative classique*: la topografia ha una chiara funzione "vraisemblante" (p. 249). E' interessante notare il ruolo centrale della descrizione geografica e soprattutto topografica nel racconto platonico (vd. il *Crizia* 110d ss.; 113d ss.), sia per quanto concerne la vera utopia (Atene) sia l'anti-utopia (Atlantide).

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 247.

dell'età moderna, quando le grandi scoperte geografiche della fine del XV sec. avevano dilatato enormemente la percezione del mondo nella cultura europea rispetto alla terra ben delimitata della concezione medievale, mostrando la possibilità stessa di un altrove geografico negato da coloro che erano legati alla visione tradizionale; proprio il permanere di vuoti e *hic sunt leones* che solo altri tre secoli di spedizioni progressivamente colmeranno (la 'scoperta' dell'Australia è del XVII sec.<sup>103</sup>, le spedizioni che sveleranno la geografia interna del continente africano hanno luogo nel XIX sec., e solo ai primi del '900 saranno raggiunti i Poli), permetterà a lungo di collocare le utopie in un comodo altrove 'non ancora scoperto'.

Con la totale conoscenza del globo terrestre e l'annullamento delle distanze dovuto ai mezzi di trasporto e di comunicazione, l'altrove spaziale perderà letteralmente senso<sup>104</sup>, salvo che nel caso di una ambientazione extra-terrestre in civiltà aliene, una via peraltro anch'essa praticata dagli autori di fantascienza più inclini alla riflessione sociologica ma che, per il fatto di dover necessariamente avere come protagonisti degli alieni, perde inevitabilmente in incisività e capacità di coinvolgimento. Contemporaneamente, da un lato la perdita delle fiducie positivistiche in un progresso senza fine e senza ombre, dall'altro, per conseguenza, l'addensarsi di timori sempre più seri sul futuro della società e delle civiltà umana, hanno condotto all'emergere di una narrativa non più utopica, ma distopica, rivolta cioè non a celebrare un mondo migliore (perfetto) mai esistito, ma a mettere in guardia da un futuro minaccioso: la dislocazione, da spaziale, si è fatta temporale, e tanto più ridotta ovviamente quanto più vicino appariva il pericolo paventato (1984 di G. Orwell, scritto nel 1948, è il caso classico).

---

<sup>103</sup> Cfr. RACAULT, *Géographie et topographie de l'espace insulaire dans l'utopie narrative classique*, pp. 250-1: nelle utopie elaborate fra '600 e '700, che poggiano sulla teoria dell'antictono (del resto, il mondo utopico non è appunto l'opposto del mondo reale), la collocazione australe è la più frequente. Tuttavia, essa scompare sul finire del '700, in seguito ai viaggi di esplorazione di Cook che completano e definiscono la conoscenza (almeno per quanto riguarda il profilo costiero) delle terre australi.

<sup>104</sup> Si veda ad esempio il racconto di H. G. WELLS, *Il paese dei ciechi*, in H. G. Wells, *Storie di fantasia e fantascienza*, traduzione di Renato Prinzhofer, Milano, Mursia 1966, che si apre con queste precise parole: «Nella parte più deserta e selvaggia delle Ande, ad oltre quattrocentocinquanta chilometri da Chimborazo, a centocinquanta dalle nevi del Cotopaxi, sta quella misteriosa valle montana che è il paese dei ciechi, completamente segregata dal mondo abitato» (sottolienatura nostra); infatti, una impressionante eruzione, con le scosse telluriche, provocò un'immensa frana, «chiudendo per sempre l'accesso del paese dei ciechi all'intraprendente piede dell'uomo»: per un autore che scrivesse agli inizi del '900 l'unica collocazione possibile per il paese dei ciechi restava quella di una valle sperduta (e quindi ignota); l'immensa frana assicura la necessaria dislocazione utopica. La vallata ha tratti paradisiaci ed utopici: poco oltre l'inizio si dice «c'era nella valle [...] tutto ciò che un uomo può desiderare di meglio: acqua dolce, pascoli, un clima uniforme, pendii di terra scura e fertile, con macchioni di un arbusto che produceva un ottimo frutto [...]. Non pioveva né nevicava nella vallata; ma le copiose sorgenti fornivano ricchi pascoli erbosi, che l'irrigazione poteva estendere a tutta l'area della valle [...]. Le loro bestie vi si trovavano bene, e si moltiplicarono».



Considerato in questa prospettiva narratologica, il *logos* atlantico di Platone assolve ad entrambe le forme di dislocazioni (ognuna di per sé necessaria e sufficiente, ma non nel caso del racconto di Atlantide: vd. *infra*) che abbiamo ora tratteggiato: quella spaziale e quella temporale. Platone – per motivazioni che abbiamo già accennato nel capitolo precedente – aveva bisogno di contrapporre, alla sua città ideale, una avversaria su misura, con caratteristiche confacenti (quale sia tale ‘misura’, quali siano tali caratteristiche, è quello che verrà illustrato nel capitolo successivo): la deve perciò creare *ex novo*, e nel far questo, non può che collocarla in aree e in tempi dove nessuno possa mai verificare la sua (in-)esistenza.

### 1.2.1. La dislocazione spaziale nel racconto di Atlantide

L’*Atlantis*, lo dichiara il nome stesso, è la terra dell’Atlantico<sup>105</sup>: ancorché il suo dominio si estendesse «sopra tutta l’Europa e l’Asia» (*Tim.* 24e), esso partiva «dal di fuori [quasi come dire: da un ‘altrove’] nell’oceano [*pélagos*]<sup>106</sup> atlantico», giacché l’isola stessa sorgeva «di fronte a quell’imboccatura che voi chiamate [a parlare è un sacerdote egiziano al greco Solone]<sup>107</sup> colonne d’Eracle». Era qui, all’estremità occidentale del Mediterraneo, che la tradizione greca localizzò ben presto la figura di Atlante, il quale - ai «confini della terra» (*Hes. theog.* 518)<sup>108</sup> - sostiene la volta del cielo, assicurando così l’equilibrio cosmico: le colonne di Eracle sono in realtà le colonne sorrette da Atlante, «le colonne lunghissime che tengono divisi terra e cielo» (*Hom. Od.* 1, 53-4). E’ dunque oltre questa sorta di segnacoli cosmici posti «ai confini della terra» che si estende l’Oceano che da Atlante prende nome: spazio infinito, così diverso dal Mediterraneo – «il mare dove navigano i Greci», contrapposto come tale all’Atlantico da Erodoto (1, 202) – il «mare esterno», posto ‘i confini del mondo’, era quanto di più ‘altrove’ potesse concepire l’immaginario di un greco (come poi di un romano)<sup>109</sup> sul globo terrestre. Nell’abile costruzione platonica, comunque, la dislocazione di Atlantide in una regione del mondo ‘altra’ rispetto alla normale frequentazione greca è viepiù

<sup>105</sup> Erodoto 1, 202 ricorda «il mare oltre le Colonne detto *Atlantis*»: è la prima attestazione del nome ‘Atlantico’ dato all’Oceano, al «mare esterno»: la novità riflette le nuove concezioni geografiche di erodoto (vd. ROMM, *Dove finisce il mondo*, pp. 34-41). Sul nome dell’Oceano vd. ANTONELLI, *I Greci oltre Gibilterra*, pp. 178-88; per le ‘colonne di Eracle/Atlante’ vd. *ibidem*, pp. 65 e 89-96. Sulla concezione dell’Oceano nell’immaginario greco si consulterà utilmente anche ROMM. *Dove finisce il mondo*, pp. 20-30.

<sup>106</sup> Questo è il termine adottato volutamente da Platone per indicare l’Oceano Atlantico (vd. *Tim.* 24e-25a): *πέλαγος* (etimologicamente connesso con i latini *plaga* e *planus*), è il mare aperto, ‘disteso’, l’alto mare senza visibili confini terrestri.

<sup>107</sup> Vd. *infra* § 2.8.

<sup>108</sup> L’espressione «confini della terra», *πέρατα γᾶς*, ha in Esiodo, come in Omero, una chiara connotazione occidentale: vd. ARRIGHETTI, *Cosmologia mitica di Omero e di Esiodo*, pp. 176 ss. e 193 ss.

<sup>109</sup> Come un esempio fra tanti, si ricordi *Lucr. rer. nat.*, 5, 35-6, il quale cita «il lido d’Atlante e l’Oceano crudele / cui non giunge il Romano né il barbaro osa appressarsi».

rafforzata da una reale, *fisica*, inaccessibilità (non è così, ad es., per le utopie di Moro e Campanella): l’oceano oltre le colonne d’Ercole, ci informa Platone, al tempo di Atlantide, *era* «navigabile [πορεύσιμον]» (*Timeo* 24e: la notazione serve a giustificare di fronte a chi legge la circostanza che il dominio di un’isola posta oltre le colonne d’Eracle potesse estendersi anche al di qua di esse, su Europa ed Asia)<sup>110</sup>; *ora*, invece, e *an cora* adesso, «quel mare è impraticabile ed inesplorabile, poiché fa da ostacolo lo strato di fango, posto a minima profondità, che l’isola ha creato nel suo inabissarsi» (*Timeo* 25d2-3: καὶ νῦν ἄπορον καὶ ἀδιερεύνητον γέγονεν τοῦκῆι πέλαγος, πηλοῦ κάρτα βραχέος ἐμποδῶν ὄντος ἢ νῆσος ἰζομένη παρέσχετο), ad assicurare— è chiaro — la necessaria irraggiungibilità dell’utopia *anche nel presente* (e non è un caso che con queste parole si conclude il vero e proprio racconto sulla guerra fra Atlantide e Atene, compiuto da Crizia il Vecchio e a sua volta riprodotto da Crizia il Giovane: il racconto utopico si chiude con il suggello della sua dislocazione).

### **Intermezzo a 1.2. Piccoli espedienti per non farsi smentire e per farsi credere: Platone e il fango dell’Atlantico.**

Platone ricorda la non-navigabilità dell’Oceano dovuta al fango ancora in *Criti.* 108e8 (νῦν δὲ ... ἄπορον πηλὸν ... κωλυτὴν παρασχέιν). La fangosità dei bassi fondali dell’Atlantico non costituisce in realtà di una nozione diffusa nelle fonti a lui precedenti: Erodoto, ad es., quando parla della navigazione di Coleo di Samo fino a Tartesso, non cita nulla al riguardo (*Hdt.* 4, 152); quando poi ricorda il tentativo di esplorazione lungo le coste occidentali dell’Africa compiuto dal persiano Sataspe, lo storico ne attribuisce il fallimento alla lunghezza estenuante della navigazione (molti mesi: *Hdt.* 4, 43, 4), e sembra considerare la motivazione addotta da Sataspe (il fatto che la nave non riuscisse a proseguire oltre, ma si fosse arrestata, ἐνίσχεσθαι) una scusa per giustificare il suo ritorno (4, 43, 6) e quindi una notizia destituita di fondamento<sup>111</sup>; in ogni caso, non viene menzionata la presenza di ‘fango’ o di ‘bassi fondali’. Altre fonti preplatoniche ricordano sì la difficoltà di navigazione nell’Oceano e/o alle Colonne d’Ercole, ma per effetto delle forti correnti (vd. Scylax Car., *FGrHist* 709F8); Pindaro considera l’Atlantico, fuori delle Colonne d’Ercole come ἄβατον oppure οὐ πέρατον (*Ol.* 3, 44; *Nem.* 3, 35-45; 4, 111-112), ma senza accennare al fango (a meno che non vi si riferisca con le

<sup>110</sup> Vd. quanto osservato nel cap. III, § 3.4.

<sup>111</sup> Vd. il commento *ad loc.* di CORCELLA, in Corcella, Medaglia (a c. di), *Erodoto. Le Storie. Libro IV*, p. 267.

τεναγέων ροάς, le «correnti di bassi fondali» di *Nem.* 3, 44, che però potrebbero alludere ad una delle molte imprese di Eracle)<sup>112</sup>.

Se il 'fango' dell'Atlantico costituisce una invenzione *ex novo* da parte di Platone<sup>113</sup>, egli si è potuto ispirare a Hdt. 2, 102, 8, ove però è in questione il Mar Rosso: qui si afferma che, secondo i racconti dei sacerdoti egiziani, il faraone Sesostri, «muovendo per primo con grandi navi dal golfo Arabico, sottomise coloro che abitavano lungo il mare Eritreo finché giunse, navigando, in un mare non più navigabile per i fondali bassi [ὑπὸ βραχέων]» (trad. A. Fraschetti). La notizia è priva di ogni fondamento: secondo A. B. Lloyd, nel suo commento *ad loc.*, una tale spiegazione potrebbe essere «interpretata come una manifestazione di razionalismo greco volto a spiegare perché Sesostri tornò indietro»<sup>114</sup>; v'è anche chi (F. Colin, «ZPE» 82, 1990, pp. 287-98) ritiene che proprio questa notizia avrebbe fornito il pretesto con cui Sataspe avrebbe giustificato il suo fallimento nella navigazione in Atlantico. Sulla scorta del già citato passaggio di Hdt. 4, 43, 6 (ove appunto si parla dell'impossibilità di procedere sull'Atlantico), Platone potrebbe aver trovato utile applicare l'idea dei bassi fondali del Mar Rosso anche all'Oceano Atlantico. Prendendo spunto dalla tradizione sulle difficoltà della navigazione atlantica, Platone potrebbe aver spiegato tale non-navigabilità introducendone come spiegazione la gnagostià dovuta ai bassi fondali, il che a sua volta gli permetteva di fornire una prova, un *tekmerion*, dell'esistenza di un continente sommerso; un meccanismo analogo viene utilizzato con la descrizione dell'Atene primigenia, dove i dati della geologia presente sono utilizzati abilmente da Platone come 'prove' della veridicità della sua descrizione (vd. *infra* § 2.9).

Tuttavia, vi è da rilevare che e in Euripide, *Hipp.* 744-747, dove il mare oltre le Colonne è definito col termine λιμνη, atto ad indicare una distesa d'acqua stagnante (e quindi poco profonda). E' possibile quindi che non solo il dato della difficoltà della navigazione atlantica, ma anche la precisa notizia sulla fangosità dell'Atlantico sia una tradizione preesistente Platone (nata da resoconti deformati

---

<sup>112</sup> Si noti che Omero, del resto, considera navigabile il fiume Oceano (Hom. *Od.* 10, 508) ed Esiodo immagina un Eracleo giunto a Tirinto «dopo aver attraversato le correnti di Oceano», διαβάς πόρον Ὀκεανῶτο (*theog.* 292; quale sia il valore di *Okeanos* per Omero ed Esiodo non muta la questione). Sul passo esiodico vd. DEBIASI, *Esiodo e l'occidente*, p. 129 n. 125 e ARRIGHETTI, *Cosmologia mitica di Omero ed Esiodo*, pp. 183-185.

<sup>113</sup> Nel *Fedone* (110a6) Platone afferma che in generale «nel mare vi sono rocce e arene e immense distese di melme e pantani in tutti quei luoghi in cui vi sia anche la terra»: il 'fango' dovuto all'inabissamento di Atlantide costituisce un caso particolare di questa affermazione generale, che si lega ad un giudizio metafisico sul mondo terreno come imperfetto e confuso rispetto alla fascia dell'etere, più pura e limpida (109c ss.): «difficilmente si possono ignorare le implicazioni metafisiche di questa 'melma'», che permette di accostare la geografia mitica del *Fedone* al mito della Caverna (così ROMM, *Dove finisce il mondo*, p. 140 s.). La fangosità dell'Atlantico sembrerebbe allora un corollario di una generale visione del mondo propria di Platone, e quindi una sua invenzione.

<sup>114</sup> LLOYD (a c. di), *Erodoto. Le Storie. Libro II. L'Egitto*, comm. *ad loc.*, p. 324.

di marinai, per esempio fenicio-punici, analoghi a quelli sul mar Rosso noti ad Erodoto: vd. Hdt. 2, 102, 8, citato *infra*): del resto l'impossibilità di navigare nell'Oceano atlantico è ricordata anche dall'allievo di Platone, Aristotele, che in *meteor.* 2, 354a19-23 cita esplicitamente il *pelós*, senza però menzionare affatto Atlantide: ciò lascerebbe pensare che Aristotele non attinga la notizia da Platone, ma da un'altra fonte<sup>115</sup>, inducendo quindi a ritenere che il dato della fangosità e dei bassi fondali dell'Atlantico costituisca una nozione tradizionale all'epoca di Platone; peraltro, il tono dello stesso Platone in *Tim.* 25d2-3 è quello di chi si riferisce a nozioni diffuse (le quali sono citate a sostegno delle proprie affermazioni). Esiste però un'unica fonte (ipoteticamente) precedente Platone che menziona esplicitamente la fangosità delle coste dell'Atlantico: si tratta dell'astronomo ateniese di V sec. a.C. Euctemone, citato però solo dal tardo Avieno nel suo *Ora maritima*, 364-369 (cfr. 47, 337, 350): secondo Euctemone – scrive Avieno – intorno alle isole che costituiscono le vere Colonne d'Ercole, «il mare, per una vasta estensione, ristagna a scarsa profondità e le imbarcazioni pesanti non sono in grado di raggiungere la riva a causa dei bassi fondali coperti da una densa fanghiglia. Ma se proprio qualcuno fosse colto dal desiderio di raggiungere il tempio, può far rotta sull'isola della Luna, depositando il carico della stiva: solo con lo scafo alleggerito potrà superare queste acque». Come è evidente, anche ammettendo che davvero Avieno attinga ad una testimonianza autentica di V sec. a.C., qui la fangosità dei bassi fondali si limita ad impedire la navigazione costiera: Platone avrebbe potuto ampliare la portata di una notizia ben delimitata, sempre allo scopo di creare un *tekmerion* dell'esistenza di Atlantide.

Se il *pelos* atlantico costituiva un dato 'tradizionale', allora merita di essere ulteriormente apprezzata l'abilità di Platone, che in tal modo inseriva accortamente nel suo racconto un 'fatto reale' (cioè considerato tale al suo tempo) e ne faceva un ulteriore puntello alla 'veridicità' della sua narrazione. Di certo la non-navigabilità dell'Oceano è tradizione ampiamente attestata nella successiva tradizione, anche d'età romana, ad esprimere la natura totalmente altra dello spazio atlantico (vd. *infra*, § 1.3); in *Suda* α 3240 i 'mari non navigabili' sono per definizione l'Atlantico e gli altri mari esterni ("Ἀπλωτα πελάγη· τὰ Ἀτλαντικά καὶ ἐσπέριος ὠκεανὸς καὶ ἑῷος. Ἀπλωτον γὰρ τὸ ἄπλευστον).

In realtà, se la navigazione di piccolo cabotaggio propria dell'antichità impediva sostanzialmente imprese oceaniche come quelle dell'età moderna che portarono alla scoperta dell'America, ciò non toglie che mercanti, fenicio-punici *in*

---

<sup>115</sup> Oppure bisogna pensare che Aristotele accetti la notizia sul 'fango atlantico', ma – convinto dell'inesistenza di Atlantide – non ne menzioni la spiegazione fornita da Platone?

*primis* ma anche greci, frequentassero agevolmente l'oltre-Gibilterra<sup>116</sup>, in particolare nell'ambito del frequentato emporio di Tartesso: Platone stesso doveva ben conoscere, da Erodoto (4, 152), la storia di quei Samii che, guidati dal mercante Kolaios alla volta dell'Egitto e «spinti lontano dal vento di levante», quindi verso Occidente,

«poiché il vento non cessava di soffiare, attraverso le Colonne d'Ercole giunsero a Tartesso, sotto la guida d'un dio. Questo emporio [si tratta della zona della foce del Guadalquivir] fino allora non era stato frequentato, sicché i Sami, tornando indietro, ricavarono dalle mercanzie i più grandi guadagni fra tutti i greci di cui abbiamo sicura conoscenza, dopo Sostrato figlio di Laodamante, di Egina».

Tutt'altro che inaccessibile, il mare oltre Gibilterra era oggetto non di ardimentose spedizioni, ma di concreti traffici affrontati per lucro, e questo ben tre secoli prima di quando scrive il filosofo ateniese; se Platone, implicitamente, può definire il *pélagos* atlantico un mare *fisicamente* chiuso alla navigazione (greca) secondo un *topos* che si trova attestato del resto anche in altri testi fino all'età romana<sup>117</sup>, è perché, al di là di ogni fatto concreto di umana frequentazione<sup>118</sup>, prevaleva potentemente il paradigma culturale per il quale il limite di Gibilterra appariva, nell'immaginario antico, come il limite *par excellence*: il vicino promontorio di *Finisterrae* ('fine della terra') ricorda fin nel nome questa concezione dell'Oceano come estremo limite del mondo, sintetizzata nel I sec. d.C. da Seneca il Vecchio con l'espressione *post omnia Oceanus, post Oceanum nihil*, «al di là di tutto l'Oceano, oltre l'Oceano il nulla» (*suasoriae* 1, 1). Ancora nel II sec. d.C., quando Luciano di Samosata vorrà dare avvio alla sua *Storia vera* (dichiarata 'vera' come è dichiarata 'vera' da Platone-Crizia la storia di Atlantide), muove a colpo sicuro oltre le Colonne d'Ercole, sapendo bene che i suoi lettori individuano nell'Oceano Atlantico il luogo paradigmatico di ogni 'altrove', di ogni terra d'utopia o solo fantastica<sup>119</sup>: «Un bel giorno dunque parto dalle colonne d'Ercole e, mollati gli ormeggi, col vento in poppa, punto in direzione dell'Oceano che sta a

---

<sup>116</sup> Sulle presenze dei Greci oltre Gibilterra, sia dal punto di vista archeologico e storico che da quello delle memorie mitiche e letterarie, si veda il ricco lavoro di ANTONELLI, *I Greci oltre Gibilterra*: sulle frequentazioni di tipo commerciale vd. in particolare i capp. I, III e IV; su «Platone, Atlantide e l'Occidente» vd. pp. 193-8.

<sup>117</sup> Vd. i testi presentati in BORCA, *Terra mari cincta. Insularità e cultura romana*, pp. 43-5.

<sup>118</sup> E' possibile che la presentazione dell'Atlantico come un mare un tempo navigabile ed ora non più conservi una qualche memoria della fase di 'chiusura' della regione oltre Gibilterra al commercio greco nella seconda metà del VI e nella prima metà del V sec. a.C., che venne ad interrompere la precedente espansione commerciale greca (specie focea) nell'area: vd. ANTONELLI, *I Greci oltre Gibilterra*, pp. 107 ss.

<sup>119</sup> Sull'Oceano e in generale sui confini del mondo come tipici luoghi per l'ambientazione di racconti più o meno fantastici, vd. ROMM, *Dove finisce il mondo*, pp. 191-236 (cap. V, «Geografia e finzione»).

occidente» (1, 5; trad. M. Matteuzzi). Giunto in Atlantico (da un punto di vista narrativo), Luciano è libero di «presentare bugie stravaganti in una forma credibile e verosimile» (1, 2; trad. cit.): ma superare le Colonne d'Ercole è per lui il primo passo necessario.

In questa prospettiva, l'Oceano atlantico si prestava perfettamente allo scopo di Platone di collocare Atlantide in un ignoto che fosse però – per i suoi destinatari – ben noto come tale: diversamente, ad Oriente l'ecumene continuava con grandi estensioni continentali sede di altre civiltà (qualunque fosse poi il grado effettivo di loro conoscenza da parte dei Greci); a Settentrione e a Meridione, il confine del mondo abitato sfumava progressivamente in un altrove che era sì progressivamente più ignoto, inquietante e fantastico, ma in cui non si poteva collocare un confine netto e definito<sup>120</sup>. Peraltro, nella visione geografica propria dei Greci, a Nord e a Sud della fascia temperata le condizioni climatiche impedivano semplicemente la vita umana (per Senofonte, *Anabasi* 1, 7, 6, l'impero persiano «si estende a meridione fin dove gli uomini non possono abitare per il caldo e a settentrione fin dove non possono vivere per il freddo»)<sup>121</sup> e quindi, dal nostro punto di vista, la collocazione di qualsivoglia utopia.

Ma la localizzazione atlantica di Atlantide, diversamente da molte delle utopie moderne, non risponde ai soli fini della dis-locazione spazio-temporale di cui abbiamo parlato sopra, bensì si carica di connotazioni che si riverberano ed illuminano il mito della 'terra dell'Atlantico' in un modo che a noi moderni, che fra le due sponde dell'Oceano Atlantico intratteniamo densi rapporti, tende a sfuggire.

### 1.3.1. L'Atlantico come luogo dell'alterità totale

L'Atlantico non è solo un al di là, un altrove geografico, ma anche un 'al di là', un altrove simbolico, che risponde perfettamente a quel "deplacement necessaire a l'emergence de l'alterité" che si è sopra ricordato come elemento costitutivo del genere 'utopia'.

---

<sup>120</sup> Si veda ad esempio il modo con cui si esprime Erodoto (4, 24 e 40) in relazione ai confini settentrionale ed orientale del mondo abitato. Tuttavia, terre di fantasia furono localizzate, nella tradizione greca, anche a Settentrione, Meridione e Oriente (in quest'ultima direzione, soprattutto in seguito alle campagne di Alessandro Magno): si veda in generale la bella trattazione di ROMM, *Dove finisce il mondo, passim*;

<sup>121</sup> Anche Platone, in *Timeo* 22e, ricorda i luoghi «in cui il freddo eccessivo o un calore soffocante» impediscono la vita umana. Il fondamento di tale concezione risiede, come è noto, nella teoria delle cinque 'zone' (letteralmente 'fasce') climatiche in cui si divide la superficie terrestre, due polari, inabitabili perché troppo fredde, una torrida centrale, anch'essa inabitabile, infine due intermedie, temperate ed abitate, collocate nei due opposti emisferi e quindi non comunicanti ed ignote l'una all'altra. La teoria si trova già in Parmenide (F 28 B 44a D.-K.) e poi in Aristotele (*Meteorologica* 362a-b).

Nell'immaginario classico, infatti, l'Oceano Atlantico assurge ad espressione della «alterità totale»<sup>122</sup>: ne è immagine già la sua non-navigabilità, che da mera constatazione tecnico-marinaresca dell'assenza di porti e rifugi per le navi e dell'impossibilità di affrontare il mare aperto<sup>123</sup> con un naviglio adatto solo per quel «porto con una stretta entrata» (*Timeo* 25a), anzi quello stagno che è, per Platone stesso<sup>124</sup>, il Mar Mediterraneo, 'il mare interno' per i Greci<sup>125</sup> (non un vero *pélagos* come quello atlantico, insomma), diviene una sorta di effettivo impedimento fisico alla navigazione, per cui – scrive Avieno, un autore tardo che appare però essersi ispirato a fonti d'età arcaica e classica<sup>126</sup> – «le navi strisciano sul mare lente e senza forza» (*navigia lenta et languide repentia*: Avieno, *Ora maritima*, 128). Se il mare è l'elemento mobile per eccellenza, l'Oceano al contrario *stat immotum* (Seneca il Vecchio, *Suasoriae* I, 1) e «il placido liquido della ferma distesa resta inerte» (*segnis humor aequoris pigri stupet*: Avieno, *Ora maritima*, 121). In questo non-luogo ove le leggi naturali sembrano sospese, abbondano perciò conseguentemente, nell'immaginario degli antichi, *novae ac terribiles figurae, magna etiam Oceano portenta* (Seneca il Vecchio, *Suasoriae* 1,1): l'Atlantico, ancora in piena età romana, è il luogo del meraviglioso, un meraviglioso però che reca con sé sentimenti di timore e apparenze infernali<sup>127</sup>; già in età arcaica i Greci collocavano nell'estremo occidente, là dove il sole muore e dove regna la tenebra, il mondo dei morti e tutto quel che non ha posto nel mondo 'reale': «ai limiti dell'universo, in un luogo avvolto dalle tenebre della Notte e immerso nelle profondità più recondite, gli dei hanno relegato tutto ciò che, in quanto massimo disordine, si contrappone all'ordine cosmico»<sup>128</sup>.

Tenendo presente dunque questo retroterra simbolico, *Atlantis* è dunque un nome doppiamente parlante: con esso Platone, vero e proprio «onomatothète»<sup>129</sup> non solo dichiara il luogo ove l'isola sorge, ma anche rivela in un certo qual modo la chiave di lettura di questo luogo al tempo stesso mirabile e mostruoso, *deinós*, se

<sup>122</sup> BORCA, *Terra mari cincta. Insularità e cultura romana*, p. 44.

<sup>123</sup> Cfr. tuttavia quanto osservato nella parte finale del precedente §.

<sup>124</sup> E' la celebre affermazione contenuta nel *Fedone* secondo cui «noi [Greci], dal Fasi [ai piedi del Caucaso] alle colonne di Eracle, abitiamo soltanto una piccola parte della terra; e viviamo attorno al mare mediterraneo come formiche o rane intorno ad uno stagno» (109a-b): la quasi totalità delle città greche, sia nella Grecia propria che nelle regioni di espansione coloniale remota o più recente (Asia Minore, Magna Grecia, Sicilia, coste del Mar Nero, Marsiglia e altre colonie focee fino ad *Emporion*, odierna Ampurias), si trovava sulla costa.

<sup>125</sup> Cfr. ROMM, *Dove finisce il mondo*, p. 34 e nota 65 p. 53, con ulteriore bibliografia.

<sup>126</sup> Vd. ANTONELLI, *I Greci oltre Gibilterra*, pp. 96-105.

<sup>127</sup> Tale è il *portentum*, che è insieme il 'prodigio', il 'segno miracoloso', ma anche 'l'essere mostruoso'; di *Oceani monstra* parla Giovenale 14, 283. Sulla connessione fra Oceano e 'mostri' vd. BORCA, *Terra mari cincta. Insularità e cultura romana*, pp. 44-5 e ROMM, *Dove finisce il mondo*, pp. 26-30 (il § è intitolato «Oceano e disordine cosmico»).

<sup>128</sup> ANTONELLI, *I Greci oltre Gibilterra*, cit., p. 37 (sottolineatura nostra).

<sup>129</sup> BRISSON, *De la philosophie politique à l'épopée. Le Critias de Platon*, pp. 421-4.

si volesse usare una parola greca. Né Atlantide è l'unica isola delle meraviglie che l'antichità localizzava in questa alterità totale che è, per menti greche e latine, l'Atlantico e dove, per effetto della lontananza, anche gli effettivi dati reali tendevano a deformarsi in chiave fantastica: le Isole Fortunate sono il caso più noto, ma c'è anche la Madeira favolosa in Diodoro Siculo (5, 19-20), e nell'Oceano sono collocate le isole dei Beati (che sono però isole dei morti)<sup>130</sup>. Le ponderose trattazioni che hanno, per così dire, scandagliato l'Oceano Atlantico allo scopo di scoprire ove quest'isola scomparsa, «posta di fronte alle colonne d'Ercole», potesse trovarsi un tempo, erano destinate perciò all'insuccesso, prima ancora che per motivi geologici e fattuali, per il fatto di non aver tenuto nel debito conto l'aspetto simbolico della collocazione scelta da Platone, anzi non scelta ma a lui imposta (come si è visto sopra) dalle regole, cogenti anche se non scritte, dei paradigmi culturali oltreché di ogni narratore che voglia descrivere una terra d'invenzione (una utopia)<sup>131</sup>. Solo l'Atlantico, regione ignota ove collocare agevolmente l'ignoto (anzi, egli stesso *mare ignotum*, come lo definisce Tacito, *Germania* 17), regione di meraviglie e portentosi ove collocare una portentosa meraviglia, poteva degnamente ospitare quella terra eccezionale che Platone ci presenta sotto il nome non casuale. Per di più, l'Atlantico offriva il vantaggio di poter collocare in esso un'isola, ed un'isola eccezionalmente grande, quanto un continente: due caratteristiche, quella dell'insularità e quella della continentalità che – come vedremo nel cap. III (§§ 1 e 2) – costituiscono due importanti tasselli della 'perfezione' strategica e materiale di cui gode l'Atlantide.

### 1.3.2. Confini del mondo e meraviglie.

In generale, in ognuna delle quattro direzioni cardinali, sono i confini del mondo abitato (*αἱ δὲ ἔσχατῆαι ... τῆς οἰκουμένης*) ad ospitare, nell'immaginazione greca, i luoghi che possiedono «tutte le cose più belle» (*τὰ κάλλιστα*), mentre la Grecia si trova ad avere il clima più temperato (Hdt. 3, 106, 1). Lo scrive Erodoto

<sup>130</sup> Sulle notizie antiche di isole poste oltre Gibilterra in vario modo 'fantastiche' – spesso realmente esistenti ma trasfigurate – vd. BORCA, *Terra mari cincta*, cit., pp. 53 ss. In particolare, sulle isole Fortunate vd. MANFREDI, *Le Isole Fortunate*; per le Isole dei Beati vd. *infra* § 1.3.3.

<sup>131</sup> Ciò costituisce una qualche giustificazione a chi, convinto di poter rintracciare nel 'mito di Atlantide' il ricordo di un fatto reale, ha cercato 'Atlantide' nel Mediterraneo e non in Atlantico, come appunto ha fatto chi (vd. cap. I, § 1.2.1.) ha visto nella catastrofe di Atlantide il ricordo dell'immane esplosione vulcanica di Thera (cfr. ). LUCE, il più forte sostenitore della identificazione di Atlantide con la Creta minoica spazzata dallo tsunami originato dal vulcano di Thera, ha ritenuto che la collocazione 'atlantica' di Atlantide fosse condizionata dal nome *Atlantis* (che per Luce risalirebbe a Solone e si riferirebbe genericamente ad una collocazione occidentale rispetto all'Egitto), sia dovuto all'«influenza di un parallelo immaginario fra l'invasione persiana della Grecia da est e l'aggressione degli Atlantidi da ovest» (vd. LUCE, *La fine di Atlantide*, cap. II § 1, p. 34 della traduzione italiana).



aprendo una ampia digressione (3, 106-116) sulle meraviglie che caratterizzano le parti estreme del mondo abitato, conclusa ad anello dal medesimo concetto:

«Le estremità del mondo, che circondano le altre terre e le racchiudono al loro interno, sembrano comunque possedere le cose che oi consideriamo più belle e più rare» (3, 116, 3; traduz. A. Fraschetti).

Che quanto di più meraviglioso e straordinario si collochi ai confini del mondo è ovviamente una ennesima applicazione del principio della dislocazione spaziale, perché è ovvio che solo terre lontane e irraggiungibili possono essere considerate sede di meraviglie (altrimenti, se tali terre fosse facilmente raggiungibili da un qualsiasi viaggiatore, non vi sarebbe lo spazio per lo sviluppo di notizie fantasiose e/o deformazioni fantastiche di dati in origine corretti); ma vi è anche l'idea, propria del pensiero magico, che la posizione geografica estrema di una regione ('estrema' per un osservatore greco, è chiaro!) si traduca naturalmente nel possesso di caratteristiche egualmente 'estreme', come una immane produzione di oro (in India: 106, 3; in Etiopia: 114; nell'Europa settentrionale: 116), l'abbondanza di altri metalli e materiali pregiati (stagno e ambra dalle «estremità del mondo in Europa verso occidente»: 115, 1-2), la presenza di «ogni tipo di alberi selvatici» e di «grandi elefanti» in Etiopia (114), di aromi a profusione in Arabia (107, 1 ss.). Ed appunto oro, metalli di ogni tipo, alberi di ogni specie, piante, fiori e frutti aromatici, infine elefanti caratterizzano in *Criti*. 114d8-115b6 la straordinaria prosperità di Atlantide (di cui vedremo nel cap. III articolazione e significato nella costruzione platonica): per Platone una terra dotata di ogni bene doveva inevitabilmente essere dotata, se voleva costruire un racconto che rispondesse alle attese del suo uditorio, di una collocazione agli estremi confini del mondo.

### 1.3.3. Atlantico e destino di morte.

Ma la collocazione 'atlantica' di Atlantide ha ulteriori risvolti simbolici, giacché è nell'*Okeanós*, in Occidente<sup>132</sup> – un occidente via via più lontano secondo il progressivo ampliarsi del raggio dei traffici e delle conoscenze geografiche greci - in direzione dunque del sole calante, e quindi del buio e dell'oscurità, che i Greci

---

<sup>132</sup> *Okeanós* è concepito in Omero come un grande fiume (il *potamòs Okeanós* di *Iliade* 14, 246) che circonda la terra e vi rifluisce attorno (*Iliade* 18, 399): nello scudo di Achille esso costituisce l'ultima fascia, la più esterna, dello scudo, che circonda la rappresentazione del mondo. Come tale, l'Oceano si trova in ogni direzione: giustamente, Erodoto 1, 202, osserva che il «mare che i Greci navigano [il Mediterraneo]», l'Atlantico e il mare Eritreo (=Oceano Indiano) sono un unico mare. Tuttavia, inteso come luogo concreto e non generica entità cosmologica, l'Oceano' appare in qualche modo connesso ad una collocazione occidentale, già in Omero (vd. ARRIGHETTI, *Cosmologia mitica di Omero e di Esiodo*, pp. 178-181).

collocano le terre dei morti: Ulisse e i compagni – dopo essersi accomiatati da Circe nell'isola di Eea (etimologicamente: 'l'orientale') - per raggiungere «la squallida dimora di Ade» (*Od.* 10, 508 ss.), giungono ai confini dell'Oceano profondo” e quindi vanno «lungo il corso dell'Oceano» fino al punto indicato loro da Circe (*Od.* 11, 13 ss.; ma in 10, 508 l'Ade appare addirittura oltre l'Oceano); in questa regione ai confini occidentali<sup>133</sup> del mondo, sono «il popolo e la città dei Cimmeri, avvolti da nebbie e nuvole» (11, 14-5), «infelici mortali» su cui grava «notte funesta [ὄλοή: 'esiziale', 'che conduce a rovina']» (11, 19). Nella *Teogonia* esiodea il Tartaro, al quale «la Notte per tre volte cinge il collo», si trova «sotto oscura tenebra», «in una squallida landa agli estremi confini della vasta terra» (vv. 726 ss.); qui sorge «la terribile dimora della nera Notte celata da cupe nubi» (vv. 744-5). Posta nell'Oceano, ad occidente, ove il mito localizzava le dimore dei morti, l'oceanica Atlantide reca in sé, si potrebbe dire, un destino di morte: gli Atlantidi vivono laddove Omero collocava i Cimmeri, «infelici mortali» su cui grava una notte che l'*Odissea* definisce ὄλοή, 'esiziale'<sup>134</sup>.

Ma c'è dell'altro: se riletta alla luce della geografia simbolica del mito greco, l'oceanicità atlantica di Atlantide prefigura forse anche le modalità stesse della sua fine. E' significativo al riguardo quanto Esiodo scrive nell'ambito degli stessi versi sopra citati<sup>135</sup>: alle estremità del mondo,

«sono le sorgenti e i confini di tutte le cose, luoghi di cupo dolore che anche gli dei hanno in odio. E' un enorme voragine [*chásma*], e se qualcuno ne valicasse le porte neppure in un anno intero potrebbe raggiungerne la fine, che anzi una terribile tempesta dopo l'altra lo trascineranno e di qua e di là, prodigio spaventoso anche per gli dei immortali» (*theog.* 738-44)

Nella grammatica concettuale dell'immaginario greco, si potrebbe dire, insomma, che se l'Oceano è il luogo dell'abisso senza fondo che inghiotte in un turbinare di tempeste chiunque osi oltrepassarne le porte, Atlantide, “la terra dell'Atlantico”, non poteva che finire inghiottita dal mare fra terribili terremoti e diluvi (*Timeo* 25d). Da questo punto di vista, tanto l'ipotesi che vi sia stato un cataclisma in tempi storici nel Mediterraneo di cui sia potuta giungere notizia a

<sup>133</sup> La collocazione occidentale del regno dei morti omerico (connessa alla collocazione occidentale di 'Oceano': cfr. nota precedente) è quella prevalentemente accolta dagli studiosi: vd. ARRIGHETTI, *Cosmologia mitica di Omero e di Esiodo*, pp. 167 ss. e ANTONELLI, *I Greci oltre Gibilterra*, pp. 31-40; specie p. 34. Per quanto riguarda le localizzazioni del regno dei morti cfr. ANTONELLI, *Le localizzazioni della Nékyia di Odisseo*.

<sup>134</sup> Sull'Atlantico come luogo di tenebre, anticamera della morte, si veda ancora Pind. *Nem.* 3, 20 ss., 4, 69; *Ol.* 3, 44 s.; *Suda*, s.v. Ἀτλαντική πελάγη; cfr. MEULDER, *L'Atlantide ou Platon face à l'exotisme*, p. 182.

<sup>135</sup> Su cui si veda l'analisi di ARRIGHETTI, *Cosmologia mitica di Omero ed Esiodo*, pp. 193 ss.

Platone, oppure la possibilità che egli si sia ispirato a qualche evento naturale catastrofico dei suoi tempi, divengono, l'una e l'altra, quasi ininfluenti ai fini dell'impalcatura simbolica, fondata saldamente sulle basi dei paradigmi culturali propri ai Greci, su cui Platone ha costruito il mito di Atlantide.

#### 1.4. La dislocazione temporale nel racconto di Atlantide

Atlantide, quando Platone scrive, non c'è più: pur rispondendo ad una logica più profonda (quella di suggerire la punizione finale che incombe su chi si abbandona alla corruzione morale), il cataclisma finale è (come già notava ironicamente Aristotele, paragonando Atlantide al muro acheo che Omero 'crea' e poi 'distrugge')<sup>136</sup> il mezzo ideale per sottrarre il creatore dell'utopia ad ogni verifica, giacché il non-luogo, chiamato all'esistenza, ritorna nel nulla da cui proviene<sup>137</sup>. La distruzione finale è, non a caso, anche il destino dell'isola utopica dei Feaci<sup>138</sup>: Poseidone, adirato con loro per l'aiuto fornito ad Odisseo, chiede ed ottiene da Zeus l'autorizzazione a punirli, preannunciando di coprire la loro città «con un gran monte» (*Odissea* 8, 569; 13, 177). Al poeta, perciò, nessuno potrà rinfacciare l'inesistenza di quella terra da fiaba.

Merita di essere notato che la distruzione di Atlantide non costituisce propriamente una punizione. Per due ragioni: perché quando Zeus decide di punire i re atlantidei lo fa per farli rinsavire (*Criti.* 121b9-c2; cfr. *infra* cap. VII, § 3)<sup>139</sup>; perché nella catastrofe perisce tutto l'esercito di Atene, ovviamente incolpevole (vd. *Tim.* 25d1-3), il che permette di eliminare anche ogni traccia dell'Atene 'ideale' e di spiegare perché non ne sia sopravvissuto alcun ricordo (la spiegazione si associa a quella data nella sezione ateniese del *Crizia*, su cui vd. *infra*, § 2.9). Il cataclisma finale, insomma, ha un valore narrativo, non ideologico: affidare un significato ideale ad un 'mero' evento geologico, fra l'altro, ci sembra ben poco adatto ad un pensatore come Platone, che spiega sempre l'evoluzione politica con fattori morali, sociali e politici.

Il significato meramente narrativo del cataclisma finale che inghiotte Atlantide è confermato dalla circostanza che – a dispetto di tanta letteratura parascientifica sul 'mito' di Atlantide - la scomparsa di Atlantide è un evento al quale Platone non attribuisce alcun particolare rilievo nelle successive vicende dell'umanità: non vi è, nella presentazione platonica, un

---

<sup>136</sup> Vd. cap. I, § 1.2.1.

<sup>137</sup> «In order to save the phenomena, clearly Plato's myth had to explain why there was no longer any such huge island on the far side of the straits of Gibraltar. The catastrophe was merely a device to achieve this end, a detail rather than the essence of the story» (Cameron, *Crantor and Poseidonius on Atlantis*, p. 90).

<sup>138</sup> W. Leaf, *Homer and History*, London 1915, pp. 183, sostenne l'idea che la distruzione di Scheria (*Odissea* VIII 569; XIII 177) fosse in qualche modo connessa con il mito di Atlantide, e, sulla scorta del riferimento all'Eubea in VII 321, che anticipasse l'idea moderna di collocare l'Atlantide a Creta.

<sup>139</sup> In tal senso anche NESSELRATH, *Kritias*, p. 450 e bibliografia ivi citata.

‘prima’ e un ‘dopo’ segnato dallo spartiacque della distruzione dell’isola-continente. Ben più significativi, semmai, sono i ricorrenti cataclismi universali che ciclicamente, ad intervalli più o meno regolari, sostanzialmente azzerano la storia e la memoria umana (con l’eccezione dell’Egitto): espediente narrativo che permette a Platone, nello stesso tempo, di giustificare l’assenza di ogni tradizione sul mito atlantico nel mondo greco e di spiegare invece per quale motivo esso si sia conservato nella memoria dei sacerdoti egiziani (*Timeo* 22c-22d). D’altra parte, la concezione di una serie ciclica di rivolgimenti viene espressa da Platone anche altrove, e non è quindi solo funzionale al racconto su Atlantide ma risponde ad una visione propria del filosofo: nel *Politico* (269c ss.) si afferma che il cosmo può, talora, invertire il suo movimento; il che determina periodicamente una totale rigenerazione del cosmo come dell’umanità, con la conseguenza di un azzeramento della storia umana.

Al principio della dis-locazione risponde anche la collocazione temporale del mito di Atlantide: «novemila anni erano in totale [al tempo del viaggio di Solone in Egitto: ca. 590 a.C.]<sup>140</sup> da quando scoppiò la guerra fra coloro che abitavano fuori, oltre le Colonne d’Eracle, e tutti quelli situati all’interno di esse» (*Crizia* 108e)<sup>141</sup>.

La cifra è palesemente fantastica (anche se non è scelta a caso)<sup>142</sup>, ed ha un ovvio effetto (e)straniante, perfino se considerata in rapporto alle conoscenze odierne, per le quali ad es., la scoperta dell’agricoltura non risale più oltre del VII millennio a.C., e quella della metallurgia (un aspetto importante nella descrizione dell’isola mitica: vd. *Crizia* 144e, 116b-c, ecc.) si colloca nel IV millennio a.C. Ma la dislocazione temporale di Atlantide nel X millennio a.C., a ben vedere, travalica (accortamente) i limiti cronologici di molte tradizioni mediterranee e vicino-orientali, di cui è possibile pensare, sia pure a livello di mera ipotesi *exempli gratia*, che Platone avesse almeno generica conoscenza: per gli Ebrei la creazione del mondo si colloca nel 3761 a.C., per gli ‘antichissimi’ Egiziani (cfr. *infra* § 2.8) la I dinastia non rimonta oltre la fine del IV millennio a.C.<sup>143</sup>. Un balzo nell’ignoto dell’ampiezza di novemila anni supera peraltro un abisso temporale ancor più

---

<sup>140</sup> La datazione del viaggio di Solone è in realtà soggetta a dubbi, nella tradizione antica: cfr. PINOTTI, *Il viaggio del sapiente*, pp. 205 ss. e pp. 237 ss.

<sup>141</sup> La datazione fornita in *Criti.* 108e differisce in parte da quella fornita in *Tim.* 23d-e: vd. in «Appendice» il primo degli «Approfondimenti esegetici»: «Quanti anni sono trascorsi dalla fine di Atlantide? *Tim.* 23d *Criti.* 108e».

<sup>142</sup> In Omero «le nombre 9 sert essentiellement à exprimer un temps, au term duquel, le dixième jour ou la dixième année, arrivera un événement décisif» (Germain, *Homère et la mystique des nombres*, p. 13 s.; cfr. p. 69): si vedano i 9+1 anni di durata della guerra di Troia, dei viaggi di Ulisse, i nove anni vissuti da Efesto nella dimora delle divinità marine (*Il.* 18, 400). Varie le occorrenze anche per i ‘nove giorni’. Platone sembra semplicemente rifarsi a questa tradizione, moltiplicandola per mille nella solita ricerca di un effetto di estraniante grandiosità. Gruppi di nove giorni compaiono anche nella tradizione latina: vd. *ibid.*, p. 79. Sulle cadenze novennali vd. quanto osservato nel cap. V, «Platone dà i numeri», § 6.2.; sull’uso in Platone di potenze di dieci moltiplicate per nove per indicare periodi lunghi di tempo vd. Brumbaugh, *Plato’s Mathematical Imagination*, pp. 68-71.

<sup>143</sup> I Greci, tuttavia, avevano un’idea ‘favolosa’ dell’estensione temporale della civiltà egizia: vd. Erodoto 2, 144, 3 e in generale qui il § 2.8.

vertiginoso se lo commisuriamo alla ridotta scala temporale della tradizione greca: la guerra di Troia ed il ritorno degli Eraclidi, vero e proprio discrimine fra memoria storica propriamente detta e leggende mitiche, si situano nella *vulgata* cronologica greca, rispettivamente nel 1184 e nel 1104 a.C., appena sette-ottocento anni prima dei tempi di Platone. Ne erano consapevoli i Greci stessi: Erodoto poteva affermare che la sistematizzazione del pantheon greco, rispetto a quanto era avvenuto in Egitto, non era avvenuta che «poco tempo fa, per così dire, ieri» e che Omero ed Esiodo, artefici di tale sistematizzazione, precedevano Erodoto stesso «di quattrocento anni, e non di più. [...] I poeti che si dice siano esistiti prima di questi, vissero invece dopo, almeno a mio parere» (2, 53). Proprio Platone, appunto a tale consapevolezza si ricollega, allorché fa dire al sacerdote egiziano che si appresta a narrare il *logos* di Atlantide a Solone, che «voi Greci siete sempre bambini, e non esiste un Greco vecchio» (*Timeo* 22b): le ricorrenti catastrofi che riazzerano, ma non nel pianeggiante Egitto, la storia umana, annullano anche la conservazione della memoria storica (*Timeo* 22c-23d; cfr. *leg.* 3, 677a ss.; *polit.* 270c ss.). E' giustificato così l'espedito narratologico per mezzo del quale Platone sottrae abilmente il *logos* atlantico ad ogni verifica, ovvero il fatto che siano non-Greci a conservare memoria della più importante impresa ateniese: la dislocazione, insomma, coinvolge, oltreché le coordinate spazio-temporali, finanche le modalità di trasmissione della memoria del fatto.

### 1.5. «Novemila anni fa...».

La stessa cifra di 'novemila' (rispetto alle infinite altre possibili che erano a disposizione di chi volesse suggerire l'idea di un inarrivabile passato: perché, ad es., non 'diecimila'?)<sup>144</sup> risponde ad una precisa logica (non a caso, i novemila anni attribuiti ad Atene e gli ottomila delle civiltà egiziana – *Timeo* 23d-e – non tengono conto dei dati cronologici offerti invece da Erodoto circa l'Egitto: II, 142-4). Se ancor oggi è intenso il fascino delle scansioni temporali millenarie, 'mille anni' è anche *grosso modo*, l'intervallo cronologico fra l'età di Platone/Solone e i più remoti avvenimenti, sia pur mitici, di cui i Greci serbassero memoria: anche Platone nelle *Leggi*, parlando della "ciclica distruzione della razza umana a causa di cataclismi, epidemie ed altre sciagure, al seguito delle quali essa si sarebbe ridotta a pochi individui" (III, 677a), colloca in "mille o duemila anni" l'ultima rinascita della civiltà umana dopo l'ultimo diluvio (III, 677d); nove, a sua volta, è numero notoriamente caro alla simbologia, giacché è il numero tre moltiplicato per sé stesso (su triangoli sono fondati gli elementi costitutivi della materia in *Timeo* 53c).

<sup>144</sup> Nelle *Leggi* (2, 656e) Platone afferma che i documenti scritti e le sculture egiziani risalgono «a diecimila anni fa – e non è un modo di dire: si tratta davvero di diecimila anni». Come si vede, per l'antichità degli Egiziani nelle *Leggi* è data una cifra diversa dagli ottomila anni del *Timeo*; vd. anche l'Appendice di «Approfondimenti esegetici», sezione 1.

Per quanto riguarda la collocazione temporale di Atlantide, v'è un ultimo aspetto che merita d'essere evidenziato. L'associazione di dislocazione spaziale e temporale non è un mero rafforzamento che sigilla 'Atlantide' in un altrove duplicemente irraggiungibile. Una qualche forma di dislocazione temporale si rendeva necessaria nel momento stesso in cui Platone destinava programmaticamente la propria *politeía* a Greci soltanto, l'unico popolo - agli occhi del filosofo - capace di vivere in una *polis*<sup>145</sup>: ma se la *politeía* ideale, proprio in quanto *politeía*, non poteva non essere greca, se quindi la sua rappresentazione utopica non poteva essere trasferita in un altrove geografico, l'utopia (in quanto appunto non-luogo, non-essente) doveva necessariamente collocarsi in un altrove temporale, laddove le cose non sono, ma furono o saranno. D'altra parte, che la dislocazione temporale abbia luogo in un irraggiungibile passato e non in un più o meno prossimo futuro (come avviene in molte delle utopie e delle distopie moderne e contemporanee) conferisce in una certa misura 'realità' all'utopia platonica (ciò che è stato è più 'reale' di ciò che deve ancor essere) e, virtualmente, garantisce la realizzabilità del progetto politico delineato da Platone nella *Repubblica* (6, 502c: la *politeía*, «per quanto non facile, non è impossibile da realizzare»): in fondo, ciò che è stato una volta, sia pure novemila anni fa, potrebbe essere di nuovo (per questo egli tende a presentare la sua opera come opera storica)<sup>146</sup>. Con il mito atlantico, insomma, Platone sembra voler rispondere allo scetticismo dei propri destinatari ma prima ancora allo scetticismo che egli stesso manifesta riguardo l'attuabilità della costituzione proposta, laddove fa precisare a Socrate:

«la nostra intenzione non era quella di dimostrare che tutte queste cose sono realizzabili, ma di considerare tali modelli sotto il profilo della felicità e del suo contrario, in modo da obbligare noi stessi a riconoscere che quanto più uno si avvicina a quegli esemplari, tanto più ne condivide la sorte» (*resp.* 5, 472c-d [traduz. R. Radice]; cfr. 473a); anzi, «non importa che questa Città [ideale] esista da qualche parte oppure esisterà», perché «il suo *parádeigma* si trova in cielo per chi voglia contemplarlo ed in esso fissare la propria dimora» (*resp.* 9, 592b).

D'altra parte, la collocazione temporale dell'utopia nel passato e non nel futuro, ben risponde alla concezione propria della tradizione greca, che vede nel passato, non nel futuro, la realizzazione dell'età dell'oro, e per la quale il divenire

<sup>145</sup> Plat. *resp.* 5, 470e; cfr. Arist. *pol.* 1, 1252b5 ss. + 1, 1254b27 ss. + 7, 1324b39 ss.

<sup>146</sup> Cfr. GILL, *The Genre of the Atlantis Story*, p. 299. D'altro canto, la tendenza a collocare l'ideale nel passato, sia esso un passato mitico o storico è ben evidente nella produzione tarda di Platone, e corrisponde ad una tipica propensione della cultura greca arcaica e classica (come si manifesta, ad esempio, nella progressione verso il peggio del mito delle cinque età in Esiodo, che Platone ha presente in vari luoghi della sua opera): cfr. SOLMEN, *Hesiodic Motifs in Plato*, pp. 181 ss. e 196.

storico corrisponde sostanzialmente ad un lento, inesorabile declino: nel mito delle cinque età delineato, alle origini della letteratura greca, da Esiodo, quella attuale è l'età del ferro, la peggiore (*op.*, 176 ss.); prima ancora, l'autore dell'*Iliade* può considerare gli uomini del (suo) presente irrimediabilmente inferiori a quelli dell'età eroica (Hom. *Il.* 5, 302-4).

### **1.6. Descrizione del luogo utopico ed effetti di realtà**

Come ogni utopia che si rispetti, dunque, anche l'Atlantide di Platone si sottrae accortamente, sia nel tempo che nello spazio, ad ogni verificabilità: se il filosofo si ispirò ad una tradizione che in qualche modo conservava memoria di fatti reali, è però vero che le apparentemente precise coordinate spazio-temporali che egli fornisce rispondono palesemente a criteri di tipo simbolico-letterario, e si rivelano esemplate fedelmente ed efficacemente sui paradigmi culturali che Platone condivideva col proprio pubblico di lettori.

Anzi, tanto più è particolareggiato il resoconto platonico, tanto più esso (proprio nei suoi particolari, *per* i suoi particolari), appare logico, coerente, e proprio per questo, *costruito*. Proprio arricchendo il suo racconto di particolari a dismisura, Platone otteneva il risultato di apparire informato e quindi fededeigno (vd. cap. VI, § 2): l'accuratezza della descrizione, evidente in particolare per quanto riguarda i luoghi, non è nient'altro che l'ennesimo espediente narrativo per cattivarsi la fiducia e la credulità del lettore, illuso da un profluvio di informazioni volte a conferire apparenza di resoconto storico ad una creazione squisitamente fantastica (ma per nulla fantasiosa, come vedremo)<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> Come ha scritto VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, p. 6, Platone moltiplica gli 'effetti di realtà': vd. Weil, *L'archéologie de Platon*, p. 11 (nel *Timeo*, nel *Crizia* e nelle *Leggi* Platone fornisce alla sua analisi «la forme, les couleurs et le prestige de l'histoire vraie») e pp. 21-3. Cfr. DAVID, *The problem of representing Plato's ideal state in action*, pp. 44-8. Sulla funzione «vraisemblante» della topografia nelle narrazioni utopiche RACAULT, *Géographie et topographie de l'espace insulaire dans l'utopie narrative classique*, p. 249.

## 2. Come farsi credere

### 2.1. La catena delle testimonianze

Veniamo con ciò al secondo problema con cui Platone ha a che fare nel momento in cui egli (meglio: Crizia; vd. *infra*) propone come ‘vero’ il suo romanzo utopico: farsi credere, ovvero giustificare il fatto che egli ed egli solo sia a conoscenza dell’utopia (Atene) e dell’impresa che la qualifica come tale (la vittoria su Atlantide).

Platone è accuratissimo nel riproporre la tradizione attraverso la quale, di narrazione in narrazione e di ascolto in ascolto (*akoé* ‘ascolto’, quindi ‘ciò che si ascolta, racconto’, è termine più volte ricorrente nell’esposizione), si è tramandata la vicenda di Atlantide, fino al momento in cui Crizia la espone a Socrate e Platone, fuori della finzione dialogica, la mette per iscritto assicurandone la sopravvivenza (*Timeo* 20e-21d). Di tale tradizione sono forniti, nell’ormai solito gioco fra precisione ‘verosimigliante’ e non-verificabilità, tutti i passaggi (li enumeriamo procedendo dal presente a ritroso nel tempo): come ricorda Crizia,

«Solone, il più sapiente dei Sette Saggi, [...] era un parente e un grande amico del mio bisnonno Dropide, come egli stesso dice anche in molti punti delle sue poesie. A Crizia nostro nonno, poi, raccontò, come il vecchio dal canto suo ricordava a noi, che le antiche gesta della nostra Città furono grandi e meravigliose» (*Tim.* 20e).

A sua volta, è proprio da Crizia *senior* che Crizia il Giovane ha conosciuto il racconto su Atlantide. Come chiarisce ancora Crizia (unico testimone, si badi bene, di tutta la trasmissione del *logos* atlantideo) quello di Atlantide è

«un antico racconto che io ho ascoltato da un uomo non più giovane. Infatti Crizia, a quel tempo, come diceva, era ormai vicino ai novanta anni, mentre io ero all’incirca sui dieci anni» (*Tim.* 21a-b).

Platone (n° 1) divulga per iscritto il racconto che Crizia il Giovane (n° 2) ha esposto a Socrate dopo averlo ascoltato fanciullo dal nonno Crizia il Vecchio (n° 3) quando questi aveva quasi novant’anni (*Timeo* 21a); quest’ultimo, a sua volta, lo aveva udito da Solone (n° 4)<sup>148</sup>, il quale, infine, lo aveva raccolto dai sacerdoti egiziani (n° 5) che egli aveva incontrato durante il suo viaggio in Egitto, e che

---

<sup>148</sup> Sui problemi cronologici che tale sequela comporta approfondita analisi in BULTRIGHINI, “Maledetta democrazia”, pp. 273-97. Vd. pure PINOTTI, *Il viaggio del sapiente*, pp. 214-219.



attingevano ad antichi documenti scritti (*Timeo* 24d: «Molte e grandi imprese della vostra città, che sono qui scritte, si ammirano»).

E' una situazione eccezionale nel panorama della tradizione storica classica: avviene rarissimamente, infatti, che uno storico dell'antichità indichi la propria fonte diretta, ed ancor più raro è che si indichi, per così dire, la fonte della fonte, fino alla sorgente della tradizione storica, che qui è addirittura, in ultima analisi, un documento scritto (e scritto una volta per tutte sulla solida pietra delle pareti di un tempio), come tale assai più affidabile di una tradizione orale soggetta per sua natura a modificazioni, travisamenti, imprecisioni (forse per dare maggiore certezza alla tradizione, nel *Crizia* si accenna a scritti di Solone: 113b). Come poter dubitare di una tradizione di cui si conoscono, ad ogni livello, i garanti? L'invocazione a *Mnemosýne* ('Memoria') è una ulteriore fonte di 'certezza' (*Crizia* 108d); essa peraltro avvicina *Crizia* al poeta epico e allo storico.

## 2.2 Una catena con pochissimi anelli.

Per di più, i passaggi sono ridotti al minimo, rassicurando ulteriormente sulla affidabilità della tradizione: essi sostanzialmente si riducono a due, quello da Solone a *Crizia senior* e quello da quest'ultimo al nipote *Crizia*, e questi due soli passaggi sono sufficienti a coprire circa due secoli e mezzo. Tanti ne intercorrono, infatti, fra l'età in cui Solone riporta in patria il *logos* di Atlantide (intorno al 580-570 a.C., perché Solone rientra agli inizi della ascesa politica di Pisistrato: cfr. *Plut. Sol.* 29, 2) e il momento in cui *Crizia* ripete il racconto a Socrate (prendendo per buona una ambientazione del *Timeo* al 410 a.C. ca.). Per ridurre al minimo i passaggi, Platone attua due mosse.

La prima è eliminare l'intermediazione di Dropide, che costituisce l'effettivo punto di contatto fra la famiglia di *Crizia* e Solone (questi è infatti *οἰκῆτος καὶ σφόδρα φίλος* di Dropide e non di *Crizia senior*)<sup>149</sup>: Dropide infatti apparteneva sostanzialmente alla stessa generazione di Solone o non doveva essere molto più giovane, visto da essergli amico, e così fare di Dropide il primo ricettore del *logos* atlantideo non avrebbe permesso un opportuno *décalage* cronologico. Così Platone – senza avere l'aria di dirlo esplicitamente – fa sì che sia direttamente il figlio di Dropide a raccogliere il racconto di Solone. La formulazione della frase in *Tim.* 20d è abilissima e merita di essere apprezzata: dopo aver detto che Solone era parente e amico di Dropide, «come appunto dice spesso egli stesso nelle sue poesie» (la precisazione, ancora una volta, non è gratuita, ma serve a dare credibilità al legame della famiglia di *Crizia* con Solone, richiamandone come

---

<sup>149</sup> Nella tradizione successiva, il legame fra Dropide e Solone viene rafforzato – come spesso avviene – fino al punto di fare di Dropide il fratello di Solone: così *Diog. Laert.* 3, 1 (= DK 88 A 2) e *Procl. in Plat. Tim.* 20e; sul problema vd. ROSENMEYER, *The family of Critias*, passim.

prova le composizioni dello stesso Solone)<sup>150</sup>, Crizia prosegue dichiarando: πρὸς δὲ Κριτίαν τὸν ἡμέτερον πάππον εἶπεν κτλ.; in modo inavvertito, il destinatario delle parole di Solone non è Dropide, come pure ci si aspetterebbe avendo appena letto la frase precedente, ma il più giovane Crizia il Vecchio (come viene dichiarato a chiare lettere in seguito, quando ormai l'attenzione del lettore è stata depistata: «hai dunque ascoltato in breve, o Socrate, le cose che il vecchio Crizia raccontava e che aveva udito da Solone»: vd. *Tim.* 25d-e)<sup>151</sup>.

La seconda mossa con cui ridurre gli anelli della catena delle testimonianze lasciandone inalterata la lunghezza complessiva è saltare direttamente la generazione fra Crizia *senior* e Crizia *junior*; per di più, non solo a Crizia *senior* viene attribuita una eccezionale longevità (almeno fino a novanta anni), ma fra lui e il nipote viene posto un intervallo di ottanta anni, presupponendo dunque una ampiezza cronologica per ogni generazione di quaranta anni in luogo dei trenta o trentatré tradizionali<sup>152</sup>.

### 2.3. L'anello debole della catena.

Come è ovvio, questo anello della catena di testimonianze, con i suoi ottant'anni di estensione, è il più debole, e non caso Platone opera per rafforzarlo di fronte alle possibili obiezioni che un lettore poco disposto alla credulità potrebbe sollevare. Con il passaggio da Crizia *senior* a Crizia *junior* si pongono per Platone, infatti, due problemi: 1) giustificare per quale motivo mai Crizia *senior* avesse aspettato i suoi novanta anni per narrare a qualcun altro la storia che egli aveva ricevuto da Solone, 2) spiegare come fosse mai possibile che Crizia *junior* ricordasse a beneficio di Socrate, per filo e per segno dopo svariati decenni, una storia ascoltata a soli dieci anni. Lo spazio dato all'occasione della trasmissione fra i due Crizia (21A-21E) e poi di nuovo la ampia e articolata riflessione in *Timeo* 26A-C sulla iniziale difficoltà per Crizia *junior* nel richiamare alla memoria tutti i particolari della storia atlantidea sono il segno evidente che qui Platone riteneva di dover dare maggior fondamento alla propria costruzione narrativa.

---

<sup>150</sup> Fra i fr. conservati di Solone, il distico elegiaco fr. 22a West (= DK 88 A 8) menziona sia Crizia il Vecchio che suo padre, di cui non viene fatto il nome, ma che verosimilmente sarà stato appunto Dropide: il distico costituisce un bonario rimprovero al giovane Crizia, perché ascolti di più i consigli paterni. Così, proprio in un testo soloniano, Platone poteva trovare il pretesto e la giustificazione per immaginare un Solone che, pur amico di Dropide, si rivolgesse direttamente al figlio di costui. Il fr. è trasmesso da Arist. *Rhet.* 1375b32: il che conferma la notorietà del legame familiare fra Solone e la stirpe di Crizia: Platone poteva utilizzare un dato 'genealogico' ben noto nella Atene del suo tempo.

<sup>151</sup> Diversamente, PINOTTI, *Il viaggio del sapiente*, p. 215 e poi p. 217, interpreta il testo platonico come se nella trasmissione del *logos* di Atlantide fosse coinvolto anche Dropide: ma crediamo che tale interpretazione sia frutto dell'abile inganno celato nel testo platonico.

<sup>152</sup> Solo trent'anni circa separano la generazione di Crizia, nato fra 460 e 450 a.C., e quella di Platone, nato nel 427 a.C. ma figlio della figlia di un fratello di Crizia.

La soluzione al primo problema viene offerta dall'espedito di immaginare che Crizia *senior* venga a narrare il *logos* di Atlantide in occasione di una delle più solenni festività ateniesi, la festa Cureotide delle Apaturie<sup>153</sup>, mentre i fanciulli cantano poesie di vari poeti e in particolare di Solone (la proposizione causale ἄτε δὲ νέα κατ' ἐκείνων τὸν χρόνον ὄντα viene a risolvere un ulteriore problema secondario: cioè che, diversamente dalla prassi in vigore all'epoca dell'azione e della composizione del dialogo, siano oggetto di recitazione poetica da parte di fanciulli proprio le antiche composizioni di Solone e non composizioni coeve: ma le composizioni di Solone era 'nuove' κατ' ἐκείνων τὸν χρόνον). La recitazione di carmi di Solone diviene il pretesto per l'intervento di Crizia *senior*: quando «uno dei compagni di fratria disse che gli sembrava che Solone fosse stato non solo sapientissimo nelle altre cose, ma anche nella poesia il più nobile fra tutti i poeti» (*Tim.* 21B-C), allora Crizia *senior* si sente in obbligo di ricordare ai presenti che se Solone avesse avuto modo di portare a termine il *lógos* atlantideo, egli avrebbe acquisito una fama poetica pari a Omero ed Esiodo. Insomma: se Crizia *senior* si decide a narrare il *logos* atlantideo giunto ai novanta anni d'età, egli lo fa quasi obbligato dalle circostanze, e questo particolare, se serve da un lato a giustificare il suo silenzio precedente, dall'altro conferisce al suo racconto ulteriore credibilità, perché la decisione di narrare non è frutto di deliberata intenzione (tale quindi da poter far sospettare una programmata volontà di invenzione), ma nasce da una situazione che si presenta come la più naturale e spontanea possibile.

La cornice delle Apaturie serve anche a spiegare in che modo Crizia *junior* si trovi ad assistere al racconto di Crizia *senior* al compagno di fratria: perché appunto i tre giorni delle Apaturie, incentrati sulla celebrazione dei rapporti fra generazioni intrafamiliari (fra padri e figli), offrivano l'occasione in cui venissero a incontrarsi le generazioni di una medesima famiglia. Il contesto solenne della festa, d'altra parte, viene a spiegare almeno in parte la potenza del ricordo di Crizia *junior* a distanza di così tanti anni, ma la difficoltà posta dalla prodigiosa memoria di Crizia *junior* viene risolta da Platone aggiungendo altri particolari alla sua costruzione, non sempre fra loro congruenti (segno che la soluzione era imperfetta). Non basta dire che, per recuperare quasi interamente il ricordo del racconto ricevuto dal nonno, Crizia deve ripensarci con attenzione nella notte (così in *Tim.* 26B: ἐπισκοπῶν τῆς νυκτός), perché comunque Platone deve spiegare in che modo il ricordo, pur svanito, non si sia cancellato del tutto. Viene perciò fornita dapprima una spiegazione di carattere psicologico, cioè che Crizia fanciullo

---

<sup>153</sup> Sulle Apaturie vd. PARKE, *Festival of the Athenians*, pp. 88-92 e, per un'analisi antropologica che mostra l'importanza di questa festa come momento di ingresso dell'efebio nel corpo civico, VIDAL-NAQUET, *Il cacciatore nero e l'origine dell'efebia ateniese*, in ID., *IL cacciatore nero. Forme di pensiero*, pp. 125-146.

ascoltava il racconto del nonno «con grande piacere e divertimento» (μετὰ πολλῆς ἡδονῆς καὶ παιδιᾶς: *Tim.* 26b-c)<sup>154</sup>; poi si aggiunge, a rafforzare le possibilità di memorizzazione, che Crizia *senior* avrebbe ripetuto il suo racconto al nipote più volte (*Tim.* 26c: ἄτε ἐμοῦ πολλάκις ἐπανερωτῶντος), introducendo peraltro una lieve contraddizione<sup>155</sup> con *Tim.* 21a-21e, da cui sembrerebbe doversi ricavare che l'occasione del racconto sia stata unicamente quella delle Apaturie svoltesi quando Crizia aveva dieci anni; infine – evidentemente perché Platone era convinto che le giustificazioni fornite fossero ancora insufficienti – nel *Crizia* (spiegando in che modo i nomi atlantidei, tradotti nella propria lingua dagli Egiziani, siano stati poi trasferiti da Solone in nomi in lingua greca di analogo significato) si aggiunge il particolare di veri e propri scritti, γράμματα, scritti da Solone, poi passati (non si capisce bene in che modo) in possesso di Crizia *senior* e quindi a Crizia *junior*, il quale addirittura se ne sarebbe occupato a lungo quando era ragazzo (διαμελέτῃται τε ὑπ' ἐμοῦ παιδὸς ὄντος: *Criti.* 113b3-4). Viene così risolto il problema della prodigiosa memoria di cui darebbe prova Crizia (perfino citando a iosa i numerosi nomi della descrizione di Atlantide), ma a costo di una ulteriore contraddizione con *Tim.* 21a-e e 25d-26c, dove di tali scritti non si fa cenno alcuno e dove soprattutto il lessico utilizzato perviene esclusivamente alla sfera dell'oralità e dell'ascolto<sup>156</sup>.

Come sempre, il parallelo con l'Utopia di More è illuminante: anche More – che presenta la sua opera come resoconto scritto della lunghissima esposizione orale compiuta da Raffaele Itlodeo, scopritore dell'isola Utopia – si trova nella necessità di affrontare il problema di come sia stato in grado di riprodurre il lungo ed elaborato racconto del navigatore. E' quel che fa nella prima delle *Lettere premilinari* che precedono l'Utopia vera e propria: il testo viene infatti inviato all'amico Pieter Gilles, anch'egli presente al racconto di Itlodeo, proprio «perché tu la legga e mi avverta se per caso ho scordato qualcosa», in quanto – continua More – «benché a questo proposito io mi fidi abbastanza di me stesso [...], non sono presuntuoso al punto da credere che neppure una parola abbia potuto sfuggirmi dalla mente»<sup>157</sup>. Una tale affermazione, però, solo apparentemente apre il campo ad un sospetto generalizzato sulla 'fedeltà' del resoconto, perché subito appresso, l'unico dubbio che viene espresso riguarda la lunghezza del ponte di Amauroto che scavalca il fiume Anidro, cioè un particolare del tutto irrilevante:

<sup>154</sup> Il piccolo particolare sul piacere dell'apprendimento serve a spiegare e giustificare l'eccezionale memorizzazione di cui dà prova Crizia; lo stesso Platone sottolinea l'utilità del divertimento nel favorire l'apprendimento in *leg.* 7, 819b-d.

<sup>155</sup> Su cui vd. GILL, *The Atlantis Story*, nota ad 108e2.

<sup>156</sup> Vd. *Tim.* 20d, 21a5, 21a6, 21a7, 21d7, 21d9, 25d7-e1, 25e2 ss., ecc.

<sup>157</sup> *Thomas More a Pieter Gilles, Londra, agosto 1516*, alle pp.49-57 dell'edizione curata da L. Firpo; citaz. da p. 52.

una mossa abile, perché lascia intendere, senza però affermarlo esplicitamente, che tutto il resto (cioè tutto ciò che conta) sia scevro da incertezze mnemoniche.

#### **2.4. Testimoni di massima attendibilità.**

In ogni catena di testimonianze, quel che determina la credibilità del racconto è, ovviamente, la credibilità di ogni singolo testimone. Anche sotto tale riguardo Platone fa tutto il necessario allo scopo che la tradizione sia considerata degna di fede al di là di ogni sospetto, ad ogni livello della *akoé*. Il racconto di Atlantide giunge al lettore per bocca di Crizia e del nonno Crizia il Vecchio, l'uno e l'altro prestigiosi esponenti di una delle più nobili ed antiche famiglie di Atene, naturale depositaria, si dovrebbe pensare, di antichissime tradizioni.

Ma centrale è soprattutto la figura di Solone. Egli rappresenta, nell'immaginario ateniese di fine V e IV sec. a.C.<sup>158</sup>, una sorta di 'padre della patria' (sua era, nella propaganda conservatrice, la *patrios politeía*, la 'costituzione patria'), dotato di proverbiale saggezza (tanto da essere annoverato fra i Sette Sapienti, anzi, «il più saggio dei Sette»), come ricorda con sussiego lo stesso Crizia in *Timeo* 20d): egli, in quanto è la più antica figura della storia ateniese che non sia solo un nome ed i cui contorni emergano dalle nebbie della leggenda per acquisire i tratti più definiti della storia, ben può assurgere – ad occhi greci – al ruolo di garante di un *logos* proveniente da un antichissimo passato; inoltre di lui si sapeva che si era recato in Egitto (vd. *infra*), per ritornare poi ad Atene in tempo per assistere ai tentativi attuati da Pisistrato per instaurare una tirannide (vd. Plut. *Sol.* 29 ss.). Per altro, era perfettamente logico immaginare che una figura centrale nella cultura ateniese d'età arcaica quale Solone avesse potuto divulgare una leggenda che era fonte d'onore per Atene, e tanto più congruente con la figura di Solone – che aveva tentato di ridare stabilità alla vita politica ateniese – era il fatto che il nucleo della storia di Atlantide era costituito dall'esposizione dell'invidiabile ordinamento politico di cui aveva goduto la stessa Atene. Insomma, la scelta di Solone come veicolo dell'antica storia di Atene-Atlantide era perfetta: con essa Platone veniva perfettamente incontro alle aspettative di verosimiglianza dei lettori che condividessero il medesimo orizzonte di riferimento culturale (e, infatti, quattro secoli dopo, Plutarco considererà perfettamente credibile la notizia che Solone, in vecchiaia, si fosse dedicato a celebrare la storia o il mito di Atlantide e che proprio da Solone l'avesse attinta Platone stesso: *Sol.* 31, 6-32, 2).

---

<sup>158</sup> Vd. MOSSE, *Comment s'élabore un mythe politique : Solon, «père fondateur» de la démocratie athénienne*; EIUSDEM, *Due miti politici*, pp. 1330-1335.

## 2.5. Una tradizione di famiglia (e di nessun altro).

Per di più, tutti i testimoni della *akoé* sono fra loro imparentanti: con Solone è imparentata la famiglia di Crizia (il che viene non a caso ricordato: *Timeo* 20e); sono ovviamente parenti fra loro i due Crizia a sua volta parente di Crizia lo stesso Platone<sup>159</sup>: così che l'autore del dialogo scritto si candida egli stesso come testimone attendibile di quanto riferito nel dialogo stesso.

Si tratta insomma di una tradizione di famiglia, il che dovrebbe garantire anche sulle modalità di trasmissione. Eppure, di nuovo, ogni particolare che aggiunge 'credibilità' e 'verosimiglianza' (che non è 'verità') al racconto, lo rende non-verificabile: quella su Atlantide, proprio perché si presenta come una tradizione di famiglia, è come tale sottratta ad ogni controllo esterno. Autorevolissimi ne sono gli autori, autorevolissimo né è il latore, ma a conti fatti, gli unici che dopo Solone ne siano stati a conoscenza sembrerebbero essere i due Crizia, nonno e nipote. Troviamo qui, in relazione alle modalità di trasmissione della tradizione mitica sull'Atene primigenia e su Atlantide, lo stesso abile gioco fra precisione apparente e sostanziale non-verificabilità che si ha nella collocazione geografica di Atlantide, così precisa eppure così sottratta ad ogni possibilità di verifica (tanto per la posizione oceanica, quanto per la dislocazione temporale in un irraggiungibile passato).

Un espediente del tutto analogo è adottato da More per la sua *Utopia*: nella X delle *Lettere preliminari*<sup>160</sup>, espressamente dedicata a ribattere a chi metteva in dubbio la veridicità di quanto narrato, More rivendica la presenza di numerosi autorevoli testimoni che avrebbero assistito al racconto compiuto da Itlodeo, aggiungendo che, «se poi questi increduli non vorranno prestar fede neppure a costoro, possono raggiungere Itlodeo in persona, perché non è ancora morto. Ho saputo or ora da viaggiatori venuti poco fa dal Portogallo [ove More finge che Itlodeo sia nato: vd. § 5 del testo di *Utopia*] che al primo dello scorso marzo era più sano e vegeto che mai». Ovviamente il rimando alla fonte originaria della notizia è del tutto illusorio: che Itlodeo si trovi in Portogallo è affermazione inverificabile; e di certo, nulla garantisce che possa essere raggiunto. Come le 'carte' e/o come i racconti di Solone, conservati le prime a casa di Crizia, e, custoditi i secondi dalla tenacissima memoria dello stesso unico Crizia, così l'unico effettivo testimone, citato a conferma dell'esistenza di Utopia, è ancora vivo, sì, ma non concretamente reperibile!

---

<sup>159</sup> Sul significato della designazione di Crizia a narratore del *logos* atlantico, vd. quanto osservato *infra*, § 2.6.

<sup>160</sup> *Thomas More a Pieter Gilles (Londra, agosto-settembre 1517)*, pp. 88-91 ediz. Firpo. La citazione è da p. 90.

## 2.6. Perché non è Socrate, ma Crizia, a narrare il logos su Atlantide e Atene?

Quanto fin qui osservato ci conduce a comprendere agevolmente perché Platone eviti che sia lo stesso Socrate a narrare il 'mito', esaudendo così da sé stesso da sé il desiderio di vedere all'opera la città ideale: attribuendo il mito a Crizia, e non allo stesso Socrate, Platone ne prende abilmente le distanze, evita di comprometersi (cioè di compromettere il suo maestro, il Socrate storico, e la sua maschera dialogica, quale è il Socrate della *Repubblica* e del *Timeo-Crizia*) con un racconto che è tutt'altro che 'vero', se per 'vero' si intende 'relativo a specifici eventi realmente avvenuti'.

E', a ben vedere, il problema di ogni narratore che si proponga di raccontare come 'storia vera', cioè 'realmente accaduta' una vicenda che egli sa invece perfettamente fittizia (ma il problema riguarda anche un Erodoto quando riferisce *thaumata*, «meraviglie» la cui effettiva esistenza sfugge alla certezza, come avviene per la stessa Atlantide)<sup>161</sup>. Si rende necessaria, allora, una procedura di distanziamento narrativo; viene cioè creata (come scrive Umberto Eco nelle *Postille a 'Il nome della Rosa'*) una 'maschera' sotto cui l'autore possa celarsi, e possa parlare 'ingenuamente' e senza 'vergogna', senza cioè che si veda attribuita la responsabilità diretta di quanto scrive. Meritano di essere riportate direttamente le parole dello scrittore italiano, perché le riflessioni di un semiologo, attento ovviamente ai meccanismi della narrazione, che espone i propri problemi in quanto autore di una narrazione, sono illuminanti anche per la strategia di Platone (nel cui pensiero è centrale, come è noto, l'attenzione alle forme del comunicare), il quale, scrivendo il *Timeo-Crizia*, da 'semiologo' *ante litteram*, si deve cimentare anch'egli, come Eco, direttamente con le strategie del testo narrativo<sup>162</sup>.

«Mi vergognavo a raccontare. [...] Una maschera, ecco cosa mi occorreva. [...] Così scrissi subito l'introduzione, ponendo la mia narrazione a

---

<sup>161</sup> Si veda il passo dalle *Storie* (4, 195, 2) a proposito del lago di fango bituminoso, ricco di pagliuzze d'oro, nell'isola di Ciravi, prospiciente la costa cartaginese: un *thauma* della cui effettiva esistenza l'autore non si assume la responsabilità: di fronte ad una 'meraviglia' sulla cui realtà l'autore non è certo, scatta un meccanismo di distanziamento narrativo che si manifesta attraverso l'attribuzione della notizia ad 'altri', più o meno specificati; nel corso del II libro (2, 99, 1 e 2, 123, 1, citato in epigrafe a inizio capitolo) tale meccanismo riguarda proprio i racconti degli Egiziani, da cui Erodoto prende implicitamente le distanze, nel momento stesso in cui si avvia a riportarli con ampiezza. In altri casi (come avviene spesso nel libro II), la citazione della fonte serve ad accreditare la notizia riferita legandola alla garanzia di una fonte autorevole (sulle opposte motivazioni della citazione delle fonti in Erodoto vd. Asheri, *Introduzione generale*, pp. xxxiii-xxxiv. Nell'uno e nell'altro caso, la tecnica erodotea poté costituire un utile precedente per Platone, quando si accingeva a riportare egli pure un *logos* 'egizio' come è quello su Atlantide.

<sup>162</sup> Sul Platone narratore vd. MORGAN, *Chapter Twenty-Eight. Plato*; pp. 357-376; sul *Crizia-Timeo* pp. 373-374.

un quarto livello di incassamento, dentro a altre tre narrazioni: io dico che Vallet diceva che Mabillon ha detto che Adso disse...»<sup>163</sup>.

A distanza di quasi due millenni e mezzo, è evidente l'analogia della situazione (si tratta di non assumersi la responsabilità diretta di quanto narrato, e nello stesso tempo, di presentare gli eventi con un punto di vista 'ingenuo', quale è quello di Crizia rispetto allo smalzato Socrate del dialogo, ovvero, ne *Il nome della rosa*, quello del frate medievale Adso da Melk rispetto alla persona dell'autore, moderno studioso del pensiero e dell'immaginario medievale) e soprattutto delle soluzioni messe in campo: in entrambi i casi, si ha la creazione di una catena di testimonianze e l'affidamento della narrazione ad una *persona loquens* che non è l'autore o che comunque non è identificabile con esso (come sarebbe il Socrate platonico).

Merita di essere notato che il testo che rifonda il genere utopico in età moderna, cioè l'*Utopia* di More, si trova egualmente ad affrontare il problema di non attribuire alla persona dell'autore la responsabilità della veridicità di quanto esposto: problema che viene risolto allo stesso modo che da Platone, cioè introducendo nel dialogo un personaggio, Raffaele Itlodeo, distinto dall'autore, che è fonte della descrizione utopica e insieme garante della sua veridicità. Manca, nell'*Utopia*, la catena delle testimonianze presente nel *Timeo-Crizia*, per l'ovvio motivo che More presenta la sua Utopia come coeva al suo tempo, ricorrendo quindi alla sola dislocazione spaziale; la catena delle testimonianze viene di fatto annullata dal fatto che la fonte della descrizione utopica è un navigatore, e, come tale, spostandosi fisicamente dall'isola di Utopia all'Inghilterra di More, costituisce il naturale intermediario fra l'altrove utopico e il 'qui' dove ha luogo la narrazione (così giustificando come la conoscenza della terra utopica sia giunta fino in Inghilterra; analoga funzione di intermediario, spaziale ma anche temporale, è assolta per Atlantide da Solone). Appunto la figura di Raffaele Itlodeo permette a More di distanziare la propria rispettabile figura di autore<sup>164</sup> da quanto egli stesso ha scritto (come autore ma non come narratore!): nelle battute finali dell'opera, è lo stesso More a gettare il dubbio, retrospettivamente, su tutta la narrazione appena conclusasi (scrive More: «non posso certo dirmi d'accordo su tutti i punti riferiti da un uomo per altro dottissimo [cioè Raffaele Itlodeo]») <sup>165</sup>; nello stesso

---

<sup>163</sup> *Postille a "Il nome della rosa"*, apparso su «Alfabeta» n. 49, giugno 1983, poi ripubblicato in appendice a numerose edizioni successive de *Il nome della rosa* (qui si cita dall'edizione nella collana «I Grandi Tascabili», Bompiani, Milano, 1989<sup>26</sup>, pp. 512-513).

<sup>164</sup> Come recita il frontespizio dell'opera, «personaggio insigne per fama e per sapere, cittadino e vice-sceriffo della nobile città di Londra» (p. 45, ediz. Firpo).

<sup>165</sup> MORE, *Utopia*, II libro, § 274, p. 315 (ediz. FIRPO). Nella X delle *Lettere preliminari (Thomas More a Pieter Gilles, Londra, agosto-settembre 1517)* la presa di distanza dell'autore dalla responsabilità di garante della veridicità del testo è espressa in modo ancora più netto: «Vorrei solo



tempo, proprio l'introduzione di un narratore distinto dalla figura dell'autore permette abilmente di giustificare l'assenza di informazioni fondamentali come la posizione dell'isola, assenza che sarebbe dovuta ad un del tutto casuale 'disturbo' nella peraltro accurata trasmissione della testimonianza.

Si veda quanto scritto in una delle numerose Lettere preliminari che precedono l'opera vera e propria, precisamente nella II, scritta da Pieter Gilles per presentare l'opera di More a Jérôme Busleyden<sup>166</sup>: «Quanto alle difficoltà che More incontra nel precisare la posizione geografica dell'isola, Raffaele non aveva passato del tutto sotto silenzio questo punto, anche vi dedicò solo poche parole, e quasi di sfuggita, come se volesse riservare i particolari ad un altro momento. Ma non so come, un concorso di coincidenze [p. 61] sfortunate a impedito sia a More che a me di udirle: mentre infatti Raffaele le pronunciava, uno dei servitori di More gli si accostò per sussurargli non so che nell'orecchio: e quanto a me, che proprio per quel motivo stavo ascoltando con più intensa attenzione, perdetti alcune parole del narratore perché uno dei presenti si mise a tossire forte, credo a causa di un raffreddore preso in navigazione». Dopo aver ribadito – a rassicurazione del lettore – che ogni sforzo verrà compiuto da parte dell'autore della lettera per recuperare una informazione tanto essenziale quanto le coordinate geografiche della posizione dell'isola, ovviamente viene fornita una giustificazione anche circa il fatto che neppure in seguito More o gli altri partecipanti alla conversazione siano riusciti ad entrare in contatto con Itlodeo per avere da lui notizie sulla precisa localizzazione di Utopia: Itlodeo risulta irreperibile; «c'è chi afferma che sia morto durante il viaggio e chi dice che, dopo essere ritornato in patria, in parte insofferente delle usanze dei suoi, in parte spinto dalla nostalgia di Utopia, se ne sia tornato per mare lassù». Il problema della mancata menzione delle coordinate geografiche di Utopia era stato affrontato dallo stesso More nella prima delle *Lettere preliminari*<sup>167</sup>, ma in modo piuttosto frettoloso: «a noi non è venuto in mente di domandare né a lui di precisare, in quale parte di quel Nuovo Mondo si trovi Utopia» (pp. 53-54); il successivo e più elaborato resoconto offerto da Gilles nella seconda lettera preliminare viene a giustificare questa altrimenti ingiustificabile trascuratezza, assicurando credibilità all'omissione.

Merita di essere rilevata la differente strategia rispetto al racconto di Atlantide: rispetto alla vaghezza di More, Platone, infatti, è piuttosto preciso nella localizzazione di Atlantide, ma ciò può avvenire per il semplice motivo che egli provvede ad eliminare l'isola-continente con il cataclisma, e dunque nessuno potrà mai verificare la correttezza delle sue indicazioni: Platone si sottrae alla verificabilità eliminando l'oggetto della finzione, More invece allontanando il testimone. Ma il brano della seconda delle *Lettere preliminari* all'*Utopia* contiene un altro passaggio interessante, subito appresso a quello appena citato, in cui viene fornita una giustificazione circa un altro punto

---

che capissero che io sono responsabile soltanto per l'opera mia e non per la buona fede altrui» (pp. 90-91, ediz. FIRPO).

<sup>166</sup> Lettera di Pieter Gilles a Jérôme Busleyden, *Anversa, 1° novembre 1516*, pp. 58-64, ediz. Firpo; la citazione che segue nel testo è tratta dalle pp. 60 s.

<sup>167</sup> Thomas More a Pieter Gilles, *Londra, agosto 1516*: in Thomas MORE, *Utopia*, a cura di FIRPO, pp. 39-57.

importante, che potrebbe minare la credibilità del racconto, cioè la circostanza che nessun altro, prima di Itlodeo, abbia fornito notizie su Utopia: «Il fatto poi che nessun geografo abbia mai registrato sinora il nome di quest'isola è stato sepigato in modo persuasivo dallo stesso Itlodeo. – Potrebbe essere accaduto, – disse, – che il nome usato dagli antichi fosse in seguito mutato, oppure che essa sia sfuggita alle loro esplorazioni, così come oggi spuntano tante terre sconosciute a quei primi geografi». Tutte queste precisazioni costituiscono, evidentemente, come afferma l'autore della lettera, «sostegni alla credibilità del racconto» (sostegni di cui, viene detto, non vi sarebbe comunque bisogno, visto che il racconto «ci è riferito da More in persona»). Il medesimo problema - giustificare in che modo solo Crizia sia a conoscenza della vicenda di Atlantide e nessuno prima di lui ne abbia mai saputo nulla – si era presentato a Platone: ma egli, come abbiamo visto nel testo, lo risolve collocando la vicenda nel passato e immaginando 1) la distruzione dell'isola-continente; 2) una sopravvivenza della tradizione in un ambito esterno alla Grecia, e nello stesso tempo autorevole, quale l'Egitto; 3) infine una trasmissione della tradizione, una volta che essa giunge sul suolo greco, interna ad una unica famiglia.

Viste le ragioni e i vantaggi (e i meccanismi narratologici), della mancata designazione di Socrate a narratore del *logos Atlantikos*, sarà il caso di vedere più da vicino il meccanismo con cui il 'testimone' passa a Crizia. Anche per questo aspetto, come abbiamo visto per molti altri, Platone riesce a far sì che il passaggio di Socrate dal ruolo di guida del dialogo (come è nella *Repubblica*) a quello di fruitore di un discorso altrui (quello 'storico' di Crizia, e, inframmezzato ad esso, quello 'cosmologico' di Timeo) appaia perfettamente giustificato agli occhi del lettore. E' infatti Socrate stesso a tirarsi fuori, ammettendo la propria inadeguatezza:

«Per quanto riguarda queste cose, mi rendo conto o Crizia ed Ermocrate, di non essere affatto capace di celebrare in misura sufficiente gli uomini e la città (ideali)» (*Timeo* 19d).

Tuttavia, si affretta a precisare Socrate, la sua propria incapacità non lo sorprende, giacché egualmente impari al compito saranno «i poeti del passato e quelli dei nostri giorni». Il riferimento ai poeti è naturale, trattandosi di un *lógos* celebrativo della Città ideale: compito del poeta è per Platone proprio quello di comporre «[inni degli dei e] elogi di uomini buoni» (*Repubblica* 10, 607a) secondo una visione non dissimile dalla concezione tradizionale greca, in cui al poeta è affidato il compito di eternare le imprese degne di memoria<sup>168</sup>. Ma i poeti sono esclusi dal gioco, «non perché – prosegue Socrate - io dispreggi la stirpe dei poeti,

<sup>168</sup> In fondo, *Illiade* e *Odissea*, l'archetipo di ogni poesia agli occhi di un Greco, potrebbero ben essere considerate un *lógos* che celebra il valore degli eroi di volta in volta oggetto di narrazione non con una descrizione statica delle loro qualità astrattamente considerate, ma col mostrarceli *kinoûnta*, 'in azione'.

ma perché è del tutto chiaro che il popolo degli imitatori ciò in cui è stato allevato imiterà con maggior facilità e successo, ma quel che è al di fuori dall'educazione resta per ciascuno difficile da ben imitare con le opere, e più difficile ancora con le parole»<sup>169</sup>. Se la poesia, come in più passi della *Repubblica* è stato affermato, è *mimesis* dell'esistente (lo ricorda peraltro lo stesso Crizia subito prima di iniziare la propria narrazione: *Crizia* 107b)<sup>170</sup>, è evidente che i poeti non potranno dar vita ad un *lógos* capace di descrivere in movimento quella Città Ideale la cui esistenza *reale* – per ammissione dello stesso Platone – non è forse nemmeno possibile (*resp.* 5, 471c ss., specie 472e e 473a), come avvertiva lo stesso Socrate rivolgendosi al suo impaziente interlocutore Glaucone (il quale impulsivamente sbotta: «cerchiamo di convincerci che essa è realizzabile e come, ed al resto diciamo ciao» 471e): «Non costringermi dunque a dimostrare che quanto abbiamo esposto a parole deve realizzarsi in un tutto e per tutto anche nella realtà»<sup>171</sup>. Egualmente inadatto alla bisogna è il *génos* dei sofisti, che sono sì pensatori teorici, ma il cui girovagare di città in città a tenere conferenze, in altre parole l'estraneità alla vita politica attiva, li rende incapaci di immaginare che cosa potrebbero compiere «in guerra e nelle battaglie uomini che sono filosofi e politici» (*Timeo* 19e). «Restano le persone come voi, che partecipano per natura ed educazione, della stirpe degli uni e degli altri» (20a), ovvero che abbiano preparazione filosofica e conoscenza della vita politica e militare. *Timeo* infatti, «ha attinto le cariche e gli onori più alti nella sua città, ma anche della filosofia tutta ha raggiunto, a parer mio, la vetta» mentre «noi che siamo qui presenti sappiamo che Crizia non è inesperto degli argomenti che stiamo trattando» (20a); lo stesso vale, «secondo la testimonianza di molti» (20a), per l'ultimo personaggio del dialogo, Ermocrate.

Tocca dunque ad uno dei presenti 'accontentare' il desiderio di Socrate di vedere la città ideale effettivamente in azione, ed è Crizia a farlo; Ermocrate – che il giorno prima, sulla via del ritorno, ovvero *subito dopo* il dialogo della *Repubblica*, ha già avuto modo di ascoltare da Crizia questo «racconto proveniente da una antica tradizione» – propone dunque: «Questo racconto, o Crizia, narralo ora al nostro Socrate, sì che possa giudicare con noi se esso sia adatto allo scopo oppure no» (lo scopo, è chiaro, è appunto quello di rappresentare in azione la Città ideale: ma Socrate non aveva chiesto una 'storia vera': cfr. § 2.7). A queste parole, seguono appunto, quasi immediatamente, quelle con cui Crizia avvia il racconto, non a caso prendendosi *in toto* e senza esitazioni la responsabilità della sua veridicità (veridicità in termini di storia fenomenica, ché, come abbiamo visto nel cap. I, §

<sup>169</sup> «Il buon poeta, se deve comporre bene sugli argomenti che vuole trattare, deve comporre avendone conoscenza»: così *resp. pub.* 10, 598e.

<sup>170</sup> «E' inevitabile che tutto quel che viene da noi detto sia, in una certa misura, imitazione e rappresentazione» (*mimesis* e *apeikasia*). Cfr. *resp.* 10, 602c.

<sup>171</sup> Cfr. quanto osservato nel §. 1.5

2.4, il racconto di Atlantide è invece pienamente vero in relazione alla 'fondamento' filosofico-politico che lo anima): «Ascolta dunque, o Socrate, un racconto del tutto straordinario, però interamente vero...» (*Tim.* 20e). Che sia proprio Crizia il narratore prescelto, ovviamente, non è un fatto casuale, e si presentava, agli occhi del lettore, come pienamente giustificato.

In primo luogo egli era – come dichiara egli stesso (vd. *supra*, § 2.5) – lontano discendente di Solone cui Platone fa risalire il racconto di Atlantide, nonché procugino di Platone stesso: il perfetto anello finale, dunque, della catena di testimonianze che abbiamo sopra analizzato.

Ma ancor più significativo è il fatto che appunto Crizia veniva ad esaudire in pieno le due condizioni che Socrate aveva posto come necessarie per chi si accingesse a descrivere la Città Ideale in movimento. Socrate chiede che si proceda a 1) rappresentare con evidenza icastica, e quindi con gli strumenti della narrazione artistica, 2) una realtà politica e militare vista concretamente in azione, 3) per la quale non risulta però disponibile né nel presente né nel passato noto, un modello utile. Ebbene, proprio Crizia 1) fu appunto poeta, in particolare nel genere mimetico per eccellenza, il teatro<sup>172</sup>; 2) partecipò attivamente alla vita politica ateniese, come è noto, con progetti (prossimi alla realizzazione) di radicale sovvertimento della democrazia ateniese; 3) dedicò buona parte della sua produzione alla riflessione politica. I tre aspetti risultavano inestricabilmente interconnessi nell'attività del personaggio: tragedie come il *Sisifo*<sup>173</sup> avevano, a giudicare dai frammenti rimasti, innegabili risvolti politici e filosofici (vd. il fr. DK 88 B 25 = *TrGF* fr. 19 = Eur. fr. 19 N<sup>2</sup>)<sup>174</sup>, e le *Costituzioni* (*Politeíai*) tanto in versi quanto in prosa mostrano il fondersi di attività poetica e riflessione filosofico-politica. Questa ebbe – come è ben noto - una tragica concreta applicazione quando Crizia attuò con altri il colpo di Stato del 403 ed instaurò l'efferato regime dei Trenta Tiranni: egli è un «elemento che evoca immediatamente e riassume in sé la proposta di cambiamento, l'utopia»<sup>175</sup>, fin nelle sue più rovinose conseguenze.

---

<sup>172</sup> Significativamente, Socrate e Timeo descrivono Crizia che si accinge a narrare come un «poeta» in un «*théatron*», cioè davanti ad un uditorio venuto per assistere ad uno spettacolo che possa essere goduto anche con la vista, o comunque con l'immaginazione visiva (*Crizia* 108b). Su questo aspetto vd. Gill, *The Genre of the Atlantis Story*, p. 289.

<sup>173</sup> Talora attribuita ad Euripide: vd. ad es. Athen. 496b.

<sup>174</sup> Vi si afferma che le divinità sarebbero invenzioni di un «uomo saggio» al fine di farne i garanti del rispetto dell'ordine costituito e delle norme necessarie alla convivenza: una teoria – quella della funzione sociale e politica della religione – che conobbe una lunga storia, ma che in Crizia trova la sua prima espressione nota. Anche per questo non sorprende l'attribuzione a Crizia di un racconto 'innovativo' e 'straordinario' come quello su Atlantide. L'«invenzione degli dei» potrebbe del resto essere considerata una 'nobile menzogna' al pari del mito di Atlantide (vd. *infra* § 13).

<sup>175</sup> Cito da U. BULTRIGHINI, *Premessa al Crizia* in Platone, *Tutte le opere*, vol. IV (*Repubblica-Timeo-Crizia*), a c. di E. MALTESE, pp. 660. Per una analisi più approfondita della 'designazione' di Crizia a narratore del mito di Atlantide, si veda, sempre di BULTRIGHINI, «*Maledetta democrazia*», pp. 257-97 (più sommaria la trattazione in CENTANNI, *Atene assoluta*, pp. 45-51): «Tutt'altro che

Chi meglio di Crizia – artista mimetico, uomo politico, pensatore politico, e infine, imparentato con Solone – poteva narrare un racconto che, in forme mimetiche, era destinato a tradurre nella concretezza della realtà un progetto politico?

## 2.7. Intermezzo: l'ironia di Platone (e di Socrate) sulla veridicità del racconto di Crizia.

Aver affidato a Crizia la narrazione non è l'unica forma di distanziamento narrativo che Platone mette in atto: in vari passaggi del testo l'autore Platone sembra fare l'occholino al lettore, spesso 'sorridente' alle spalle dell'ingenuo narratore, Crizia. Si pensi, ad esempio, al fatto che Crizia riferisca un racconto ascoltato da bambino, a soli dieci anni, da un nonno novantenne, e aggiunga perfino: «com'è vero quel che si dice, che quanto si apprende da bambini lo si conserva nella memoria mirabilmente» (*Timeo* 26b). Platone sta giocando con il lettore? E che dire del fatto che la festa in cui avviene la prima trasmissione del mito su suolo ateniese, fra Solone e Dropide o Crizia il Vecchio, siano proprio le Apaturie, che conservano fin nel nome memoria del mitico inganno, ἀπάτη, attuato dal re di Atene Melanto ai danni del principe tebano Xanto: è un inganno, sia pure a fin di bene, anche la storia di Atlantide che viene raccontata durante la 'festa dell'inganno'?

Non è l'unico dubbio del genere che sorge<sup>176</sup>. Crizia stesso, quando protesta la veridicità del suo racconto, lo definisce "molto *átopos*" (*Timeo* 20d), un

---

casuale, in realtà, il fatto che Platone designi proprio Crizia per il ruolo di interprete e possessore delle chiavi di quella che, con le dovute cautele, potremmo chiamare utopia e che è una delle forme in cui viene proposto un modello ideale di organizzazione politica. L'esigenza di trovare una soluzione alle aberrazioni del sistema democratico, che era stata percepita a vari livelli nell'Atene di fine V secolo, aveva conosciuto la sua massima espressione, sul piano della teoria e della prassi, nella posizione ideologica di Crizia; Crizia aveva incarnato il deciso orientamento verso l'alternativa totale» (pp. 257-8; sottolineatura nostra); non diversamente, Centanni, *Atene assoluta*, p. 50, osserva che «l'istanza di rifondazione di Atene secondo la *patrios politeia*» di cui è portavoce il Crizia platonico è «perfettamente coerente rispetto al programma politico del Crizia storico». C'è chi ha attribuito a Crizia, in occasione del regime dei Trenta Tiranni, l'intento di realizzare una vera e propria utopia, un regime ideale composto di 30 *syngrapheis*, 300 cavalieri e 3.000 opliti, come mostrerebbe il fatto che Crizia puntasse ad un *numerus clausus* appunto di 3.000 cittadini di pieno diritto (così GYÖRGY NÉMETH, *Le vittime dei Trenta Tiranni*, in BULTRIGHINI, *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, pp. 153-183).

Per la CENTANNI, *Atene assoluta*, p. 37, il ruolo centrale di Crizia nel *Timeo-Crizia* è l'esito di una «operazione di riabilitazione» del personaggio, fatta ormai alcuni decenni dopo gli eventi del 403 a.C.: l'ipotesi mi lascia perplesso, visto il moco con cui il filosofo prende le distanze nella *Lettera VII*, 324b-d, ancora a distanza di decenni dal 403 e in anni vicini alla redazione del *Timeo-Crizia*. Crizia ha un ruolo importante, come interlocutore di Socrate, anche nel *Carmide* (vd. CENTANNI, *op. cit.*, pp. 37-43), dove viene discussa la definizione, proposta da Crizia della *sophrosyne* come τὰ αὐτοῦ πράττειν: per parte nostra, merita di essere notato che tale espressione suona simile al πράττειν αὐτὸ τοῦτο con cui (in *Criti*. 111e3) si indica l'attività dei contadini della Atene primigenia.

<sup>176</sup> Si veda sull'argomento anche GiLL, *The Genre of the Atlantis Story*, pp. 289-91: Socrate chiede una *mimesis* dello Stato ideale, Crizia invece propone una storia 'vera' che non era stata richiesta.

aggettivo che i traduttori rendono solitamente con ‘singolare’, ‘straordinario’ ma che suona piuttosto particolare giacché il racconto riguarda proprio l’esistenza di un luogo che non esiste (più): *átopos*, letteralmente, vale “senza luogo”, ed è degno antenato della Utopia di Moro (come è noto, alla greca, il “non-luogo”)<sup>177</sup>. Un caso che Platone abbia scelto proprio questo aggettivo?

Subito appresso, quando Crizia il giovane accenna ai racconti di suo nonno Crizia il Vecchio, Socrate chiede, curioso di sapere l’effettivo contenuto di tali narrazioni: “Ma qual è quest’impresa che Crizia ha esposto non come un racconto, ma come un’opera effettivamente compiuta alle origini dalla nostra città, in base a quello che Solone aveva sentito [*katà tèn Sólonos akoén*]?” (*Timeo* 21a). La domanda cela in realtà una duplice sottile ironia, come è proprio del ‘Socrate’ personaggio platonico, cui, qui come altrove, Platone affida il ruolo di demolitore delle facili certezze dei propri interlocutori e di vigile coscienza critica. Basta leggere fra le righe la domanda di Socrate, con la quale egli non chiede semplicemente, si noti, “quale fu l’impresa che gli antichi Ateniesi compirono?”, bensì insiste sul fatto che si tratta di una *diégesis*, di una narrazione, e che essa si fonda a propria volta su una ben determinata *akoé*, ‘tradizione ascoltata’ («...qual è quest’impresa che Crizia ha esposto... in base a quello che Solone aveva sentito?»). Insomma, la guerra fra Atlantide e Atene è sì realtà, ma lo è, – avverte Socrate - a ben vedere, solo nella modalità di esposizione di Crizia il Vecchio: la stessa costruzione sintattica della frase evidenzia che a conferire natura di realtà al proprio racconto è *in primis* l’autore della narrazione stessa, mentre proprio la proposizione del contrasto fra “detto” e “realmente fatto”, finisce per sottolineare almeno la *possibilità* che invece si tratti proprio di una finzione, in barba a tutte le rassicurazioni di Crizia (e si tratta appunto di rassicurazioni fornite da Crizia, non dallo stesso Platone, come il filone ‘realista’ vorrebbe intendere)<sup>178</sup>.

<sup>177</sup> Richiama l’attenzione su *átopos* in *Tim.* 20d8 e sul suo rapporto con ‘Utopia’ anche MATTÉI, *Platon et le miroir du mythe*, p. 253.

<sup>178</sup> L’affermazione che il racconto di Atlantide non è mito, ma è narrazione di eventi reali, ricorre due volte, in *Tim.* 20e e 26e (vd. pure *Tim.* 21a e *Criti.* 107a, 107 d): per chi ha ritenuto di cogliere nel racconto di Atlantide un nucleo di verità storica, tali commenti vanno posti a confronto con il tono cauto e dubitoso circa il mito di Theuth e Thamus presenti in *Phaedr.* 274c (cfr. 275b) e dimostrerebbero che Platone era sinceramente convinto della ‘verità’ storica di quanto scriveva, o almeno di un suo nucleo originario (così LUCE, *La fine di Atlantide*, pp. 24-27; anche BRANDENSTEIN, *Atlantis*, pp. 105 ss., vedeva nel racconto di Atlantide una saga a nocciolo storico (ispirata a Creta) per via dell’insistenza di Platone sulla veridicità del *logos*). In realtà anche per il mito del giudizio ultraterreno delle anime narrato nel *Gorgia* Platone insiste – a più riprese - sul fatto che si tratta di verità e non di finzione: se ne vorrà dedurre che Platone voglia presentare il mito del *Gorgia* come ‘fenomenicamente’ vero? Per i passi del *Gorgia* cui si fa riferimento vd. 523a, 524b, 526d, 527; si noti in particolare *Gorg.* 523a1-4, con una chiara sottolineatura di come l’attribuzione dello *status* di verità possa essere, nel caso di un racconto che ha un fine ‘didattico’, una libera scelta del narratore, volta a rafforzare l’effetto ‘psicagogico’: «Ascolta dunque, come si dice, un racconto [*λόγου*] molto bello, che penso riterrai una favola [*μῦθον*], ma che io ritengo un

In secondo luogo, se così, rispetto a Crizia, Socrate evidenzia quella dicotomia fra finzione e realtà che l'entusiasmo del giovane Crizia aveva rapidamente accantonato («Ascolta o Socrate un discorso molto singolare, *ma comunque* tutto vero»: *Timeo* 20d8), rispetto all'altro interlocutore, Ermogene, che, primo ad ascoltare il mitico racconto di Crizia, aveva del tutto omesso di considerare il problema, ritenendo sufficiente il fatto che il *logos* provenisse *ek palaiàs akoés*, «da un'antica tradizione» (*Timeo* 20d), le parole della domanda di Socrate sembrano avvertire che non basta l'antichità di un racconto a farlo *ipso facto* degno di fede, giacché ogni tradizione è pur sempre *una* tradizione<sup>179</sup>: il racconto che Crizia il Vecchio narrava come vero è esposto – precisa sottilmente Socrate, riprendendo lo stesso termine usato da Ermogene – «secondo quanto ascoltato da Solone». Varrà la pena di ricordare che, a più riprese nel corso della *Repubblica*, è proprio Socrate a negare recisamente la necessità che la *politeía* ideale debba essere concepita come effettivamente realizzabile o come destinata ad esistere realmente «da qualche parte» (9, 592b; cfr. 5, 472c-d, entrambi citati *supra*): Socrate, del resto, non ha chiesto a Crizia una 'storia vera', ma solo una *mímesis*, una 'rappresentazione' della Città Ideale (cfr. cap. I, § 1.4.).

Una simile forma di distanziamento autoironico (peraltro frequente nella narrativa, tanto maggiore è la distanza dal reale e dal possibile e tanto maggiori sono le autenticazioni di realtà)<sup>180</sup> la ritroviamo nell'*Utopia* di More. Nella X delle "Lettere preliminari" (*Thomas More a Pieter Gilles. Londra, agosto-settembre 1517*), More difende con forza la veridicità del proprio resoconto, affermando che – se avesse voluto far capire che si tratta di finzione – avrebbe usato «nomi tali da suggerire ai più esperti che l'isola non esiste in nessun posto, la città è evanescente, il fiume senz'acqua, il principe senza popolo: cosa non difficile, e molto più piacevole di quella da me realizzata, perché, se non fossi stato costretto dalla fedeltà storica, non sarei tanto sciocco da intestardirmi a usare dei nomi barbari e senza senso come Utopia, Anidro, Amauroto, Ademo»<sup>181</sup>. I nomi, appunto, che egli usa nella sua opera!

---

discorso vero [ἐγὼ δὲ λόγον; possibile intendere anche 'un ragionamento']. *Come verità* [ὡς ἀληθῆ], dunque, io ti presenterò le cose che sto per dire» (traduz. Giovanni Reale)

<sup>179</sup> Il termine *akoé* è assai frequente appunto nel II libro di Erodoto dedicato all'Egitto, ma già Erodoto tende a considerare l'*akoé* una fonte di informazioni non necessariamente degna di fiducia (2, 123, 1; 7, 152, 3).

<sup>180</sup> Come osserva SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, pp. 222 s., «è vero che [i narratori] moltiplicano i punti di riferimento storici, che si appoggiano ad autorità spesso inesistenti, che fingono fonti venerabili o inseriscono nel testo le tracce (false) di una rispettabile preistoria redazione [Platone fa tutto ciò: N.d.A.]; ed è vero che questi sforzi si accentuano quanto più i contenuti si sganciano dal reale e dal possibile [!]. Ma va anche notato che queste autenticazioni vengono portate molto spesso con una malfade non mascherata, perciò scherzosa e garbatamente complice. Riflessi d'irrealtà vengono fatti trascorrere sulle simulazioni del reale».

<sup>181</sup> Cito da p. 90 dell'edizione curata da FIRPO (cur.), Thomas More, *Utopia*.

## 2. 8. Solone, l'Egitto e la memoria del lontano passato.

Ma torniamo ai mezzi con cui Platone conferisce verosimiglianza al racconto. Appunto Solone, nella costruzione platonica della tradizione su Atlantide, è figura centrale. Di lui si diceva che dopo le importanti riforme con cui aveva riportato la pace fra cittadini in Atene, «col pretesto di voler vedere il mondo, e certo per non essere costretto ad abrogare alcuna delle leggi che aveva fondato» (così Hdt. 1, 29, 1), avesse intrapreso una serie di viaggi<sup>182</sup>. Grazie ad essi, in ben dieci anni di lontananza da Atene, aveva toccato le principali mete del Mediterraneo orientale antico (Egitto, Cipro, Lidia), il che ne faceva il candidato ideale a rivestire il ruolo ideale di testimone del mito di Atlantide. Come scrive Plutarco, nella *Vita di Solone* (26, 1)<sup>183</sup>,

«sua prima meta fu l'Egitto. Si stabilì, come riferisce egli stesso, ove “il Nilo sbocca in mar presso Canopo” [fr. 6 Diehl<sup>3</sup> = 28 W.], passò molto tempo a studiare filosofia con Psenofi di Eliopoli e Sonchi di Sais, che erano i sacerdoti più sapienti di tutto l'Egitto<sup>184</sup>. Da loro apprese anche la storia dell'Atlantide, dice Platone, che cercò di far conoscere tra gli Elleni mettendola in versi».

Che siano proprio egiziani i sacerdoti da cui Solone avrebbe appreso il *logos* su Atlantide è l'ultimo tocco volto anch'esso a conferire credibilità al racconto, giacché l'Egitto era, nell'immaginario greco, una terra di arcana sapienza e di immemorabile antichità<sup>185</sup>: per Erodoto, «gli Egiziani, prima che Psammetico divenisse loro re, credevano di essere i più antichi di tutti gli uomini» (2, 2, 1) e per questo, come scrive Platone stesso, «si dice che le tradizioni più antiche sono quelle che si sono conservate qui» (*Timeo* 22e). In questa terra pianeggiante e senza contrasti, ove anno dopo anno si ripete immutabile l'antico e sempre nuovo miracolo della salvifica inondazione del Nilo, dal tempo del primo re fino all'età di Erodoto, ovvero in ben 11340 anni, «in tutto questo tempo nulla era mutato» (Erodoto 2, 142, 4); per lo stesso Platone (*Leggi* 2, 656d-e), gli Egizi rappresentano

---

<sup>182</sup> Sul *topos* del viaggio nelle biografie di legislatori, specie scritte in età ellenistica, vd. il commento *ad loc.* di PICCIRILLI, in Plutarco, *Vita di Solone*, a cura di MANFREDINI e PICCIRILLI, pp. 118 s. In particolare, in età ellenistica, il viaggio in Egitto, concepito come sede di ogni sapienza, diverrà momento irrinunciabile della tradizione biografica relativa a intellettuali (filosofi, legislatori, poeti, ecc.): vd. LEFKOWITZ, *Visits to Egypt in the Biographical Tradition*. Allo stesso Platone verrà attribuito un viaggio in Egitto (circa il quale manca qualsiasi cenno nell'opera platonica): ne parlano (uniche fonti) Plut. *an princ. inerud.* 779d; *Luc.* 2, 4-5 e la anonima e tarda *Vita Dionysii Periegetae* (c.d. *Vita Chisiana*), pubblicata in Rudolf Kassel, *Antimachos in der Vita Chisiana des Dionysios Periegetes* in R. K., *Kleine Schriften*, hrsg. von H.-G. Nesselrath, Berlin \_ New York 1991, pp. 403-411 e ora, in traduzione italiana, in Dionisio di Alessandria, *Descrizione della Terra abitata*, a c. di Eugenio Amato, Milano 2005.

<sup>183</sup> Cfr. Hdt. 1, 30, 1 e Arist. *Ath. resp.* 11,1.

<sup>184</sup> Il nome Psenofi non è altrimenti attestato; Sonchis è citato in Plutarco, *Moralia* 354e.

<sup>185</sup> Vd. FROIDEFOND, *Le mirage égyptien, passim*.



l'esempio paradigmatico in fatto di stabilità di usanze e costumi<sup>186</sup>, con una estensione (diecimila anni) che supera perfino il dato di 'novemila' fornito nel *Timeo*. Proprio nel *Timeo*, del resto, all'antichissima storia degli Egizi viene data una accurata spiegazione scientifica che dovrebbe dissipare ogni dubbio al riguardo (*Timeo* 22c-23d), e che rielabora forse suggestioni erodotee<sup>187</sup>. La tradizione successiva non mancò di ipotizzare che l'evidente interesse di Platone per l'antico Egitto si fosse concretizzato in veri e propri viaggi nel paese nilotico (vd. Diog. Laert. 3, 6, e Cic. *de fin.* 5, 29)<sup>188</sup>.

Si noti che Platone è attento anche per quanto riguarda la specifica scelta di Sais come sede dell'incontro fra Solone e i sacerdoti egiziani: perché appunto Sais era il centro del regno d'Egitto durante l'età di Solone, e perché la dinastia saitica era assai aperta ai rapporti con il mondo greco (e dunque un viaggio di Solone nell'Egitto del periodo non avrebbe avuto nulla di eccezionale)<sup>189</sup>. In ciò, Platone non faceva altro che sfruttare il quadro offerto da Erodoto: egli si limita a sfruttare e ricombinare i dati offerti da uno scrittore ormai entrato, all'epoca di Platone, nel novero degli autori di riferimento (lo mostra la decisione, da parte di Teopompo di Chio, di creare una *Epitome* delle *Storie* di Erodoto).

La presenza di Erodoto nel *logos* atlantico, per quanto riguarda il 'versante' egiziano, è evidente: Erodoto, per un greco di IV sec. a.C., è l'ovvio referente in tema d'Egitto. E' ben noto il racconto contenuto nelle *Storie* di Erodoto dell'incontro fra un altro greco, Ecateo, autore fra l'altro di genealogie mitiche, e altri sacerdoti egiziani:

«Prima, con Ecateo, il logografo che a Tebe [d'Egitto] aveva presentato la propria genealogia, ricollegando la propria ascendenza paterna ad un dio come sedicesimo antenato, i sacerdoti si comportarono come hanno fatto con me (che pure non esposi la mia genealogia): mi fecero entrare all'interno di un

---

<sup>186</sup> Più tardi, Ecateo di Abdera (fine IV- inizio III sec. a.C.; *FGrHist* 264), nella sua opera *Sugli Egiziani* (conservata in estratti nel I libro di Diodoro Siculo), giungerà, forse proprio sviluppando il racconto platonico del *Timeo*, a fare dell'antica civiltà egiziana il luogo ove si era formata la civiltà umana e una costituzione ideale.

<sup>187</sup> Il legame come di causa ed effetto fra caratteristiche geografiche dell'Egitto, uso ininterrotto della scrittura e quindi conservazione della memoria dei più antichi e prodigiosi eventi del passato si ritrova in un certo qual modo già in Erodoto: dopo aver indicato in 341 generazioni e 11340 anni (il totale preciso sarebbe 11366 e<sup>2</sup>/3 anni) il totale del tempo trascorso dal primo re fino al sacerdote-faraone Setone, lo storico riferisce che, secondo quanto affermavano i sacerdoti, "in questo periodo di tempo per quattro volte il sole si era spostato dalla sua sede: due volte era sorto da dove ora tramonta, e due volte era tramontato dove ora sorge; nulla – dicevano - era mutato in Egitto in questo intervallo di tempo, né di ciò che viene loro dalla terra, né di quel che viene loro dal fiume, né per quanto riguarda le malattie né circa i morti" (II, 142).

<sup>188</sup> Vd. JOLY, *Platon égyptologue*; BRISSON, *L'Égypte de Platon*; MCEVOY, *Platon et la sagesse de l'Égypte*.

<sup>189</sup> Come ha osservato CAMERON, *Crantor and Posidonius on Atlantis*, p. 88, «the Athenian side of Plato's story harmonizes very well with the traditional Greek picture of the philhellene Saite kingdom (664-525) – too well, in fact».

grande *megaron* [sala retta da colonne] e contarono, mostrandomeli, tanti colossi di legno quanti ho detto [trecentoquarantuno]: infatti lì ciascun sommo sacerdote erige in vita la propria statua. [...] Ad Ecateo che aveva esposto la propria genealogia e si era ricollegato ad un dio come sedicesimo antenato, essi avevano contrapposto le loro genealogie fondate sui numeri, rifiutando di accettare la sua asserzione che da un dio possa nascere un uomo» (2, 143)

Dell'episodio sembra appunto ricordarsi Platone proprio nel *Timeo* introducendo il racconto su Atlantide: a Solone, che – come Ecateo - si era avventurato a parlare dei primi uomini esistenti il sacerdote di Sais, apprestandosi a parlare di Atlantide, ribatte «Solone, Solone, voi Greci siete sempre bambini, non esiste un Greco vecchio» (*Timeo* 22b). Nel fare poi proprio di Solone un veicolo di contatti culturali fra l'Egitto e Atene, Platone non fa altro che sfruttare e rimodellare spunti offerti da tradizioni a lui precedenti: già Erodoto (2,177) accettava l'ipotesi che, in alcuni aspetti della propria legislazione Solone avesse potuto ispirarsi a modelli egiziani conosciuti nel corso dei suoi viaggi, un episodio il quale rientra in una più ampia tradizione che vedeva nell'Egitto l'origine di molte istituzioni greche o specificamente ateniesi e di cui un po' tutto il II libro di Erodoto è testimonianza. Anche Platone, del resto, postula un'antichissima identità d'origine fra le istituzioni dell'Atene primitiva e quelle conservatesi in Egitto: tuttavia, nel segno del «*Lokalpatriotismus* di IV sec. a.C.»<sup>190</sup> e coerentemente con il fine complessivo del mito di Atlantide (l'esaltazione della *politeia* platonica) in realtà sono gli Egiziani ad aver imitato l'Atene primitiva e non viceversa (*Timeo* 24a)<sup>191</sup>; solo per il fatto d'essere al riparo dalle catastrofi che periodicamente azzerano la storia umana l'Egitto ha conservato quel che Atene ha perduto (compresa la memoria dell'impresa ateniese più gloriosa)<sup>192</sup>.

<sup>190</sup> Vd. PICCIRILLI, commento a Plutarco, *Vita di Solone*, p. 118.

<sup>191</sup> Si noti che, una volta postulata una identità o similarità di istituzioni fra l'Atene 'platonica' e il sistema delle caste egiziano, sarà egualmente possibile presentare la Atene primigenia come modello per gli Egiziani o gli Egiziani come modello per la *politeia* della Atene primigenia, a seconda delle convenienze patriottiche. Così Ecateo di Abdera, nella sua opera (*Aigyptiaká*) volta ad esaltare la tradizione egiziana e dunque la nuova dinastia tolematica di fronte al resto del mondo greco-ellenistico, potrà sostenere che era Atene ad essere una colonia di Sais (si veda l'elaborata argomentazione in Diod. Sic. 1, 28-9 = *FGrHist* 264 F25), e che in particolare il sistema delle classi ateniesi presoloniano (eupatridi, geomoroi, demiourgoi) era di derivazione egiziana (Diod. Sic. 1, 28, 5). Nel suo *Commento al Timeo* I, p. 97, 27 s. Diehl, Proclo ricorda ancora che per Callistene (*FGrHist* 124 F 51) e Fanodemo (*FGrHist* 325 F 25) «gli Ateniesi erano gli antenati degli abitanti di Sais, mentre Teopompo sosteneva che Atene era una colonia di Sais» (il 'Teopompo' cui si riferisce Proclo è in realtà il *pamphlet* intitolato *Trikaranos*, falsamente attribuito a Teopompo stesso, allo scopo di screditarlo, probabilmente da Aanassimene di Lampsaco: vd. *FGrHist* 72 F 20). Un'analisi del contesto storico-culturale di tali affermazioni è fornita da CAMERON, *Crantor and Posidonius on Atlantis*, pp. 86 ss.

<sup>192</sup> La connessione fra la stabilità geologica dell'Egitto e la possibilità, per la cultura egiziana, di conservare memoria di tradizioni ed eventi pertinenti ad altri luoghi ritorna ancora in Diod. Sic. 5, 57, 3-5: sono stati i Greci, precisamente gli Elidi di Rodi, a scoprire le prime cognizioni astrologiche

Coerente con le necessità di dislocazione utopica (la fonte ultima del racconto è essa pure lontana, e sfugge ad ogni verifica), la circostanza che siano sacerdoti egiziani a conservare il ricordo di vicende greche ignote ai Greci stessi è, ancora una volta, un elemento in cui Platone non fa altro che riutilizzare – sempre al fine di conferire credibilità alla propria narrazione - materiale già disponibile (e come tale più facilmente accettabile da parte del lettore): in Erodoto (II,112-120) sono infatti sacerdoti egiziani a rivelare allo scrittore greco una versione, ignota in madrepatria, della storia del rapimento di Elena, ovvero di uno degli episodi centrali della storia mitica greca; essi, peraltro, affermano di esserne stati informati all'epoca dallo stesso Menelao (2, 118, 1).

Platone sapeva bene che l'Egitto poteva dare apparenza di verità ad ogni 'racconto'. Nel *Fedro* (274c), nell'ambito di una discussione sulle origini della scrittura, Socrate intraprende a narrare «una storia degli antichi» (il termine usato è ἀρχή!), una storia appunto d'origine egiziana («Ho udito narrare che presso Naucrati d'Egitto...»); ma, come mostra l'ironica risposta di Fedro stesso («O Socrate, ti è facile narrare racconti egiziani, o di quale altro paese vuoi!» 275b), è un racconto inventato lì per lì da Socrate stesso.

Che sia poi proprio un sacerdote e che egli esponga un racconto inciso sulle pareti di un tempio, se da un lato riflette il fatto che realmente era la classe sacerdotale in Egitto a farsi depositaria delle tradizioni storiche, e che gli edifici templari egiziani sono effettivamente ricoperti di iscrizioni, spesso proprio di contenuto narrativo, dall'altro non manca di aggiungere, con il richiamo ad una autorità sacra e ad un testo scritto su un supporto durevole più di ogni altro, l'ultimo elemento di credibilità alla tradizione. Del resto, la presenza in Egitto di una rigorosa attività di registrazione degli eventi affidata alle cure dei sacerdoti e degli scribi templari era aspetto che già Erodoto non aveva ommesso di segnalare (2, 144, 3)<sup>193</sup> e per il quale proprio da Erodoto può aver tratto spunto Platone stesso nel presentare la catena di testimonianze che aveva permesso al mito di Atlantide tale miracolosa sopravvivenza: sono appunto sacerdoti, lo abbiamo visto, a mostrare ad Ecateo e poi ad Erodoto la limitatezza delle genealogie greche di 16

---

e astronomiche, che da essi furono poi insegnate agli Egiziani; in seguito ad un diluvio che colpì la maggior parte dell'umanità, «accadde che fossero perdute anche tutte le memorie scritte. Questa è la ragione per cui gli Egiziani, cogliendo l'occasione adatta, si appropriarono delle dottrine astrologiche [...]. Allo stesso modo, anche gli Ateniesi, sebbene avessero fondato in Egitto la città chiamata Sais, patirono la stessa ignoranza a causa del diluvio» (traduz. G. Cordiano, M. Zorat). Ad ispirare quest'ultima affermazione è chiaramente il testo platonico di *Tim.* 22c-d.

<sup>193</sup> Nel riferire come gli Egiziani calcolino un intervallo di ben 15000 anni fra Dioniso (che pure è uno degli dei di nascita più recente nella loro teogonia) ed il faraone Amasi che salì al trono nel 569 a.C., una cifra perfino superiore ai novemila anni trascorsi dall'età di Atlantide, Erodoto, quasi a prevenire il prevedibile moto di stupore e scetticismo del proprio pubblico, si affretta ad avvertire “queste cose gli Egiziani dicono di conoscerle con sicurezza perché sempre calcolano e sempre registrano gli anni”.

generazioni rispetto alle oltre 340 egiziani, ed Erodoto accenna più e più volte sia ai colloqui avuti con sacerdoti sulle antiche vicende del passato<sup>194</sup> sia alla costante registrazione degli eventi. E' proprio quest'ultima che permette, agli Egiziani, di conservare memoria di eventi che, per quanto straordinari, lo scorrere del tempo avrebbe condotto a dimenticare: come osserva Erodoto (2, 82, 2),

«gli Egiziani hanno scoperto più eventi prodigiosi (*térata*) di tutti gli altri uomini. Infatti quando avviene un prodigio, essi conservano per iscritto memoria di ciò che accade».

Per certi versi, con l'attribuire ai sacerdoti egiziani la memoria del *téras* di Atlantide e della sua fine, Platone non ha fatto altro che riprendere e sfruttare a propri fini l'affermazione erodotea. Anche sotto questo riguardo, dunque, Platone non fa altro che venire incontro alle aspettative di verisimiglianza dei destinatari della propria opera. Che poi, fino ad ora, le sabbie d'Egitto non abbiano restituito alcun documento che serbi memoria di qualche cataclisma corrispondente a quello di Atlantide<sup>195</sup>, è un'altra questione. Varrà la pena osservare, peraltro, che anche i sacerdoti egiziani non necessariamente erano al di sopra di ogni sospetto<sup>196</sup>: quando Erodoto<sup>197</sup> conversa a Sais con lo scriba del tesoro sacro di Atena il quale, unico fra «Egiziani Libici e Greci che vennero a colloqui con me», afferma di conoscere le sorgenti del Nilo, lo scrittore greco non può fare a meno di rilevare che «questi tuttavia, almeno a me, sembrava che scherzasse, affermando di conoscerle con esattezza» (per un simile scetticismo verso alcuni racconti di sacerdoti egizi, cfr. 2, 123, 1).

L'Egitto, insomma, può essere la fonte di ogni storia, ma non è detto sempre che si tratti di una storia vera.

---

<sup>194</sup> Erodoto conversa con sacerdoti di Memfi in 2, 2, 5 e 2, 3, 1; con sacerdoti non specificati ma probabilmente di Memfi in 2, 10, 1 e 2, 13, 1; di altri colloqui con sacerdoti sulla storia antica d'Egitto si parla in 2, 99, 2 ss.

<sup>195</sup> JORDAN, *The Atlantis Syndrome*, p. 15.

<sup>196</sup> Cfr. JORDAN, *The Atlantis Syndrome*, p. 14 sulla tendenza alla 'ricostruzione del passato' che si incontra spesso nei documenti dell'Egitto saítico, come nel caso dell'iscrizione di Giza relativa alle imprese di Khufu fatta per apparire di due millenni prima. In ogni caso, i documenti egiziani non ricordano alcun cataclisma e quindi non conservano memoria alcuna di un qualche evento riconducibile alla vicenda di Atlantide o all'esplosione della caldera vulcanica di Thera avvenuta attorno al XV sec. a.C. e in cui molti hanno voluto vedere il nucleo storico della 'leggenda' di Atlantide (cfr. JORDAN, *op. cit.*, p. 15)

<sup>197</sup> Hdt. 2, 28, 2. In questo passo si stabilisce l'identificazione fra Atena e Neith, dea di Sais; proprio nel tempio di questa divinità, secondo Platone si sarebbero trovate le colonne con le iscrizioni contenenti la storia di Atlantide (*Tim*, 21e, 23a): anche in questo particolare Platone si garantisce la massima credibilità.

## 2.9. Platone e la credibilità della sua Atene primigenia.

La necessità del Platone narratore di non farsi mentire e di farsi credere non riguardavano soltanto l'Atlantide, ma anche l'altro polo del suo romanzo utopico, cioè l'Atene primigenia, alla cui trattazione, nell'economia del *logos Atlantikos*, rispetto all'ampia descrizione di Atlantide, è dato molto minore uno spazio minore alla esposizione riguardante l'Atene primigenia. Il che non sorprende: la *politeía* si propone come 'copia' del modello proposto nella *Repubblica*, dunque già noto nei suoi particolari; l'ambientazione (pur con le innovazioni che vedremo) è un luogo noto (Atene, e non la misteriosa Atlantide) e non richiede (né permette: vd. *infra*) una descrizione troppo ampia. Essa si articola in due sezioni: la prima, contenuta nel *Timeo*, relativa al rapporto fra la *politeía* dell'antichissima Atene e quella egiziana, da essa derivata; la seconda, che si snoda nelle prime pagine del *Crizia*, in cui viene dato conto della topografia, delle risorse naturali, delle basi economiche dell'antica Atene, e della vita dei suoi abitanti di un tempo. Nel descrivere la *politeía* ateniese, ovviamente, Platone era libero di inventare, per l'ovvia libertà fornita dalla dislocazione temporale (e ciò spiega appunto perché egli abbia dovuto ambientare la sua storia in un altrove temporale: la dislocazione temporale si rendeva necessaria per la scelta di utilizzare un luogo reale (cui è preclusa, ovviamente, ogni dislocazione spaziale) come ambientazione dell'utopia (la dislocazione spaziale coinvolge invece Atlantide, le cui caratteristiche geografiche dovevano essere modificate per farne la degna avversaria dell'Atene primigenia).

Per motivazioni che vedremo meglio alla fine del capitolo IV (§ 5), Platone sceglie però di apportare alcune modifiche alla topografia ateniese, che la rendano fisicamente congruente alla sua *politeía* ideale. Ovviamente, però, sul piano della descrizione dei luoghi di Atene, occorre tener presente che Platone non poteva avere piena libertà creativa ma doveva tener conto di alcuni dati di fatto<sup>198</sup>. Ciò spiega assai bene per quale motivo nella trattazione 'ateniese' del *Crizia* siano molto ampie le sezioni 'giustificative', che hanno lo scopo di rendere accettabili le discordanze della Atene primigenia, da lui ridisegnata, rispetto all'Atene realmente esistente ai suoi tempi.

Allo scopo di conferire credibilità alla sua narrazione, Platone dedica uno spazio molto ampio (in proporzione al complesso della trattazione 'ateniese') a vari *excursus* che potremmo definire 'giustificativi': il loro obiettivo è quello di rintracciare ed evidenziare nel presente gli indizi ancora disponibili per le caratteristiche che Platone attribuisce alla sua 'Ur-Athen' (viceversa, per Atlantide, localizzata nell'altrove oceanico, non era né possibile né necessario fornire 'indizi' ricavabili dall'esperienza del presente, in quanto nulla nel mondo presente rimanda

---

<sup>198</sup> Come osserva HERTER, *Die Rundform*, p. 13, nella Ur-Athen Platone rinuncia alle forme geometriche pure che invece caratterizzano la «Phantasieland» atlantidea.

al luogo creato da Platone: l'unica traccia lasciata dall'isola-continente è la melma e i bassi fondali dovuti allo sprofondamento dell'isola di fronte alle Colonne d'Ercole)<sup>199</sup>. Il lessico indiziario e dimostrativo, così, punteggia tutta la sezione ateniese (vd. τεκμαιρόμενος in 110a7, ἔνδειγμα in 110b8, πιθανόν in 110d?, μέγα...τεκμήριον in 110e6, φανερά τεκμήρια in 111c3-4), costituendo una ovvia ripresa del metodo storico erodoteo e soprattutto tucidideo<sup>200</sup>: il racconto di Crizia-Platone si propone come una sorta di *archaiologia* alla maniera di quella tucididea, una ricostruzione di un lontano passato sulla base degli indizi ancora disponibili<sup>201</sup>, si tratti di dati mitici, realtà geografiche, resti monumentali (tutte e tre queste tipologie ricorrono sia nell'*archaiologia* tucididea che in questa criziana).

Il primo di tali *excursus* 'giustificativi' mira a fornire una difesa contro la prima, basilare obiezione che il lettore può sollevare di fronte al racconto di Crizia: «come è possibile che gli Ateniesi di oggi non sappiano nulla di quanto riguarda un momento fondamentale nella storia della loro stessa città»? La risposta di Platone è che «le loro imprese, per le distruzioni subite dai successori e per la lunghezza dei tempi trascorsi, sono svanite» (fra l'altro, il cataclisma finale, coinvolgendo anche l'esercito ateniese, serve anche a questo scopo); sono rimasti però – precisa Platone – solo «i nomi dei capi», cioè, come viene precisato subito appresso, quelli «di Cecrope, Eretteo, Erittonio, Erisittone e degli altri eroi anteriori a Teseo»; anzi, l'impresa della guerra contro Atlantide diviene una delle molte imprese dell'età mitica ateniese:

«Diceva Solone che i sacerdoti, descrivendo la guerra di allora, menzionavano a più riprese i nomi di Cecrope, e ancora di Eretteo e di Erittonio e di Erisittone e di, che per lo più si ricordano come vissuti prima di Teseo» (*Criti.* 110a8-b4).

La strategia dello scrittore è abile: inglobando nel suo romanzo utopico i nomi dei protagonisti della più antica storia ateniese, Platone evita di entrare in contrasto con memorie consolidate e condivise; nello stesso tempo anche questo particolare, agganciando la *fiction* utopica al dato mitico tradizionale, concorre a rafforzare la credibilità complessiva del racconto (lo stesso fine spiega il riferimento in *Criti.* 110b-c alla statua di Atena armata, inglobato nel *logos* come prova che un tempo in Atene vigeva una *politeía* in cui anche le donne si potevano dedicare alla

<sup>199</sup> Su cui vd. quanto osservato nel § 1.2. del presente capitolo.

<sup>200</sup> Cfr. al riguardo le osservazioni e gli studi citati in NESSELRATH, *Kritias*, pp. 152-153.

<sup>201</sup> «Rückschlüsse aus der ihnen bekannten Gegenwart auf die zu erforschende Vergangenheit»: così H. DILLER, *ΟΥΨΙΣ ΑΛΛΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ*, in Id., *Kleine Schriften zue antiken Literatur*, München 1971. p. 125 (citato da NESSELRATH, *Kritias*, p. 153).

guerra, come nella *politeía* ideale della *Repubblica*)<sup>202</sup>. Ciò spiega per quale motivo Platone voglia differenziare il destino degli *erga* e degli *onomata*, affermando che i primi sono scomparsi dalla memoria storica mentre i secondi si sono tramandati: in tal modo egli può giustificare il fatto che proprio l'*ergon* più grandioso<sup>203</sup> compiuto da Atene contro Atlantide sia assente dalla memoria mitica ateniese, ma nello stesso tempo riesce comunque ad inserire tale *ergon* in quella stessa memoria mitica da cui pure risulterebbe assente. Ovviamente, il fatto che gli *erga* e gli *onomata* abbiano incontrato un destino opposto richiede anch'esso una giustificazione da parte di Platone. Egli infatti, in *Tim.*22d-23d (a cui si ricollega esplicitamente *Criti.* 109d), aveva già fornito una spiegazione della scomparsa della memoria storica fuori dell'Egitto, dovuta ai ricorrenti cataclismi che eliminavano gran parte della popolazione, e con essa l'uso della scrittura; nella sezione ateniese del *Crizia*, deve però spiegare come, scomparsa la memoria degli *erga*, siano rimasti «i nomi dei capi». La spiegazione - fornita nella lunga parentesi esplicativa in 109d4-110a6 - è di nuovo ingegnosa:

«la parte di popolazione che sopravviveva di volta in volta [ai cataclismi], come si è detto anche prima, rimaneva infatti [γράφ: viene aperta la sezione dimostrativa] montanara e illetterata, e conosceva indirettamente solo i nomi dei capi della regione, e, oltre a questi, ben poche delle loro imprese. Tali nomi, dunque, li assegnavano ai loro figli, ben volentieri<sup>204</sup>, ma senza conoscere le qualità e le leggi degli uomini dell'età precedente, se non qualche oscura tradizione orale su ciascuno di loro [...]. La narrazione delle vicende del mito e la ricerca sugli eventi antichi, infatti, fanno il loro ingresso nelle città insieme con la disponibilità di tempo libero, quando è possibile vedere che alcuni ormai dispongono dei beni necessari per il vivere, ma non prima. Per questo, ebbene, i nomi degli antichi si sono conservati, senza che si conservasse il ricordo delle loro imprese [ταύτη δὴ<sup>205</sup> τὰ τῶν παλαιῶν ὀνόματα ἄνευ τῶν ἔργων διασέσονται]. D'altra parte di queste affermazioni posso anche fornire la prova. Diceva Solone che i sacerdoti ecc. [è il medesimo brano che abbiamo citato poche righe sopra]».

Ad ogni cataclisma sopravvivono solo i montanari, ma questi, lontani come sono dal centro cittadino, hanno scarsa cognizione di quanto avviene nella piana:

<sup>202</sup> Viene poi fornita, in *Criti.* 110b-c, una ulteriore giustificazione di carattere generale, cioè che fra gli animali, maschi e femmine sono di solito in grado di assolvere agli stessi compiti. Come vediamo nel testo, anche la sezione sui nomi dei re ateniesi si muove abilmente fra prove specifiche ed ipotesi giustificative di carattere generale.

<sup>203</sup> Si veda *Tim.* 24d7-24e1, dove appunto la guerra contro Atlantide viene presentata come l'*ergon* più importante fra quelli realizzati nel passato mitico da Atene: πολλά μὲν οὖν ὑμῶν καὶ μεγάλα ἔργα τῆς πόλεως τῆδε γεγραμμένα θαυμάζεται, πάντων μὴν [24e] ἐν ὑπερέχει μεγέθει καὶ ἀρετῇ.

<sup>204</sup> In greco ἀγαπῶντες: il valore del termine nel nostro passo è dibattuto. Ampia trattazione in Nesselrath, *Kritias*, pp. 147 s., ad 108d8-e1.

<sup>205</sup> Il δὴ rafforza il valore conclusivo e asseverativo di questa proposizione, che ribadisce quanto già annunciato in 109d? e poi giustificato nella sezione di testo intermedia.

gli giungono solo i nomi dei capi e poche notizie sulle loro azioni. Tali nomi sopravvivono, perché – in quanto nomi di capi – essi esercitano un indubbio fascino su popolazioni semplici e analfabete, che li usano per i loro figli; i nomi, solo i nomi, così, possono sopravvivere intatti di generazione in generazione. Quel pochissimo che resta sugli *erga*, se si trasmette, si trasmette deformato dalla trasmissione orale.

Notiamo, fra l'altro, che il ragionamento assume un andamento circolare, che irretisce il lettore in una dimostrazione apparentemente rigorosa ma in realtà priva di basi reali. Infatti l'affermazione generale sul fatto che, nella tradizione ateniese, si sono conservati i nomi dei capi ma non il ricordo delle loro imprese (109d3-4, ripresa in 110a6) viene 'giustificata' dal processo storico illustrato in 109d4-110a5; a sua volta tale processo storico è dimostrato<sup>206</sup> dal fatto, illustrato in 110a7-b5, che il racconto dei sacerdoti egiziani sulla guerra contro Atlantide avrebbe contenuto i nomi degli antichi eroi ateniesi, il che non è altro che l'applicazione concreta dell'affermazione generale contenuta in 109d3-4. Platone dice che la storia della guerra fra Atene e Atlantide contiene i nomi (ma solo i nomi!) degli antichi re ateniesi (109d), fornisce una ipotesi di spiegazione generale di come ciò sia potuto avvenire (109d-110a), e per fondare tale ipotesi utilizza il fatto che appunto la storia di Atlantide contiene i nomi degli antichi re ateniesi (110a-b)! Insomma: con abilità Platone propone un falso sillogismo, in cui ciò che deve essere dimostrato funge da dimostrazione di ciò che dovrebbe dimostrare. La dislocazione, potremmo dire, riguarda anche le tecniche di argomentazione.

---

<sup>206</sup> Vd. 110a7: λέγω δὲ αὐτὰ τεκμαιρόμενος ὅτι κτλ.



# Capitolo III

## ATLANTIDE, LA POTENTISSIMA. GEOGRAFIA, TOPOGRAFIA, ECONOMIA.

### **Introduzione. Panoramica sulle caratteristiche di Atlantide**

Obiettivo della storia creata con maestria da Platone è quello di sottolineare, con la potenza icastica di un racconto esposto come una storia vera (cfr. *Tim.* 20d e 21: su cui vd. cfr. cap. II, § 2.7.), il ruolo determinante dell'organizzazione politica (della *politeía*) come fattore di successo dello Stato: non le ricchezze, non i numeri, non i doni della natura portano alla vittoria, ma la capacità degli uomini di costituire strutture politiche coese e stabili, in cui la guida dello stato spetti non a privilegiati per nascita (come nella monarchia di Atlantide) ma a chi abbia quella educazione e formazione intellettuale e filosofica che appunto gli permetta di reggere il peso del potere. Di contro al modello di *polis* ideale costituito dall'Atene primigenia (cfr. *Tim.* 23c; 24a-b), modesta e limitata nelle risorse materiali ma resa salda ed invincibile dalla perfetta organizzazione politica che la caratterizza<sup>207</sup>, l'Atlantide viene a definirsi come pura e al contempo bruta *dynamis*, ferma – in relazione all'organizzazione politica – ad un livello di dispotismo primitivo e barbarico, sebbene dotata di ogni risorsa e di ogni vantaggio d'ordine materiale.

Platone punta così a costituire, fra Atene e Atlantide, un dittico in cui potenza materiale e organizzazione politica si presentano, in ognuna delle due valve, secondo corrispondenze inversamente proporzionali: Atene presenta il più

---

<sup>207</sup> Come è dichiarato in *Criti.* 110d, la *politeia* dell'Atene primigenia corrisponde sostanzialmente a quella delineata nella *Repubblica*

perfetto sistema di organizzazione politica ma il livello più basso possibile di risorse materiali, viceversa Atlantide è retta da una arcaica monarchia di tipo clanico, ma gode della più ampia disponibilità di risorse materiali<sup>208</sup>.

Potenza della *politeía*, dunque, e potenza materiale sono dunque i poli contrapposti incarnati rispettivamente da Atene e da Atlantide. A questo punto, è ovvio che il *logos* che Platone mette in bocca a Crizia sarà tanto più efficace e tanto più didatticamente esplicativo, quanto più potente risulterà quella Atlantide respinta prima e infine vinta sul suo stesso suolo dall'Atene di novemila anni fa con la sola forza della sua *politeía*: appunto *dynamis* è il termine con cui, non a caso, Platone introduce la prima menzione dell'Atlantide sconfitta da Atene (cfr. *Tim.* 25b).

Come opera Platone per rendere potentissima la potenza 'Atlantide'? In modo molto semplice: Platone costruisce Atlantide come la somma di ogni possibilità, dotata di ogni potenzialità; ciò avviene attraverso la compresenza di caratteristiche opposte, ognuna però presente solo per i suoi aspetti positivi e desiderabili, per mezzo delle quali Atlantide diviene una terra perfettissima sul piano materiale.

Vale la pena ripercorrere rapidamente la descrizione platonica dell'isola cogliendone la costante compresenza di caratteristiche opposte (in quanto funzionalmente complementari).

1) Atlantide è isola (e dell'insularità ha i pregi e il fascino), ma è anche grande come un continente, anzi più di due continenti - Asia ed Europa - messi assieme (e della continentalità ha dunque la grandiosità nei numeri e nelle realizzazioni).

2) Atlantide è lontana: essa si trova nell'Oceano Atlantico, oltre quelle Colone d'Ercole che segnano, nell'immaginario greco classico, la fine dell'ecumene e del mondo accessibile all'umana frequentazione. E, nello stesso tempo, Atlantide è vicina, tanto vicina alla costa da essere in stretta relazione con la regione chiamata Gadirica (114b).

3) Atlantide è dotata di una vastissima pianura («che si dice fosse la più bella di tutte le pianure e ben adeguata per fertilità [*areté*]»: 113c), ma è nello stesso tempo dotata, sul suo margine esterno, di una necessaria corona di monti (118a). Facilmente accessibile per le necessità commerciali, la piana di

---

<sup>208</sup> In termini in parte diversi, H. Herter *Die Rundform in Platons Atlantis und ihre Nachwirkung in der Villa Hadriani*, «Rheinisches Museum» 96, 1953, pp. 1-20, scrive che il racconto platonico vuole avere una sua «innere Wahrheit»: esso mostra che «die echte Arete der blossen Macht überlegen ist» (p. 18). Il che è condivisibile, purché si ricordi che l'*Areté* è strettamente legata alla forma politica e che il confronto tra Atene e Atlantide non è solo nella moralità dei rispettivi abitanti, bensì in primo luogo nel regime politico che ne determina le scelte. Cfr. pure L. Brisson, *De la philosophie politique à l'épopée. Le Critias de Platon*, in «Rev. de Metaphysique et de Moral» 75, 1970, pp. 402-438 e Antonio Belli (a cura di), *Platone, Crizia*, ("Traditio", Serie greca, 21), Firenze 1979, p. 22.

Atlantide è però difesa appunto dal fatto di costituire un territorio «alto e a picco sul mare» (118a), salvo appunto la via d'accesso.

3) Il clima è caldo: la grande pianura con la città capitale è infatti rivolta a sud, al riparo dai venti di settentrione (118b); nello stesso tempo, però, tutta questa assoluta pianura è irrigata da una fitta griglia di canali rettilinei (118c), pur essendo comunque bagnata dalle piogge invernali (sì che perfino nelle modalità di irrigazione Atlantide risulta onnicomprensiva e completa): «Due volte l'anno, ebbene, compivano il raccolto, d'inverno utilizzando per la coltivazione le acque inviate da Zeus, in estate invece irrigando con l'acqua tratta dai canali i prodotti della terra» (118e).

Ovviamente, là dove non vi sono qualità fra loro opposte ma una serie di molteplici possibilità, fra loro non mutuamente esclusive o comunque non eventualmente confliggenti, Platone può limitarsi semplicemente ad attribuire in blocco ad Atlantide il possesso *tout court* completo di ogni genere di risorsa: ecco così che i re di Atlantide, nel racconto platonico, giungono ad accumulare ricchezze

«quante mai ve ne furono prima in domini di re né quante mai facilmente ve ne saranno in futuro, mentre avevano a disposizione ciò di cui era necessario poter disporre sia nella città [ἐν πόλει: è evidentemente la città centrale] che nel resto della *chora*. Molte materie prime<sup>209</sup> provenivano loro dall'esterno, grazie al loro dominio; la maggior parte, però, le forniva l'isola stessa per le necessità della vita: in primo luogo quanto viene estratto dalle miniere, allo stato solido o fuso, sia quel [metallo] di cui oggi si conosce solo il nome, - a quel tempo, invece, la sostanza dell'oricalco, scavata in molti luoghi dell'isola, era più di un nome, ed era il più prezioso, eccetto l'oro, fra i metalli allora esistenti - sia tutto ciò che le selve offrono per le attività dei carpentieri, tutto producendo in abbondanza, e anzi nutrendo a sufficienza gli animali, domestici e selvaggi» (114d-e). «E, oltre a ciò, le sostanze odorose che attualmente la terra produce in vari luoghi, tratte da radici, da erbe, da legni o da succhi trasudanti da fiori o frutti, le produceva e le faceva crescere in abbondanza» (115a).

Dopo aver accennato anche ai prodotti delle terra destinati all'alimentazione, Platone così conclude: «Tutte queste cose l'isola sacra<sup>210</sup> che allora [un tempo] esisteva sotto il sole offriva belle e meravigliose e in quantità senza fine» (115b).

---

<sup>209</sup> Ma il greco, semplicemente, reca πολλά.

<sup>210</sup> Per un'interpretazione di *hierà* vd. HERTER, *Die Rundform in Platons Atlantis*, p. 16.

## 1. L'insularità di Atlantide

### 1.1. Insularità e dislocazione utopica.

Localizzata nell'Oceano Atlantico inteso quale espressione di un'altrove' e di una alterità totali, Atlantide ('la terra dell'Atlantico') è, per ovvia conseguenza, un'isola. L'insularità attribuita da Platone ad Atlantide, tuttavia, non è soltanto mero effetto della sua posizione geografica. In fondo, a ben vedere, Platone – come fece invece Teopompo con la sua *Meropis* - avrebbe potuto semplicemente collocare Atlantide non in mezzo, ma al di là dell'Oceano, sul 'vero continente' posto oltre il vero mare di cui parla in *Timeo* 25a, ma egli non lo fa, *et pour cause*, giacché l'insularità rappresenta (coerentemente con quanto detto sopra in relazione alla collocazione atlantica) un ulteriore rafforzamento della dislocazione utopica. L'isola, figura spaziale della separazione per antonomasia, realizza il «deplacement» non nella dimensione del tempo, come è il caso con l'«utopie-projet», ma in quella dello spazio: l'insularità è tangibile espressione della irraggiungibilità del luogo utopico, pur dato come realmente esistente<sup>211</sup> (non è un caso se, in età moderna, isole sono l'*Utopia* di Moro<sup>212</sup> e la *Nuova Atlantide* di Bacone, nonché le sedi di innumerevoli altre utopie dell'età delle esplorazioni geografiche)<sup>213</sup>. In realtà, prima ancora che essere determinata dalla logica interna

---

<sup>211</sup> RACAULT, *Géographie et topographie de l'espace insulaire dans l'utopie narrative classique*, in *Impressions*, pp. 247-257: nell'isola «le déplacement nécessaire a l'émergence de l'alterité» si realizza non nella dimensione del tempo, come è il caso con l'utopie-projet, ma in quella dello spazio, il mondo utopico essendo dato per effettivamente esistente sebbene relegato in qualche altrove difficilmente accessibile. Da ciò viene il ricorso al «décor» insulare, figura spaziale della separazione, d'altra parte al motivo narrativo del viaggio e al personaggio funzionale del viaggiatore-narratore, istanze mediatrici (pp. 247-8). Allontanamento e inaccessibilità marcano l'alterità del luogo utopico rendendo impossibile la «vérification», nello stesso tempo rendono possibile il meraviglioso, o almeno accettabile (249). La collocazione australe posa è la più frequente fra XVII e XVIII secolo e poggia sulla teoria dell'antictono, ma finisce con la fine del '700 (viaggi di Cook). (250-1). Nei racconti d'età moderna ove il mare non c'è, è un elemento geografico – un deserto, una impenetrabile giungla o una catena montuosa - a isolare la sede utopica (vd. ad es., già citato nel cap. II, § 1.2. *Il paese dei ciechi* di H. G. WELLS): funzionalmente, è la stessa cosa.

<sup>212</sup> Addirittura, nel caso di Utopia, la regione è descritta come in origine congiunta al continente; fu il conquistatore del paese, Utopus, a tagliare l'istmo di quindici miglia e fare di Utopia un'isola (§ 69, p. 169 ediz. FIRPO): Moro sembra ben consapevole che, quando inizia l'utopia, allora serve la separazione insulare.

<sup>213</sup> Su cui si veda RACAULT, *Géographie et topographie de l'espace insulaire dans l'utopie narrative classique*. In età contemporanea, *Island* è il titolo di un romanzo a sfondo utopico di Aldous Huxley

che sovrintende alla costruzione di un'utopia (logica che proprio Platone contribuisce a fondare), anche la rappresentazione di Atlantide come isola, al pari della sua collocazione atlantica, si iscrive di per sé nei paradigmi culturali propri della concezione greca fra l'età arcaica e quella classica, (paradigmi che Platone appunto segue e modella ai propri fini)<sup>214</sup>: l'isola, fisicamente separata dal resto delle terre per mezzo di una distesa marina di dimensioni più o meno vaste (ed il mare è "elemento per natura ostile all'uomo")<sup>215</sup>, assurge presto, nell'immaginario greco, ad rappresentazione esemplare dell'altrove (tanto più altrove, ovviamente, quanto maggiore è la distesa marina che la distanzia dalle altre terre emerse)<sup>216</sup>.

Così, ad esempio, isole sono le dimore degli eroi dopo la loro morte (l'Altrove, per eccellenza, l'Al-di-là), quelle che la tradizione greca conosce col nome di Isole dei Beati, ove essi - scrive Esiodo (*Opere* 168-173)-

«ai confini della terra [...] abitano [...] presso l'Oceano dai gorghi profondi, col cuore senz'affanni, eroi prosperi, ai quali la terra feconda tre volte l'anno reca floridi frutti dolci come miele».

Ritroviamo qui, in questa sorta di utopia mitologica (la terra fruttifica tre volte l'anno), gli stessi elementi caratterizzanti l'Atlantide platonica: l'insularità, la collocazione oceanica, oltre i confini del mondo noto ed abitato, ed infine, con

(1962), in cui l'autore dà veste narrativa alle proprie proposte circa la struttura sociale e l'educazione immaginando che esse abbiano trovato realizzazione, in tempi a lui contemporanei, in una immaginaria isola del sud-est asiatico, Pala; essa è localizzata presso Rendang-Lobo, altro stato inesistente, che però non ha nulla di utopico, poiché ricorda tanti stati a regime dittatoriale del Terzo Mondo negli anni '50 (un colonnello, preso il potere con un colpo di stato, attua una politica di aggressione militare, finanziata dallo sfruttamento capitalistico e neocoloniale delle risorse naturali del luogo). Come nella storia di Atene e Atlantide in Platone, anche in Huxley abbiamo così una utopia e una antiutopia poste a contatto: in fondo, in entrambi i casi, l'obiettivo è quello di mostrare il destino dell'utopia (Atene o Pala, realizzazione narrativa delle idee socio-politiche dell'autore) di fronte ad un avversario militarmente più potente ed aggressivo, il cui regime politico e sociale è invece privo di ogni connotazione ideale; ma mentre Atene vince la sfida (perché la *politeia* permette di sconfiggere militarmente anche avversari economicamente più forti), il romanzo si chiude con la conquista dell'isola di Pala - dove è in auge un credo buddistico e permeato di pacifismo - da parte del più potente e corrotto vicino. Il romanzo utopico contemporaneo registra la sconfitta dell'utopia, con l'unica consolazione di averne potuto mostrare la realizzabilità. Su altri punti di contatto fra il mito di Atlantide e *Island* di Huxley, dovuti non a rapporti diretti ma alla logica interna delle narrazioni utopiche, vd. *infra*, § 3.2. *sub fine*

<sup>214</sup> Vd. VILATTE, *L'insularité dans la pensée grecque*.

<sup>215</sup> Così Plutarco in *Moralia* 729b (= *Quaestiones conviviales* 8, 8): si ricordi d'altra parte già la diffidenza d'Esiodo nei confronti della «pericolosa navigazione» (*Oop.* 618 ss.), ed in generale il ruolo spesso negativo del mare nelle peregrinazioni di Odisseo il quale «molti dolori soffrì nell'animo suo, provando le guerre degli uomini e l'onde paurose» (*Hom. Od.* 13, 90; il significativo accostamento ha valore formulare: cfr. 5, 223, 8, 182, ecc.). Sul mare come pericolo nella concezione greca arcaica, belle considerazioni in MUSTI, *I Telchini, le Sirene. Immaginario mediterraneo e letteratura da Omero e Callimaco al romanticismo europeo*, pp. 86 ss.

<sup>216</sup> Cfr. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, pp. 104-8, 122-9, 174-5 e VILATTE, *L'insularité*, pp. 17-21 e 48-55.

l'epiteto βαθυδύτην, «dai gorghi profondi» (quindi impetuosi e pericolosi), l'allusione alle difficoltà della navigazione oceanica cui anche Platone ricorre a sigillare in un irraggiungibile altrove la sua Atlantide. Allo stesso modo, agli inizi della letteratura greca, è un'altra isola di favolosa bellezza - tale che, scrive Omero (*Odissea* 5, 73-4), «anche un immortale la doveva guardare con meraviglia e godere nel cuore» (cfr. vv. 59 ss.) - l'Ogigia in cui Calipso tiene stretto a sé Odisseo: ed è appunto un'isola non solo posta ad occidente, visto che Calipso è figlia di Atlante<sup>217</sup>, ma anche ben lontana dal resto del mondo abitato (cfr. 5, 55), da cui la separa «un grande abisso di mare, terribile e doloroso, che non passano neppure navi veloci e ben equilibrate, pur se allietate dal vento di Zeus [!]» (5, 174-5): anche qui collocazione occidentale (quasi 'oceanica')<sup>218</sup>, insularità, ed inaccessibilità contrassegnano un luogo 'utopico'. Una terra dell'utopia, che non conosce guerra né penuria (e di cui peraltro sono stati segnalati diversi punti in comune con Atlantide)<sup>219</sup>, è ancora Scheria, l'isola<sup>220</sup> dei Feaci cui Odisseo giunge dopo aver lasciato Ogigia: essa è posta «lontano dagli uomini» (*Odissea* VI, 8), tanto lontano, anzi che «non esiste nessun mortale né potrà esistere che giunga alla terra dei Feaci»<sup>221</sup>: in tutti questi casi, la dislocazione rende possibile l'emergere dell'alterità (anche se qui si tratta di una alterità esclusivamente mitica, non socio-politica come nelle utopie *stricto sensu*); d'altro canto, l'inaccessibilità di queste terre fantastiche (la cui 'lontananza' è ripetutamente ricordata nell'*Odissea*) garantisce il poeta da ogni possibilità di 'smentita'<sup>222</sup>.

Molto più tardi, con l'evoluzione delle conoscenze geografiche e la scoperta dell'Oceano Indiano, e forse anche per effetto anche di una iniziale conoscenza della civiltà indiana grazie alle spedizioni di Alessandro Magno (i gimnosofisti ne sono l'esempio più noto), le società utopiche saranno collocate anche ad Oriente, nell'Oceano Indiano, ma ancora in isole: tale è la *Panchaia* ove Evemero (fine IV sec. a.C.) 'scopre' l'iscrizione che mostra come gli dei erano solo uomini distinti per aver beneficato l'umanità (vd. Diodoro Siculo V, 41-6); in un'isola misteriosa

<sup>217</sup> Il cui mito si localizzava nell'estremo occidente mediterraneo: da cui appunto il nome 'Atlantico': vd. ANTONELLI, *I Greci oltre Gibilterra*, pp. 178-88.

<sup>218</sup> La localizzazione di Ogigia risulta dibattuta fin dall'antichità: per alcuni studiosi ellenistici, fra cui Eratostene, i viaggi di Odisseo sono rappresentati come svolgentesi nell'Oceano esterno (cfr. Strab., *geogr.*, 1, 2, 9-15): Gellio (*n.a.* 14, 6, 3) ricorda che gli studiosi si dividevano fra i sostenitori dell'opinione che Ulisse avesse navigato «nel mare interno [=Mediterraneo]» e quelli che propendevano per il «mare esterno». Sulla questione un classico è V. BERARD, *Les navigations d'Ulysse*, voll. I-IV, Paris 1927-1929 (si veda il vol. III, *Calypso et la mer de l'Atlantide*).

<sup>219</sup> Vd. in particolare l'articolo di PALLOTTINO, *Atlantide*.

<sup>220</sup> Che si tratti di un'isola non è mai detto esplicitamente, ma sembrerebbe si possa desumere da Hom., *Od.* 6, 204.

<sup>221</sup> Tratti utopici hanno ancora le isole di Eea, dimora di Circe (vd. Hom., *Od.* 10, 210 ss. e 467-8) e di Siria, patria di Eumeo, in *Od.* 15, 403 ss.

<sup>222</sup> A ciò coopera anche la distruzione finale di Scheria più volte profetizzata (cfr. *supra*, cap. II, § 1.4., inizio).

nell'estremo sud, oltre gli Etiopi, Iambulo (II sec. a.C.?) scopre una società ideale (Diodoro Siculo V, 55-60): come è stato osservato da Emilio Gabba, «l'isola, nella sua circoscritta compattezza, si prestava meglio ad accogliere queste fantastiche localizzazioni»<sup>223</sup>.

Infine, storia, e non mito, è la quasi-utopia realizzata che trova sede attorno al 580 a.C., ad opera di coloni greci, nelle isole Lipari<sup>224</sup>, ove si attua una sorta di 'proprietà comune' dei mezzi di produzione (la terra): una società comunistica, che proprio nella separatezza insulare trova le condizioni della sua realizzabilità.

In un certo senso, dunque, Platone non poteva non fare di Atlantide un'isola, sia che la scelta vada considerata inconsapevole effetto dei condizionamenti culturali sia che essa venga coscientemente incontro alle aspettative dei destinatari: insomma, anche per il 'dato' dell'insularità di Atlantide, non v'è bisogno di postulare qualche specifica memoria di un dato di fatto specifico.

### **1.2. A proposito di straordinarie isole in mezzo all'Atlantico: possibili (ma non necessarie) fonti di ispirazione per Platone.**

Resta pur sempre possibile, ma non necessario, pensare che Platone possa essersi anche ispirato alle vaghe notizie di isole atlantiche provenienti da resoconti di viaggio di vario genere e origine (del resto la letteratura fantastica di viaggio antica ambienta spesso le proprie avventure nel mare esterno).

Timeo (346-260 a.C. ca.) riferisce ad esempio che i Fenici, nella loro navigazione oltre le Colonne d'Ercole, spinti da forti venti e da una tempesta attraverso l'Oceano, sarebbero giunti su un'isola posta in altro mare (*pelagía*: cfr. *pélagos* in *Timeo* 25a), esterna all'ecumene e quindi prima ignota (*FGrHist* 566 F 164 = Diodoro Siculo V, 19-20). L'isola viene presentata come "notevole per estensione", eccezionalmente fertile, irrigata da fiumi navigabili (cfr. *Crizia* 118d); ha una zona pianeggiante ed una montagna, ricca di boschi; il clima piacevole e temperato permette la coltivazione di una gran varietà di frutti e di altri prodotti agricoli. I Cartaginesi ne impediscono la colonizzazione da parte degli Etruschi, allo scopo di riservarsi l'isola come una sorta di rifugio in caso di sconfitta: la menzione degli Etruschi come possibili concorrenti dei navigatori punici induce a datare l'origine della notizia ad un livello di VI sec. a.C., o almeno prima della grave sconfitta navale subita dagli Etruschi a Cuma nel 474 a.C. ad opera di Siracusa<sup>225</sup>; in ogni caso, si risale ad una età pre-platonica, e Platone può aver attinto alla stessa fonte di Timeo. Anche il trattato pseudo-aristotelico *De mirabilibus auscultationibus* (III sec. a.C.?) ricorda (cap. 84, 836b30 ss.) la scoperta,

<sup>223</sup> GABBA, *L'insularità nella riflessione antica*, pp. 106-109. Per l'insularità utopica nella cultura romana, vd. BORCA, *Terra mari cincta*, pp. 53-69.

<sup>224</sup> Vd. Diod. Sic. 5, 9; Paus. 10, 11, 3.

<sup>225</sup> Vd. GRAS, ROUILLARD, TEXIDOR, *L'universo fenicio*, pp. 292-295.

da parte cartaginese, di un'isola in mezzo al mare, distante molti giorni di navigazione dalle Colonne d'Ercole, disabitata ma ricca di acque navigabili, fertile e boscosa (si tratta probabilmente della medesima notizia riportata in Diodoro Siculo)<sup>226</sup>. I capi cartaginesi impediscono che vi si insedi alcuno e che la notizia della sua esistenza sia diffusa, perché altrimenti l'isola si sarebbe popolata grandemente e sarebbe divenuta tanto potente da porre in pericolo Cartagine stessa (troviamo qui il medesimo legame fra entità della popolazione insulare e potenza illustrato *infra*, § 2.2., a proposito di Atlantide)<sup>227</sup>.

### 1.3. Insularità e destino di Atlantide.

Un ultimo fattore poté ben concorrere alla scelta compiuta da Platone di fare di Atlantide un'isola: la collocazione marina di Atlantide la rende intimamente soggetta all'imperfezione, al decadimento, infine alla totale scomparsa (per quest'ultimo aspetto, si tratta di una necessità imposta dall'esigenza della non-verificabilità della costruzione utopica: cfr. *supra* cap. II, § 1.1 e 1.2). Nella visione propria di Platone, infatti, ciò che è in mare è imperfetto e destinato alla corruzione più di quanto conduce la propria esistenza terrena sulla stabile terraferma: come afferma il Socrate del *Fedone*,

quell che è in mare – rocce, terre, luoghi - «è rovinato e corroso per effetto della salsedine»; anzi, «nel mare non cresce niente di buono e, in generale, in esso nulla è perfetto, ma vi sono rocce e arene e immense distese di melme e pantani in tutti quei luoghi in cui vi sia anche la terra» (*Phaedo* 110A2-6).

La potenza dei flutti marini rende precaria l'esistenza di ogni isola, perché su ogni lembo di terra toccata dal mare – tanto più se lo è tutto il suo perimetro, come nel caso delle isole - grava il destino di ritornare ad essere sopraffatto dalla potenza distruttrice delle acque: come è stato osservato da Mattéi, «à peine émergée, la cité maritime est déjà une cité engloutie»<sup>228</sup>.

In effetti, la tradizione antica non manca di registrare i numerosi casi di terre costiere e isole sprofondate nel mare, in epoca storica, prima e dopo Platone, per

---

<sup>226</sup> Sul rapporto fra il *De mir. ausc.* e Diodoro Siculo in relazione a quest'isola 'misteriosa', vd. il commento al § 84 del *mir. ausc.* in VANOTTI, *Aristotele. Racconti meravigliosi*, pp. 169 s., ove si ricorda che tale isola viene solitamente identificata con Madera. Sull'operetta pseudoaristotelica e la sua datazione (un nucleo di 'appunti aristotelici', comprendenti anche la sezione dei §§ 78-136, costituitosi a partire dal III sec. a.C. e poi più volte rimaneggiato) vd. *ibid.*, pp. 46-53.

<sup>227</sup> Su questi e su altri resoconti di isole oceaniche nelle fonti classiche vd. BORCA, *Terra mari cincta. Insularità e cultura romana*, pp. 53-69 (pp. 57-60).

<sup>228</sup> MATTÉI, *Platon et le miroir du mythe*, p. 252.



effetto sia di sismi improvvisi quanto di lenta sommersione ed erosione<sup>229</sup>. Negli anni di Platone, due eventi poterono attirarne l'attenzione: nel 426 a.C. uno *tsunami* colpì Orobie, in Eubea, sommergendo per sempre alcuni tratti di costa (ne parla Tucidide: 3, 89)<sup>230</sup>; mezzo secolo dopo, nel 373 a.C.<sup>231</sup> (Platone aveva cinquant'anni), un terremoto e un maremoto fecero sprofondare in mare Elice, sulla costa dell'Acaia, e il disastro colpì l'attenzione e le meditazioni dei contemporanei<sup>232</sup> (senza che sia possibile sostenere che il racconto di Atlantide sia direttamente suscitato dal quel singolo episodio, come pure è stato fatto<sup>233</sup>: l'ipotesi, come le tante che pretendono di cogliere specifici elementi fattuali alla base dei dati con cui Platone costruisce Atlantide, non spiega nulla<sup>234</sup>).

In realtà, ancora una volta Platone non fa che ispirarsi a rappresentazione già presenti nelle aspettative dei suoi lettori, in quanto la precaria esistenza delle isole (almeno su lunghi orizzonti temporali) è tema presente nell'immaginario greco già in Omero: per ben tre volte nel giro di pochi versi, l'*Odisea* accenna alla possibile distruzione che, per opera di Poseidone, minaccia la paradisiaca isola dei Feaci (13, 147-183)<sup>235</sup>; come è stato osservato, nella concezione propria dei Greci d'età

---

<sup>229</sup> Plinio il Vecchio (*nat. hist.* 2, 206) ricorda che *Pyrrham et Antissam circa Maeotim pontus abstulit, Helicen et Buram sinus Corynthius, quorum in alto vestigia apparent. Ex insula Cea amplius triginta milia passuum abrupta subito cum plurimis mortalium rapuit et in Sicilia dimidia Tyndaridam urbem ac quicquid ab Italia deest, similiter in Boeotia Eleusina* (su questo passo cfr. BORCA, *Terra mari cincta*, pp. 80-81). Non è un caso che poco prima, in 2, 205, Plinio aveva citato – come esempio di terra cancellata dalle acque – anche l'Atlantide di Platone, *si Platoni credimus* (conferma di quell'agnosticismo che caratterizza in genere l'atteggiamento degli antichi verso il racconto platonico: vd. cap. I, § 1.2.1). Già con Posidonio, del resto, la vicenda di Atlantide era entrata nel *dossier* delle terre inghiottite dal mare, nonostante i dubbi sul fatto che si trattasse di un evento realmente avvenuto: vd. Strab. 2, 3, 6 (citato *in extenso* nel cap. I, § 1.2.1).

<sup>230</sup> Su questo passo e altri simili in Tucidide vd., anche se non sempre pertinente, Giancarlo REGGI, *Eclissi e sismi nell'opera storiografica di Tucidide*, in «Atene & Roma», n.s. 51, 1, 2006, p. 1-22: pp. 13 ss., con notizie anche circa lo *tsunami* di Elice (pp. 15 ss.).

<sup>231</sup> Sull'evento vd. Strab. 8, 7, 2, e Paus. 7, 24-25 (Elice sprofondò nelle acque; la vicina Bura invece fu solo distrutta dal terremoto).

<sup>232</sup> Se ne occuparono Aristotele (*meteorol.* 1, 6, 342b2; 1, 7, 344b34; 2, 8, 368b7-8), Eraclide Pontico (vd. Strab. 8, 7, 2) ed ancora Callistene di Olinto (FGrHist125 F 21). Eraclide Pontico attribuiva la fine delle due città allo scoppio dell'ira divina e ricordava che esso aveva avuto luogo di notte, un particolare che – come nota Cameron, *Crantor and Posidonius on Atlantis*, p. 90 – compare anche per la fine di Atlantide, nel *Crizia* (112a).

<sup>233</sup> GIOVANNINI, *Peut-on démythifier l'Atlantide?*, pp. 151-156.

<sup>234</sup> Riprendo il netto giudizio di VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, p. xiii (dell'edizione italiana).

<sup>235</sup> Sul passo vd. VILATTE, *L'insularité*, pp. 20-21: «Une allusion est faite à un tremblement de terre possible, oeuvre de Poséidon; le séisme, d'échelle cosmique, recouvrirait de rocs la Phéacie, de telle sorte que l'île ne serait plus qu'un bouclier de pierre» (p. 20, con rimando a *Od.* 5, 279-81 ove Scheria è paragonata ad uno scudo sul mare).

arcaica e classica, l'insularità è connessa, sul piano simbolico, a idee quali «la mort, la prison, le piège ou la ruse»<sup>236</sup>.

D'altro canto, la natura insulare di Atlantide e la sua apertura verso i traffici marittimi (che però, come abbiamo visto nell'Introduzione, non ne fanno una potenza prevalentemente marinara e non la rendono quindi un corrispettivo mitico dell'Atene di IV sec. a.C.) servono anche a prefigurare e spiegare l'evoluzione 'politica' (meglio: economica e morale) della dinastia atlantidea. I traffici marittimi, infatti, avvalorano la sovrabbondante ricchezza dei sovrani atlantidei, perché con essi alle già copiose risorse naturali locali si aggiungono i proventi dei commerci transmarini (vd. *Criti.* 114d9-e1: πολλὰ μὲν γὰρ διὰ τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς προσήειν ἕξωθεν, [114e] πλεῖστα δὲ ἡ νῆσος αὐτὴ παρέχετο εἰς τὰς τοῦ βίου κατασκευάς, κτλ.), estesi su scala universale e intensissimi (il porto maggiore pullula di navi mercantili provenienti da ogni dove: 117e5-8): come osserva Platone nelle battute iniziali del IV libro delle *Leggi*, «avere il mare a portata di mano può essere utile nella vita di tutti i giorni» (705a); anzi, per una città con un territorio πολυφόρος τε...καὶ πάμφορος ἅμα e nello stesso tempo posto a contatto con il mare (Atlantide gode appunto dell'una e dell'altra virtù), «crescerebbe considerevolmente l'esportazione e, di conseguenza, la Città si riempirebbe di monete d'oro e d'argento» (*leg.* 4, 705b), il che appunto avviene per gli Atlantidei, ricchissimi in metalli preziosi.

Ma nello stesso tempo, proprio il rapporto con il mare e con i suoi commerci (con il suo super-afflusso di ricchezze materiali) prepara concettualmente il declino morale dei re di Atlantide (e a seguire, presumibilmente, dell'intera comunità): nelle stesse righe sopra citate con cui Platone apprezza i vantaggi materiali della vicinanza al mare, egli sottolinea come questa stessa vicinanza,

«riempiendo la *Pólis* di traffici e negozi dovuti al commercio, suscita nelle anime abitudini improntate alla slealtà e alla incostanza, col risultato di rendere ogni *Pólis* infida e nemica [ἄπιστον καὶ ἄφιλον] verso sé stessa così come verso gli altri popoli [πρὸς τοὺς ἄλλους ἄνθρωπους]» (705a).

Platone qui si riferisce in primo luogo a comunità politiche alla greca (cioè composte da un gran numero di cittadini), ma le sue parole si adattano altrettanto bene ai re di Atlantide: la loro degenerazione morale (che è conseguenza di un eccesso di ricchezza derivante anche dai traffici marittimi, e non disciplinata da una adeguata *paideía* filosofica: vd. cap. VII) si manifesta appunto nella *apistía* e nella *aphilía* che portano all'aggressione contro gli altri popoli ancora liberi dal loro dominio; nello stesso tempo, benché Platone non ne faccia esplicita menzione, si

---

<sup>236</sup> Così Vilatte, *op. cit.*, p. 24, che richiama d'altra parte il legame dell'insularità con il simbolismo della «souveraineté» (il che, anche, si adatta perfettamente ad Atlantide). Sull'immagine dell'isola come luogo di morte vd. *ibidem*, pp. 29 ss.; sul legame fra insularità e sovranità vd. pp. 43 ss.

intuisce che uno dei fattori della sconfitta di Atlantide è proprio la fine della *koinè philía* fra le dieci famiglie regnanti (vd. *Criti.* 121a4-5 su cui cfr. cap. VII, § 3.1. ss.).

#### 1.4. Le importazioni di Atlantide.

Prima di procedere, merita una precisazione la notizia, fornita in *Criti.* 114d8-e2, secondo cui *πολλὰ μὲν γὰρ διὰ τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς προσήειν ἕξωθεν*, [114e] *πλεῖστα δὲ ἡ νῆσος αὐτὴ παρέιχετο εἰς τὰς τοῦ βίου κατασκευάς*, κτλ. Osserviamo in primo luogo che il particolare di una Atlantide destinataria di (sia pur minime) importazioni aggiunge un tocco di realismo alla narrazione (è un altro degli ‘effetti di realtà’ del romanzo platonico), e mostra che ‘Atlantide’ non è un luogo extramondano, ma calato nella storia, ‘realmente esistito’ e quindi soggetto alle limitazioni della condizione umana: infatti, come osserva Solone (proprio Solone!) nel suo incontro con Creso,

«nessuna regione [χώρη] è autosufficiente e procura a sé stessa ogni prodotto [πάντα ἐωυτῇ παρέχουσα], ma ne ha uno e manca di un altro; la regione migliore [ἀρίστη] è quella che ne ha il maggior numero [τά πλεῖστα]» (Hdt. 1, 32, 8).

Atlantide, che non ha tutto perché ciò non è possibile nel mondo degli uomini, ma che comunque «forniva moltissimi beni, per le necessità della vita» (*πλεῖστα... παρέιχετο*)<sup>237</sup>, e ogni cosa in abbondanza, è a buon diritto la *ἀρίστη χώρα* soloniana: e quindi, senza essere un luogo fuori della realtà, è pur sempre il ‘migliore’ avversario per Atene in quella gara fra le costituzioni che – ribadiamo ancora una volta – è il fondamento logico e cronologico del racconto su Atlantide.

In questa notazione platonica si è talvolta voluto vedere il segno dell’intima debolezza e imperfezione di Atlantide, che verrebbe appunto descritta da Platone come una terra incapace di assicurare ai suoi abitanti l’ideale autarchia di cui gode invece l’Atene primigenia (cfr. *Criti.* 110c)<sup>238</sup>. In realtà una tale lettura non tiene conto del fatto che Platone presenta chiaramente le importazioni di Atlantide come effetto della potenza dell’isola, in quanto esse avvengono *διὰ τὴν ἀρχήν*; per cui il gran numero di beni (*πολλά*) confluenti ad Atlantide concorre a magnificarne la potenza. Non diversamente Pericle, nell’*Epitafio* (un discorso che presenta Atene come la migliore città della Grecia), le importazioni di Atene costituiscono un motivo di vanto, come espressione e risultato della ‘grandezza’ (‘potenza’ e ‘peso

<sup>237</sup> *Criti.* 114d9-e1: si noti la consonanza lessicale con il passo erodoteo (ma su espressioni così comuni è rischioso ipotizzare un rapporto diretto).

<sup>238</sup> Anche gli abitanti di Utopia ricorrono ad alcune importazioni per le merci di cui scarseggiano, anche se queste «si riducono a poco o nulla, se si eccettua il ferro» (§ 121, p. 208 dell’edizione di L. Firpo): insomma, una terra d’utopia deve avere *molti* beni per essere desiderabile, ma non può avere *tutti* i beni, se l’autore vuole apparire credibile.

demografico' insieme) della città («per la grandezza della nostra città, ci giungono prodotti da tutta la terra», ἐπεσέρχεται δὲ διὰ μέγεθος τῆς πόλεως ἐκ πάσης γῆς τὰ πάντα: Thuc. 2, 38, 2)<sup>239</sup>, così come il Vecchio Oligarca ricorda che tutto quanto vi è di piacevole (ἡδύ) nel Mediterraneo giunge ad Atene «per il dominio sul mare», διὰ τὴν ἀρχὴν τῆς θαλάσσης (*Ath. resp.* 2, 7; il Vecchio Oligarca pensa specificamente alla talassocrazia e al ruolo dei traffici marittimi, mentre Platone parla di una generica ἀρχή, confermando ancora una volta che Atlantide non è concepita dal filosofo come una potenza specificamente talassocratica)<sup>240</sup>. Insomma: la circostanza che Atlantide riceva importazioni permette a Platone di esaltarne viepiù la potenza, senza che i contatti di contenuto e lessico fra *Criti.* 114d8-e2 e i due passi su Atene or or citati autorizzino a ipotizzare che Atlantide sia l'Atene dell'età di Platone<sup>241</sup>; in un caso e nell'altro, vi è alla base la tipica rappresentazione antica della città come centro di consumo, tanto più ricco quanto più consuma.

Ovviamente, come per molte altre caratteristiche di Atlantide, quello che appare un tratto positivo in una visione esclusivamente materiale, nasconde in sé un risvolto potenzialmente distruttivo. Infatti, l'affermazione in *Criti.* 114d8-e2 va considerata in relazione all'elencazione dei beni prodotti localmente che segue in *Criti.* 114e1-115b8: da essa risulta che Atlantide ha davvero tutto (ogni categoria 'merceologica' viene contemplata)<sup>242</sup>, e tutto «in una abbondanza senza fine» (115b8), per cui non si capirebbe neppure perché mai ci sia bisogno di importare alcunché: come in altri aspetti della sua descrizione, Platone attribuisce ad Atlantide due condizioni apparentemente contraddittorie (l'aver tutto; l'aver bisogno di importazioni)<sup>243</sup>. La contraddizione è solo apparente: se i re di Atlantide, pur avendo tutto, hanno comunque bisogno di far affluire ulteriori beni, ciò – nella logica di Platone – si spiega solo per effetto dell'insaziabilità dei loro

<sup>239</sup> Su questo passo vd. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, pp. 86-89; MUSTI, *Demokratía*, p. 123.

<sup>240</sup> Ancora al tempo della guerra del Peloponneso, si veda la connessione fra importazioni e potenza di Atene in Hermipp. fr. 63 K.-A.

<sup>241</sup> Infatti, nelle fonti di IV sec., coeve di Platone, quando ormai la potenza imperialistica di Atene non ha più quel rilievo di 50-80 anni prima, il ruolo di Atene come centro di commercio è ricondotto a motivazioni geografiche, marittime, economiche, senza alcuna connessione con la potenza militare: vd. Xen. *vect.* 1, 6-7 e Isocr. *Paneg.* 42. Insomma: Atlantide riceve dall'esterno διὰ τὴν ἀρχὴν, l'Atene di Platone non più: anche per questo l'identificazione Atlantide = Atene sembra difficile da sostenere.

<sup>242</sup> Atlantide ha tutti i metalli, i minerali, le pietre e in generale i prodotti estratti dal suolo; ha tutti i prodotti necessari per la carpenteria; ha pascoli e nutrimento abbondante per ogni tipo di animale, acquatico, di pianura, di montagna; ha tutte le essenze profumate; ha tutti i prodotti agricoli, per il grano e per il vino, nonché ortaggi e ancora i frutti, per ogni momento del pasto (su quest'ultimo aspetto, vd. cap. VI, § 1.1. ss.).

<sup>243</sup> Si noti che anche nell'*Epitafio* di Pericle, accanto alle importazioni citate in Thuc. 2, 38, 2, v'è il vanto dell'Attica come ἀνταρκεστάτην in Thuc. 2, 36, 3: perché una città capace di importare, per la sua potenza, è autosufficiente anche se non produce tutto sul suo proprio territorio.

desideri. E' solo per effetto della ricerca della *tryphé* che un territorio si rivela insufficiente alle necessità dei suoi abitanti: con la ricerca del lusso, infatti,

«quel territorio che una volta bastava a nutrire i cittadini di prima, ora si è fatto insufficiente, e non basta più» (*resp.* 2, 373d, ripreso *infra*, nel cap. VI, § 2.2; se nella *Repubblica* Platone parla di 'cittadini', nella descrizione di Atlantide il discorso riguarda in primo luogo i re, gli unici veri attori della storia).

Il fatto che le importazioni di Atlantide siano concepite da Platone come effetto dell'assenza di un limite ai desideri<sup>244</sup> è confermato, all'interno del romanzo di Atlantide, dal confronto con l'Atene primigenia: essa ha risorse molto più limitate, ma non ricorre ad importazioni, e non ha neppure bisogno di un porto. Come i re di Atlantide, anche i guerrieri hanno 'tutto' che occorre loro, ma a loro occorre soltanto «tutto ciò che è adatto alla vita in comune» (112b7), quel poco che permette loro di evitare sia la miseria sia la *hyperephania*, lo sfarzo eccessivo (112c3-4). I bisogni dei *phylakes* ateniesi, insomma, sono limitati, e questo li rende autosufficienti; i re di Atlantide praticano l'opposto della 'vita in comune' (separati come sono all'interno della loro impenetrabile reggia), mantengono migliaia (?) di guardie personali, perseguono – con lo sfarzo delle loro costruzioni – una evidente *hyperephania*; il loro tenore di vita è segnato dalla *tryphé* (*Criti.* 121a2).

Sulla base del quadro offerto da Platone in *resp.* 2, 372ass., in cui si analizzano le conseguenze della «smodata ricerca di ricchezze, andando oltre i limiti dello stretto necessario», possiamo immaginare facilmente e legittimamente la ferrea successione di eventi che Platone vuole far intravedere quando attribuisce, alla pur fornitissima dinastia atlantidea, il bisogno di importare. Animati dal desiderio di accumulare ricchezze (un fattore che agisce già nella fase 'positiva' della storia regia), i sovrani atlantidei non possono farsi bastare le pur immense risorse che l'isola-continente mette a loro disposizione dei sovrani; come appunto apprendiamo da *Criti.* 114d8-e2, essi devono ricorrere dunque ad importazioni dall'esterno; come ricaviamo da *resp.* 2, 373d ne deriva la necessità di sottomettere i territori esterni anche fuori dell'isola, di espandere il loro dominio, quella *ἀρχή* grazie alla quale – precisa non a caso *Criti.* 114d8 - possono ricevere *πολλὰ ... ἔξωθεν*. Ma l'*arché* non può che realizzarsi con guerre di conquista, sempre più estese con l'estendersi dei desideri: al momento dello scoppio della guerra con Atene, i re di Atlantide si sono già impossessati di molte altre isole dell'Oceano e parti del vero continente al di là dell'Oceano, e ancora della *Libye* fino all'Egitto e

---

<sup>244</sup> Noto, fra l'altro, che in *Criti.* 114d8-b2 Platone sembra distinguere fra i beni forniti dall'isola, che sono propriamente destinati *εἰς τὰς βίου κατασκευάς*, e gli altri beni, importati, che sono un piacevole ma non indispensabile sovrappiù.

dell'Europa fino alla Tirrenia (*Tim.* 25a8-b2); il tentativo di impadronirsi «con un solo assalto» del resto del mondo «al di qua» delle colonne d'Ercole (*Tim.* 25b4-5) non è che l'ultimo atto di questo processo di espansione legato all'accrescersi dei bisogni e della conseguente *pleonexía* (*Criti.* 121b6). Così, il semplice accenno di Platone alle importazioni di Atlantide illumina tutto il racconto, e ne preannuncia lo svolgimento fino alla guerra finale. Insomma: è vero che Atlantide può far affluire molti prodotti dall'esterno grazie al suo dominio (e quindi, in apparenza, questo sembra un tratto positivo); ma è negativo il fatto che essa *debba* ricorrere alle importazioni – e debba quindi espandere la sua *arché* – perché non sa farsi bastare quel moltissimo di cui dispone. Un tema, che come vedremo, attraversa sotterraneamente l'esposizione di Platone, anche in particolari a prima vista assai minuti (vd. cap. VI, «I peccaminosi frutti di Atlantide»)

## 2. La continentalità di Atlantide

### 2.1. Isola o continente?

Torniamo però all'analisi della struttura geografica complessiva di Atlantide. Atlantide è sì un'isola, ma di dimensioni tali da farne un continente, giacché è “più grande di Libia e Asia messe assieme” (*Timeo* 24e), ed è appunto un'isola solo se commisurata a “quel vero mare [*póntos*], in realtà un *pélagos*” (cfr. nota 40) che è l'Atlantico (*Timeo* 25a), e al vero continente che dal lato opposto a sua volta circonda quel vero mare (*Timeo* 25a). Isola o continente, allora? Perché Platone sente il bisogno di insistere su questa duplicità?

L'apparente dicotomia trova una prima ragion d'essere in una effettiva ambiguità terminologica che non manca ancor oggi di manifestarsi (“l'Australia è un continente o un'isola?”)<sup>245</sup>, in quanto un continente può esser visto, a suo modo, quale un'isola, “una porzione di terra circondata da acque”: come rammenta Erodoto, solo il breve tratto di confine con l'Asia impedisce che l'intera Africa (*Libýe*) sia «interamente circondata dal mare» come un'isola (4, 42)<sup>246</sup>. Del resto, già nella concezione omerica, ancora viva nella concezione geografica dell'età di Erodoto (4, 36), l'Oceano circonda l'intero ecumene, sicché, in fondo, le stesse masse continentali del mondo conosciuto possono essere considerate un'unica pur immensa isola: Strabone (*geogr.* 1,1,8) definirà appunto *nésos* l'ecumene, e Apuleio potrà criticare la distinzione stessa fra i concetti di 'isola e 'continente' sulla base del fatto che *omnem hanc terrenam immensitatem* è racchiusa dall'*Atlantici maris ambitu*, ed è dunque in realtà «una sola isola con tutte le sue isole», come scrive Apuleio<sup>247</sup>. E' interessante notare che anche Teopompo, avviandosi a descrivere l'utopia della terra *Meropís*, afferma che solo quest'ultima, «posta fuori del *kósmos*», è un continente; «l'Europa, l'Asia e l'Africa sono isole, perché attorno vi scorre l'Oceano»<sup>248</sup>.

Ma la tensione fra la definizione di 'isola' e quella di 'continente' per Atlantide non avrebbe avuto motivo d'essere evidenziata se avesse avuto solo un valore meramente terminologico; in realtà, anch'essa è condizionata dalla funzione del mito di Atlantide (*supra* § 2): Atlantide è sì isola - sia in quanto collocata

---

<sup>245</sup> Sulla questione delle ambiguità del termine 'isola' nei testi geografici d'età moderna e contemporanea, specie quando si affronta il problema delle dimensioni, vd. SGARD, *Sainte-Helène, "petite île"...*, pp. 69-78. Una simile duplicità terminologica sembra alla base di un passo dello pseudoplatonico *Epinomide* (992b8-c1) ove si allude al fatto che le Isole dei Beati siano continenti.

<sup>246</sup> Cfr. VILATTE, *L'insularité*, cit., pp. 23-4; per l'opposizione 'isola-continente' vd. p. 15.

<sup>247</sup> Apul., *De mundo*, 4; vd. pure Cic., *rep.* 6, 21. Cfr. BORCA, *Terra mari cincta*, pp. 40 ss.

<sup>248</sup> *FGrHist* 115 F 75c § 2 *apud* Ael., *Varia historia*, 3, 18, 2.

nell'altrove atlantico, sia perché l'insularità è *per se* figura simbolica della separazione e della dislocazione utopica e meravigliosa - ma non può essere troppo 'isola' o solo 'isola' se deve avere quella potenza che deve *e contrario* vieppiù esaltare la vittoria dell'Atene primitiva modellata da Platone sulla propria *politeía*. Nella concezione greca (che nasce pur sempre da una riflessione sui dati di fatto), le isole dell'utopia o del mito sono infatti 'meravigliose' per un particolare favore della divinità o per un felice concorso di circostanze naturali, ma esse non hanno mai – proprio in quanto isole - una particolare vocazione al dominio: non la hanno in quanto lontane e ignote al resto del mondo (e il dominio implica pur sempre una relazione: vd. *infra* quanto osserviamo sulla posizione di Atlantide), ma anche in quanto porzioni di terra emersa di limitata estensione.

## **2.2. Un'isola, per dominare, deve essere grande, e tanto più dominerà quanto più è grande.**

L'insularità, certo, garantisce spesso una sicura difesa, giacché, come afferma Pericle in Tucidide (1, 143, 5), gli abitanti di un'isola sono «difficili a prendersi»<sup>249</sup> in quanto l'elemento acquatico coopera alla difesa: è per questo che gli abitanti di Cnido, in Asia Minore, per difendersi dai Persiani, tentano di tagliare l'istmo della loro penisola per farne un'isola vera e propria: vd. Erodoto 1, 174)<sup>250</sup>.

Tuttavia, l'insularità non è di per sé una condizione sufficiente a rendere potenti i suoi abitanti: se non protetta da una favolosa distanza, infatti, un'isola può mantenersi indipendente e ancor meno esercitare un qualche dominio sull'esterno solo se è in grado di esercitare il controllo sul mare che la circonda, che altrimenti sarebbe una via aperta all'azione di ogni nemico. Insularità e presenza di una forte flotta, dunque, sono condizioni entrambe necessarie ad una politica di potenza: come osserva, proprio negli stessi anni dei discorsi di Pericle, il Vecchio Oligarca, gli Ateniesi, «se avessero il dominio del mare abitando un'isola, potrebbero danneggiare i propri nemici senza subire invece nulla, *finché* conservino il dominio sul mare, e senza che il loro territorio venga devastato e senza che dover ricevere i nemici sul proprio territorio» (2, 14).

Ma a sua volta una talassocrazia può esistere solo in presenza di tutti quei prodotti – ad es. legname, lino per le vele, metalli per le armi e per le lavorazioni – che permettono di allestire una grande flotta, nonché di una popolazione numerosa con cui riempirla di rematori e marinai. Ovviamente, tale disponibilità di risorse, in

---

<sup>249</sup> Si tratta del primo discorso di Pericle agli Ateniesi, ove egli, passando in rassegna i punti di forza degli Ateniesi nell'imminente guerra contro gli Spartani, dichiara: «Se noi fossimo isolani, chi più di noi sarebbe difficile a prendersi?».

<sup>250</sup> Cfr. al riguardo CECCARELLI, *De la Sardaigne à Naxos. Le rôle des îles dans les Histoires d'Hérodote*, pp. 43-4; VILATTE, *L'insularité*, pp. 185-6. Per i valori strategici dell'insularità nel mondo romano si veda BORCA, *Terra mari cincta*, pp. 91-109.



un'isola, si verifica solo al di sopra di una certa soglia dimensionale, giacché una adeguata estensione assicura la possibilità di un costante approvvigionamento idrico grazie alla disponibilità di fonti perenni e di corsi d'acqua, la presenza di distese boschive fornisce il legname necessario alla creazione di una flotta, ampie pianure permettono l'allevamento di bestiame (in particolare di cavalli utili alla guerra), e, sopra ogni altra cosa, è la presenza di un sufficiente numero di abitanti a permettere di formare un grande e potente esercito<sup>251</sup> o meglio ancora, una grande e potente flotta con cui – per mezzo di commercio o di guerra - procurarsi quel che eventualmente manca (compreso il necessario per la flotta stessa)<sup>252</sup>.

Insularità, talassocrazia, disponibilità di prodotti per allestire una flotta e di uomini per equipaggiarla sono le condizioni ideali per aspirare ad un dominio totale: l'Atene del Vecchio Oligarca ha la talassocrazia, ma non l'insularità, ha una relativa abbondanza di uomini ma deve procurarsi i prodotti necessari alla sua flotta da territori esterni alla sua *chora*; Atlantide ha – come al solito – tutto: l'imprendibilità derivante dall'insularità, e dimensioni e varietà proprie di territori continentali che assicurano tutti quei beni e quella manodopera per allestire una flotta ed esercitare quindi il necessario complemento dell'insularità, cioè il dominio del mare.

Insomma, l'insularità, nella grammatica strategico-economica propria dei Greci, è una condizione desiderabile, ma solo in presenza di dimensioni adeguate, possibilmente continentali: perché, a meno di non disporre del dominio del mare (ma come, in assenza di risorse economiche e marinai a sufficienza?), un'isola (o comunque una comunità statale) troppo piccola è condannata a soccombere all'invasore esterno<sup>253</sup>. L'isolamento allora da difesa diviene motivo di debolezza

---

<sup>251</sup> Dimensioni e popolazione, visti in prospettiva di uno scontro militare, sono ad es. chiaramente associati da Tucidide 6, 1, 1 in riferimento alla Sicilia: gli Ateniesi meditano guerra alla Sicilia «essendo la più parte ignari della grandezza dell'isola e del numero degli abitanti, sia Greci che barbari».

<sup>252</sup> Cfr. al riguardo le considerazioni di Pericle in Tucidide, 1, 143, 4-5 e quelle del Vecchio Oligarca, in *Ath. resp.* 2, 6 e 2, 11-12: «Soli, tra i Greci e i barbari, sono capaci di far convergere presso di sé i prodotti degli altri. Se una città è ricca di legno per le navi, dove lo venderà senza il consenso della potenza che domina il mare? E se una città è ricca di ferro o di bronzo o di lino, dove piazzerà i suoi prodotti senza il consenso della potenza che domina il mare? Ed è proprio grazie a questi prodotti che io ho le mie navi: da uno ho il legno, da un altro il ferro, da un altro il bronzo, da un altro il lino. [12] E non permetteranno ai nostri rivali di esportare: o costoro non potranno commerciare per mare. Così io ho tutto questo senza pena dalla terraferma, per merito del mare. Nessun'altra città ha contemporaneamente due di queste cose, né accade che la medesima abbia ad esempio legno e lino; al contrario, dove c'è molto lino lì il territorio è brullo e manca il legno; né accade che la medesima città abbia sia bronzo che ferro; e anche degli altri prodotti, nessuna città ne ha due o tre insieme, ma l'una l'uno l'altra l'altro» ([Xen.] *Ath. resp.* 2, 11-12; trad. L. Canfora).

<sup>253</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, 7, 1326b: «uno stato, quando ha troppo pochi abitanti, non è autosufficiente (e lo stato è qualcosa di autosufficiente)». Tuttavia, si rammenti che Aristotele precisa immediatamente appresso: «quando ha troppi abitanti, uno stato sarà autosufficiente nelle esigenze indispensabili come una nazione, ma non sarà uno stato, perché non è facile che abbia una

che dell'isola stessa fa una letale prigionia, come appunto osserva lucidamente uno scrittore critico della democrazia ateniese come Platone e forse perfino con lui imparentato<sup>254</sup>, il cd. Vecchio Oligarca, autore della *Costituzione degli Ateniesi* tradizionalmente attribuita a Senofonte:

«ai sudditi di un dominio di mare che siano abitanti di isole è impossibile unire in un sol luogo le città - il mare è infatti in mezzo, e chi domina, domina sul mare; se pure di nascosto riuscissero a raccogliersi insieme su un'unica isola, morirebbero di fame» (2, 2).

In base ad una logica simile, quando Biante di Priene – come narra Erodoto (1, 170) - propone agli Ioni di lasciare le coste dell'Asia Minore per sfuggire al dominio incombente di Ciro, la meta proposta è la Sardegna, che è sì un'isola, (e quindi una terra di più facile difesa per popoli marinari) ma comunque «la più grande di tutte le isole»<sup>255</sup>, ad occhi greci grande quasi come un continente<sup>256</sup>. Tale 'continentalità' (relativamente alle dimensioni) può valere, nella concezione tradizionale greca, quasi come un sinonimo di 'potenza': già Omero, nel c.d. 'Catalogo delle Navi', attribuiva alla più grande delle isole greche, a "Creta dalle cento città" (un epiteto che si alterna con l'altro di Creta "vasta")<sup>257</sup>, un contingente di ben ottanta navi nella guerra troiana (*Iliade* 2, 645-9)<sup>258</sup>, e, sempre nell'*Iliade*, ampie dimensioni e potenza militare sono strettamente associate nel vanto del principe cretese Idomeneo di essere «sovrano di uomini molti / in Creta

---

costituzione». Il gigantismo territoriale e demografico di Atlantide non è – ad occhi greci - utopico, ma distopico (come molte altre sue caratteristiche: cfr. cap. I, § 2 e cap. VI, § 2); viceversa, l'Atene primitiva ed ideale tratteggiata da Platone controlla che il numero degli uomini e delle donne in età adatta alla guerra fosse «quanto più possibile lo stesso [...], circa ventimila al massimo» (cfr. *resp.* 5, 460a e *leg.* 5, 737d-e).

<sup>254</sup> Se si accetta l'ipotesi che autore della *Costituzione degli Ateniesi* pseudosenofontea sia Crizia, come recentemente riproposto da L. CANFORA (*Storia della letteratura greca*, Roma-Bari, 1989<sup>2</sup>, p. 304).

<sup>255</sup> Viceversa, per fare solo un esempio, di Nasso si dice che «è un'isola di dimensioni ristrette, ma [...] d'altra parte bella e fertile, vicina alla Ionia, molto ricca di beni e di schiavi» (Hdt. 5, 31): il primo parametro di valutazione è pur sempre la dimensione che, nel caso faccia difetto, deve essere 'controbilanciata' da altri pregi.

<sup>256</sup> Si veda il passo di Tucidide citato appresso nel testo, ove le città della Sicilia – di cui la Sardegna è poco meno estesa – sono dette "continentali in quanto ad armamento". Del resto, per Erodoto la Sardegna è più grande della Sicilia, idea che si trova espressa anche in Timeo (*FGrHist* 566 F 65 e F 164,17,1 *apud* Diod. Sic. 5, 17, e Strab. 14, 2, 10) e nel *Periplo di Scilace* (§ 114). Sulla proposta di Biante in relazione al concetto di insularità in Erodoto vd. CECCARELLI, *De la Sardaigne à Naxos*, pp. 45-51.

<sup>257</sup> Per cui si veda Hom. *Od.* 13, 256 e 260; 14, 199 e 252; 16, 62; *Il.* 13, 453. Osserva VILATTE, *L'insularité*, p. 46: Creta «porte les valeurs insulaires au sommet, car elle combine l'immensité de Gaia et la circularité parfaite d'un monde limité».

<sup>258</sup> Creta è superata solo dalle 100 navi di Micene, retta da Agamennone, il capo-spedizione, (II, 576) e dalle 90 di Pilo (v. 602); la Sparta di Menelao ha solo 60 navi (v. 587), Atene solo 50 (v. 556). Ha 80 navi la schiera di Diomede, da Argo e il golfo Sauronico (v. 568).

vasta» (Il. 13, 452-3)<sup>259</sup>; in Tucidide (6, 86, 3) si afferma che le città di un'isola 'semi-continentale' come la Sicilia (semicontinentale e per dimensioni e per vicinanza al continente propriamente detto)<sup>260</sup> non possono essere dominate a causa della «difficoltà propria nel tenere sotto controllo città grandi e, in quanto ad armamenti, continentali», ove 'continentali' si riferisce appunto al differente ordine di potenza che la presenza di un vasto territorio permette rispetto alla limitata estensione territoriale propria della maggior parte delle *póleis* nesiotiche del mondo greco; più tardi, nel IV sec. a.C. in cui opera Platone, quando il ruolo delle *póleis* insulari è ormai ben minore rispetto all'età arcaica e classica (il passo sopra citato del Vecchio Oligarca ne è prefigurazione), Senofonte potrà giungere ad una totale svalutazione di un dominio insulare rispetto a quello su un continente:

«appunto sfruttando le risorse non di isole, ma di un continente, il re dei Persiani è il più ricco degli uomini» (Xen. *Hell.* 6, 1, 12).

Platone, dunque, non poteva che fare di Atlantide un'isola grandissima (fino ad essere appunto un continente *tout court*) se voleva farla apparire, in base alla grammatica concettuale propria di un Greco (in particolare di un Greco della sua epoca), potentissima: nel racconto platonico, del resto, *dýnamis*<sup>261</sup> e dimensioni di Atlantide sono menzionate in reciproca successione, indicandone implicitamente l'associazione concettuale (vd. *Timeo* 24e ed in particolare 25a–b: all'elencazione delle dimensioni di Atlantide e dei suoi domini segue immediatamente l'affermazione: «Tutta questa *dynamis*, radunatasi insieme, tentò allora di assoggettare» la Grecia, l'Egitto e tutto il bacino mediterraneo, ecc.)<sup>262</sup>.

Coerentemente, in *Criti.* 114d-e, all'inusitata ampiezza territoriale si accompagna, come suo naturale effetto ma anche come ulteriore segno e causa di *dýnamis*, la ricchezza e la varietà di risorse naturali: se molte provenivano

<sup>259</sup> In Hom.*Od.* 19, 47 si giunge ad affermare che Creta ha «uomini molti, innumerevoli»: in numero infinito sono anche gli abitanti delle montagne di Atlantide (*Crizia* 119a).

<sup>260</sup> Si veda quanto osserva Tucidide 6, 1, 2: «Il periplo della Sicilia è non molto inferiore a otto giornate di navigazione di una nave da trasporto, e pur essendo tanto vasta, è impedita dall'esser (parte della) terraferma da un braccio di mare di circa venti stadi [= 3,6 Km]». Per le isole che, per la vicinanza alla terra ferma, possono essere considerate esse pure terra ferma, vd. Borca, *Terra mari cincta*, p. 28; p. 33 nota 18: per Ulpiano (*Digesto* 50, 11, 99) *Siciliam magis inter continentes accipere nos oportet quo modico fretu Italia dividitur*.

<sup>261</sup> Il termine ricorre ben tre volte in poche righe, riferito tanto ad Atlantide stessa, quanto ai suoi re (*Timeo* 25a: δύναμις βασιλέων).

<sup>262</sup> Ben poco convincente l'ipotesi di P. B. S. ANDREWS (*Larger than Africa and Asia?*, in «Greece and Rome» n.s. 14, 1967, pp. 76-79, secondo cui Platone, interpretando le note scritte di Solone (ma occorre ammettere che queste siano davvero esistite), avrebbe letto erroneamente Λιβύης καὶ Ἀσίας μέζων («più grande della Libia e dell'Asia») in luogo dell'originario Λιβύης καὶ Ἀσίας μέσον «a metà fra la Libia e l'Asia» (ovvero, nel Mediterraneo). Come abbiamo mostrato sopra nel testo, le dimensioni più che continentali attribuite da Platone ad Atlantide rispondono perfettamente alla logica *interna* del racconto.

dall'esterno, «tuttavia la maggior parte le forniva l'isola stessa per le necessità della vita<sup>263</sup>, in primo luogo tutti i metalli che vengono estratti dalle miniere» (ed è evidente l'importanza dei metalli a fini bellici), poi di legname «per i lavori dei carpentieri» (ed è naturale pensare alla costruzione delle flotte) ed infine di pascoli per il bestiame e coltivazioni per frutti e prodotti agricoli (uva?, grano, olive ed olio? ecc.: vd. *Criti.* 115a-b). Non diversamente, in Senofonte (*Elleniche* VI, 1, 11-2), la continentale Tessaglia può aspirare al dominio della Grecia giacché dispone di legname per le flotte (dalla vicina e soggetta Macedonia), di sufficiente popolazione per fornire le navi di ciurma, di abbondante grano per mantenere gli equipaggi, di denaro per acquistare il resto.

Sottolinea la smisurata grandezza e fertilità dell'isola l'accento – che non è affatto gratuito – al grandissimo numero di elefanti presenti: i pascoli erano abbondanti per tutti gli animali come per gli elefanti, nonostante questo animale sia «il più grosso e il più vorace» (*Criti* 115a). L'elefante è peraltro paradigmatico simbolo di potenza e forza (cfr. ad es. Esopo, *Favole* 145 e 210, ove appare superiore al leone): ulteriore allusione alla potenza dell'isola stessa (senza alcun rilievo dunque per una eventuale collocazione geografica del 'mito')<sup>264</sup>.

Isola e continente, Atlantide ha dunque i vantaggi dell'una e dell'altra condizione: come un'isola è facile ad essere difesa, come un continente può godere di una favolosa potenza e di una grande abbondanza di risorse; l'una e l'altra circostanza accrescono la gloria dell'Atene ideale modellata sulla *politeía* platonica (cfr. § 13) che l'attacco di quell'isola-continente seppe respingere fino a sbarcare su Atlantide stessa (ove l'esercito ateniese fu inghiottito nel generale cataclisma)<sup>265</sup>.

D'altra parte, se Atlantide doveva essere un'isola, sì, ma immensamente grande, non poteva che trovarsi che nel grande Atlantico (quello che a volte i Greci chiamano appunto *megale thalassa*)<sup>266</sup>. Come è stato osservato proprio da un sostenitore del fondamento storico del romanzo platonico «Platone conosceva tutte le isole all'interno del Mediterraneo e le riteneva troppo piccole per aver organizzato un'invasione delle proporzioni richieste. Quindi l'Atlantide, isola capitale dell'impero marittimo, dovette essere ingrandita ad un punto tale da non

---

<sup>263</sup> Si tratta di una caratteristica ovviamente apprezzabile: cfr. Arist., *pol.* 7, 1326b («riguardo alla qualità, è ovvio che chiunque loderebbe il territorio più autosufficiente»).

<sup>264</sup> Cfr. quanto osservato da RIVAUD, *Critias. Notice*, p. 249.

<sup>265</sup> In realtà, il testo di *Timeo* 25b-c non è del tutto univoco: vi si dice che, dopo che Atene sconfisse gli Atlantidi e liberò tutti i popoli che erano soggetti, in seguito a terribili terremoti e diluvi che ebbero luogo nello spazio di una sola notte e di un sol giorno, «l'esercito degli Ateniesi sprofondò tutto insieme nella terra ed allo stesso modo scomparve l'isola di Atlantide sprofondando nel mare»: sembrerebbe potersi dedurre che l'esercito di Atene si trovasse, al momento della catastrofe, su Atlantide stessa.

<sup>266</sup> Cfr. ROMM, *Dove finisce il mondo*, p. 53 nota 65.

trovare più spazio all'interno dello Stretto, per cui fu necessario portarla fuori nell'oceano senza limiti che già portava il nome di Atlante»<sup>267</sup>.

### 2.3. Continentalità e destino imperialistico di Atlantide

Oltreché correttivo della limitatezza insulare, la continentalità di Atlantide ha una ulteriore funzione: essa anticipa in qualche modo la vocazione al dominio e ad una soverchiante potenza propria dei suoi re (quel che poi li condurrà alla sconfitta finale finale: sono puniti perché «pieni di ingiusta avidità e di *dynamis*» [!], *Criti.* 121b), giacché si inserisce nel tipico paradigma culturale greco che vede nella potenza eccessiva derivante dalle dimensioni continentali di un dominio inevitabilmente l'origine di quella smodata brama di potere e di ricchezza e quella fiducia tracotante che si riassume nel concetto di *hybris*: nel racconto erodoteo, votati – quasi deterministicamente - al perseguimento di una politica di potenza senza limiti sono i re di Lidia che muovono più e più volte all'attacco delle città greche della costa micrasiatica, (1, 14 ss.) ma soprattutto i Gran Re persiani (l'impero continentale per eccellenza ad occhi greci, per dimensioni e distanza dal mare), da Ciro che, oltre l'Arasse, muove guerra ai Massageti, a Cambise che sottomette l'Egitto per tentare di invadere l'Etiopia, da Dario che supera il Danubio per assoggettare la Scizia fino a Serse che al dominio sull'Asia vuole aggiungere quello sull'Europa travalicando i confini posti dalla geografia, dalla storia e dalla divinità e uscendo per questo rovinosamente sconfitto dallo scontro coi Greci. Atlantide è anche in questo continentale, nel suo non esser mai sazia di dominio, ed in particolare nel suo travalicare il confine fra al di là e al di qua delle Colonne d'Ercole (il suo impero si estende «su molte altre isole di quel mare» ed anche al di qua delle Colonne d'Eracle «fino all'Egitto e alla Tirrenia»: *Crizia* 114c).

Al gigantismo territoriale di Atlantide è evidentemente legato il gigantismo della sua geografia interna e nelle opere umane dei suoi abitanti, presentati nei termini di una grandiosità di gran lunga esorbitante rispetto alla scala ridotta cui i Greci erano abituati tanto nella geografia e nel paesaggio entro gli angusti confini del loro paese quanto nell'edilizia monumentale e nelle disponibilità economiche delle loro piccole comunità statali. Non si tratta tuttavia di solo di ciò. E' anche questo, infatti, un ulteriore elemento –oltre alla dislocazione spazio-temporale- utile a connotare Atlantide come manifestazione di alterità totale rispetto al mondo greco, che vede nell'eccesso di dimensioni e di ricchezza il segno di un 'fasto' ignoto agli Elleni e proprio invece dei grandi imperi del Vicino Oriente antico, potenti ma pur sempre 'barbari', estranei a quel senso di misura sentito come

---

<sup>267</sup> LUCE, *La fine di Atlantide*, cap. II § 1, p. 34.

connaturato all'esser Greci: proprio Solone, secondo Plutarco (*Sol.* 27, 8) aveva detto al barbaro e ricchissimo re di Lidia, Creso, che

«ai Greci il dio ha dato di conservare in tutto la misura (μετρίως ἔχειν), per la misura [*metriotes*] abbiamo il dono di una saggezza priva di temerarietà e popolaresca, non regale né fastosa, la quale, vedendo che la vita è piena sempre di vicende d'ogni genere, non ci permette d'inorgogliarci dei beni presenti né di ammirare la buona sorte di un un uomo quando ancora ha il tempo di mutarsi».

Tale concezione, peraltro, nel testo platonico affiora esplicitamente (e forse volutamente, a meglio influenzare il lettore) allorché si descrive il tempio di Poseidone collocato, a quanto pare, all'interno della reggia: «lungo uno stadio [188 m] largo tre plettri [90 m], alto in modo proporzionato a queste dimensioni» (*Criti.* 116c-d), esso rispetta sì le proporzioni canoniche del tempio greco (con un rapporto fra larghezza e lunghezza di 1:2) ma in una scala superiore al doppio dei più grandi edifici templari greci; analogamente, se questi erano rivestiti di marmo e stucco dipinti, il tempio di Poseidone ad Atlantide era foderato d'argento all'esterno con acroteri d'oro, e all'interno era interamente ricoperto – pareti colonne e pavimenti – d'oricalco, tranne il soffitto, più leggero e al tempo stesso più prezioso, in avorio decorato d'oro, d'argento e d'oricalco, mentre statue d'oro, quella del dio come auriga di sei cavalli, quelle di cento nereidi, quelle dei re e delle loro donne, ed altre come doni votivi di privati cittadini arricchivano ulteriormente il complesso (116d-e); non solo le straordinarie dimensioni, dunque, ma anche la ricchezza di metallo, tanto da farne uso come rivestimento, e in particolare (ovviamente) il profluvio di metalli preziosi, commisurati alle ridotte risorse minerarie dei Greci, costituiscono il segno di una alterità certo utopica<sup>268</sup> (la ricchezza di Atlantide si iscrive pienamente in un 'altrove' come l'isola stessa) ma che ha tratti in una certa misura inquietanti, invece che desiderabili, perché che ogni alterità (specie quando travalica i limiti della *metriotes*) suscita al tempo stesso sì ammirazione, ma anche ribrezzo, o per lo meno inquietudine: per Platone il tempio «aveva un aspetto in un certo qual modo barbarico» (116d: εἶδος δὲ τι βαρβαρικόν). Il che getta un'ombra su tutta la descrizione.

---

<sup>268</sup> Nella reggia di Alcinoò re dei Feaci (e abbiamo già visto alcuni punti di contatto di Scheria con Atlantide), «muri di bronzo si allungavano su un lato e sull'altro dall'ingresso sulla strada fino all'interno, con intorno un fregio di smalto; porte d'oro chiudevano dentro la solida casa e stipiti d'argento stavano ritti sulla soglia di bronzo; d'argento era, in alto, l'architrave, d'oro l'anello, d'oro e d'argento erano ai due lati i cani che Efesto aveva forgiato con l'abile suo ingegno a custodir la dimora del magnanimo Alcinoò; [...] aurei fanciulli s'ergero su solidi piedistalli, tenendo in mano fiaccole accese, illuminando di notte la dimora pei banchettanti» (*Odissea* 7, 86 ss.; «bronzea» è anche la casa di Efesto, in *Iliade* 18, 371).

#### **2.4. A proposito della potenza atlantidea: non la tecnologia, ma l'accumulo di ricchezze.**

Prima di procedere, vale la pena soffermarsi su questo aspetto – la potenza e la ricchezza eccezionali attribuite da Platone ad Atlantide – con alcune precisazioni. Proprio perché Atlantide è pura potenza materiale, in Platone la potenza eccezionale di Atlantide non ha alcuna connessione con un qualche superiore sviluppo scientifico e/o tecnologico degli Atlantidi. Le grandiose opere urbanistiche e costruttive attribuite da Platone all'opera dei re di Atlantide non sono mai presentate come il prodotto di superiori mezzi tecnologici, ignoti alle civiltà coeve, ma sono, semplicemente, espressione delle possibilità di un potere centralizzato che aveva a propria disposizione le risorse di un territorio « più grande della Libia e dell'Asia messe insieme», convenientemente dotato di ogni risorsa agricola e mineraria così come di abbondante manodopera totalmente soggetta ai voleri dei re dell'isola-continente. Considerate in questa prospettiva, le meraviglie di Atlantide non sono in nulla diverse, per le modalità di realizzazione, dalle piramidi d'Egitto, che nell'immaginario greco non erano il frutto di una superiore tecnologica, o di magia, ma semplice e umano prodotto degli sforzi di centinaia di migliaia di uomini mobilitati in massa e costretti ad anni di lavori forzati 'solo' per esaudire la volontà di un monarca dotato di potere assoluto. Così nasce, per Erodoto – il quale peraltro si serviva di fonti orali egiziane – la piramide di Cheope: Cheope, infatti,

«dopo aver fatto chiudere tutti i templi, dapprima impedì i sacrifici, poi comandò che tutti gli Egiziani lavorassero per lui. Agli uni fu ordinato di trasportare pietre dalle cave di pietra che sono nel monte Arabico fino al Nilo; ad altri comandò di ricevere le pietre trasportate con imbarcazioni attraverso il fiume e di trascinarle verso il monte detto Libico. E lavoravano a centomila uomini per volta continuamente, ciascun gruppo per tre mesi. E passarono per il popolo dieci anni di stenti nella costruzione della strada lungo la quale trascinarono le pietre, strada che è opera certo non di molto inferiore alle piramidi, per quanto a me sembra. [...]. Dieci furono dunque gli anni impiegati per la costruzione di questa e delle stanze sotterranee sull'altura su cui sorgono le piramidi, che fece costruire come sue tombe in un'isola, dopo avervi condotto intorno un canale derivato dal Nilo. Per la piramide stessa dicono che passarono venti anni finché non fu costruita; di essa ogni faccia da ogni lato misura otto plettri, ed è quadrangolare e di uguale altezza, di pietra levigata e connessa nel modo più perfetto; nessuna delle pietre è più piccola di trenta piedi» (Erodoto 2, 124; traduzione di A. Izzo D'Accinni).

Per Erodoto – come poi sarà per Platone – è in fin dei conti tutta una questione di tempo e denaro (e di potere che permette di disporre di molto denaro e del tempo altrui!), non di una superiore tecnologia che abbrevi i tempi o riduca la manodopera da impiegare:

«E' indicato in lettere egiziane sulla piramide quanto fu speso in succo di rafani, cipolla e aglio per gli Egiziani; e, a ben ricordarmi ciò che l'interprete mi diceva leggendo l'iscrizione, furono spesi 6000 talenti. Se le cose stanno davvero così, quanti altri talenti devono essere stati spesi per il ferro con cui lavoravano, per i cibi e i vestiti degli operai?» (Erodoto 2, 125, 6-7; traduzione cit.).

Sono parole che da sole spazzano via i tanti studi di fanta-archeologia dedicati alle piramidi, che sarebbero opera di superiori tecnologie (in genere frutto di presenze extraterrestri): una concezione che riflette, chiaramente, la centralità della tecnologia nella vita contemporanea e, d'altra parte, anche la crescente difficoltà, per gli uomini d'oggi, di concepire una vita a basso contenuto tecnologico. Lo stesso vale per Atlantide, che non è in nulla una civiltà tecnologicamente avanzata. Al contrario, nel racconto platonico, le straordinarie opere di Atlantide sono un fatto di carattere esclusivamente quantitativo, non qualitativo; Atlantide – nelle parole stesse di Platone – non è in nulla superiore, sul piano tecnologico o scientifico – alle altre popolazioni che il filosofo immagina coeve. Lo conferma, del resto, anche il cenno al porto delle capitali di Atlantide, pieno di navi mercantili provenienti da ogni dove (*pantoben*): non isola di civiltà in un mondo ancora perso nella barbarie primitiva, Atlantide si trova addirittura a commerciare su un piano di sostanziale parità (economica) con mercanti di altre regioni, dotati dunque non solo di una marineria evoluta tanto da poter affrontare l'Oceano al pari delle flotte della stessa Atlantide ma anche di merci e prodotti che potessero essere oggetto d'interesse da parte dei ricchi (ma non più sviluppati!) Atlantidei. Lo stesso potentissimo esercito di cui Atlantide dispone è potente solo per numerosità, non certo per armamento: ha fanti leggeri, fanti pesanti, arcieri, bighe, navi come ogni altro esercito del mondo antico, ma soltanto molto, molto più numerosi di ogni altro (i 1.200 uomini atti alle armi forniti dalla piana centrale sono fra il doppio e il triplo del massimo di truppe mai messo in campo dall'impero romano). Tutto ciò non sorprende: la funzione del progresso tecnologico come fattore di sviluppo economico fu, nell'ambito della civiltà classica, sostanzialmente secondaria, e comunque – quando vi fu – non fu quasi mai compresa e/o valorizzata dal pensiero antico e men che mai da Platone, così diffidente verso il mondo delle *technai*.

Vale la pena notare, per evidenziare ancor meglio l'assenza di ogni superiorità tecnologica nella potenza dell'Atlantide di Platone, che quando Bacone costruisce la propria *New Atlantis* in implicita contrapposizione alla “vecchia”



Atlantide platonica<sup>269</sup>, il principale elemento di differenziazione è proprio la centralità del sapere scientifico e delle sue applicazioni tecnologiche, centralità che trova espressione nella corrispondente centralità narrativa della ‘Casa di Salomone’.

Meno ancora, nell'Atlantide di Platone, v'è l'idea di una qualche superiorità morale o spirituale (altro tema di cui vedremo le numerose occorrenze nell'atlantomania): i 'buoni' e 'moramente sani' sono gli Ateniesi, ché anzi il *Crizia* si chiude con la minacciata punizione divina per i tracotanti atlantidei!

### **2.5. A proposito di un equivoco diffuso: Atlantide, non madre della civiltà, ma civiltà fra le altre.**

Da questa prima osservazione, ne deriva una seconda, perfettamente coerente con quanto appena osservato: per Platone Atlantide non svolse alcuna funzione civilizzatrice nei confronti di altre terre e popolazioni. Pare opportuno spendere qualche parola al riguardo perché, presso il grande pubblico, è diffusa l'idea che l'Atlantide sia immaginata da Platone come una ‘culla delle civiltà’, luogo d'origine e remotissima anticipazione di ogni successivo sviluppo tecnologico e scientifico nel resto del globo. In realtà nel *logos* platonico è assente ogni connotazione di tal genere: Atlantide e il resto del mondo sono ‘culturalmente’ indipendenti; Atlantide è tutt'altro che la culla delle altre civiltà e neppure può vantare un qualche primato intellettuale (scientifico, filosofico, religioso, etico, politico e sociale...) di alcun genere. Vale la pena notare che Atlantide come ‘civiltà madre’ è travisamento della ‘lettera platonica’ del tutto assente in una delle prime ‘riletture’ del *logos* atlantideo, quale è la *New Atlantis* di Bacone (ove pure compare un elemento destinato poi ad essere centrale in molte letture contemporanee del testo platonico, cioè l'idea di una utopia non solo politica e morale ma anche tecnologica e scientifica). Nella *New Atlantis* baconiana, infatti, nonostante lo stesso titolo dell'operetta che si limita ad istituire un blando parallelismo<sup>270</sup>, l'utopica ed evolutissima città-isola di Bensalem, collocata nel Mar del Sud (il Pacifico meridionale) non ha alcun rapporto di filiazione (diretta o indiretta) rispetto all'Atlantide platonica, con la quale – prima della sua fine - vi erano esclusivamente rapporti di scambi commerciali. Nella ricezione baconiana, la stessa «Grande Atlantide» platonica (che per Bacone va identificata con l'America, secondo una idea diffusa fra i suoi contemporanei) fu solo *una* fra molte sedi di civiltà nell'età intercorsa fra il Diluvio universale (della tradizione biblica) e la distruzione di Atlantide: «circa tremila o più anni fa la navigazione del mondo (soprattutto per i viaggi lontani) era più estesa di quella odierna. [...]. I fenici e soprattutto gli abitanti di Tiro possedevano grandi flotte; lo stesso dicasi per i cartaginesi, loro colonia, anche se questi

---

<sup>269</sup> Cfr. L. Punzo, *Introduzione* a F. Bacone, *Nuova Atlantide*, ediz. Delotti, Roma 1988, pp. xxxiv-xxxv.

<sup>270</sup> Sulle profonde differenze fra la *New Atlantis* delineata da Bacone e l'Atlantide platonica vd. le rapide ma condivisibili considerazioni di O. Bellini, «Saggio introduttivo», in Francesco Bacone, *La Nuova Atlantide*, a cura di O. B., Roma 1998, p. 33: con il suo titolo Bacone si limita a voler richiamare, per la sua Bensalem, il potere e la prosperità dell'Atlantide platonica. D'altra parte, nella descrizione di un'isola prospera e potente posta in mezzo all'Oceano, tanto Bacone quanto ognuno dei suoi lettori avrebbe visto in un qualche modo una allusione all'illustre e ineludibile precedente platonico: il titolo si limita ad esplicitare il lontano modello, ma l'accento, in esso, è posto sul «*new*» piuttosto che su «*Atlantis*», sulle differenze piuttosto che sulle analogie (a conti fatti, una sola analogia: il fatto di essere una isola assai prospera e vasta posta in mezzo ad un oceano!).

vivevano più ad occidente. Altrettanto numerose erano ad oriente le forze navali dell'Egitto e della Palestina. Anche la Cina e la Grande Atlantide – quella che voi chiamate America – all'epoca abbondavano di navi di grossa stazza anche se ora possiedono soltanto giunche e canoe. Quest'isola [*scil.* Bensalem], secondo le documentazioni degne di fede di allora, contava mille e cinquecento navi forti e di grossa stazza» (traduzione di O. Bellini, *op. cit.*, p. 69).

Fu sostanzialmente per effetto dell'opera che fonda la atlantologia contemporanea – *Atlantis. The Antediluvian World* (New York 1882) – che si diffuse il 'mito' di una Atlantide come il luogo ove per la prima volta «l'uomo si sollevò dalla barbarie alla civiltà»: distrutta da una immensa catastrofe naturale (di cui il Diluvio biblico conserva memoria), Atlantide, con i suoi sopravvissuti, fu la fonte originaria di tutte le culture successive dell'età antiche, dall'Egitto ai Fenici, dai popoli scandinavi agli Inca del Perù, dai Maya ai Fenici (il cui alfabeto deriverebbe da quello atlantideo): da Atlantide deriverebbero tutti i popoli indoeuropei, ma anche quelli semitici e forse anche le popolazioni turaniche (turche)<sup>271</sup>. E' una visione che – al di là delle forzature logiche e fattuali con cui è sostenuta - risente fortemente delle concezioni diffusioniste in vigore nelle scienze storiche e antropologiche fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, le quali a loro volta riflettevano l'atteggiamento degli Europei impegnati nelle conquiste coloniali e convinti che il 'fardello dell'uomo bianco' fosse diffondere la civiltà nei territori coloniali<sup>272</sup>. E' in ogni caso una visione ancor oggi diffusa nei testi atlantologici e atlantòmani, dove a portare la civiltà agli atlantidei sono a loro volta gli alieni di mondi lontani: forse non più tanto nel nome di una superiorità civilizzatrice dell'Occidente, ma comunque come riflesso di una concezione semplificata e 'magica' del divenire storico, tale per cui la civiltà : non può che essere un dono proveniente dall'esterno, e non una autonoma scoperta dell'umanità. E' la visione del progresso storico che hanno molti popoli senza scrittura; è la stessa concezione viva nel mito greco – ove sono gli dèi a donare la *technai* agli uomini - ma già superata dal pensiero sofisticato di V sec. a.C., per i quali la civiltà nasce e si sviluppa per opera dell'uomo<sup>273</sup> (un modo di concepire il progresso che doveva aver avuto tale diffusione da essere espresso perfino a teatro, come avviene nel primo stàsimo dell'*Antigone* sofoclea)!

---

<sup>271</sup> Vd. Ignatius Loyola Donnelly, *Atlantis. The Antediluvian World*, New York 1882, cap.I, «The Purpose of the Book». Sull'opera di Donnelly vd. Sprague de Camp. *op. cit.*, pp. 53-59, Jordan, *The Atlantis Syndrome*, *cit.*, pp. 62-79, Feder, *Frodi, miti e misteri*, *cit.*, pp. 236-246 (con rigorosa demolizione critica) e Vidal-Naquet, *Atlantide. Breve storia di un mito*, *cit.*, pp. 122-126. L'idea di Atlantide come fonte delle civiltà del mondo nasce comunque poco prima di Donnelly, dopo la metà del XIX secolo e quindi nel medesimo clima culturale, nell'opera di Charles-Etienne Brasseur de Bourbourg, su cui Jordan, *The Atlantis Syndrome*, *cit.*, p. 52 e *infra* nota 50

<sup>272</sup> Si vedano al riguardo le acute osservazioni di Jordan, *op. cit.*, pp. 275-277.

<sup>273</sup> Mi limito a rimandare alla sezione dedicata al pensiero sofisticato in L. Edelstein, *L'idea di progresso nell'antichità classica*, Il Mulino, Bologna 1987 (ediz. orig. *Idea of Progress in Classical Antiquity*, John Hopkins UNiv. Press, Baltimore, 1967).

### 3. Geografia fisica, topografia interna, risorse naturali

#### 3.1.1. Pianura e montagne.

Una analoga ambivalenza caratterizza, d'altra parte, anche la struttura geografica *interna* dell'isola-continente: la sua parte centrale, attorno alla città principale, (*Crizia* 118a) è occupata da una pianura, "la più bella fra tutte" (*Crizia* 113c), "piana ed uniforme, tutta allungata, lunga tremila stadi [564 Km] e al centro, duemila stadi dal mare fino all'interno [376 Km]" (*Crizia* 118a) ed estesa dunque, ca. 212.000 Km<sup>2</sup> (per farsi un'idea, oltre 2/3 della superficie italiana, e 81 volte la superficie dell'intera, montuosa Attica)<sup>274</sup>; per di più essa è rivolta verso sud, al riparo dai venti del nord grazie ai circostanti monti (118b), sì da permettere il massimo irraggiamento solare (con il conseguente esito di accrescere la fertilità della piana stessa).

Dai monti, però, ad evitare il pericolo dell'aridità di una piana esposta a mezzogiorno, fluisce acqua in abbondanza per l'irrigazione (118d)<sup>275</sup>, permettendo due raccolti annui (118e)<sup>276</sup>: viene così realizzata una delle raccomandazioni dello stesso Platone per la città delle *Leggi*, in cui bisogna incanalare le acque provenienti dalle «regioni più elevate fino alle vallate alpine», dirigendone il flusso

«con opere di arginatura e canalizzazione, affinché i territori più bassi raccolgano la pioggia e si mantengano umidi, formando corsi d'acqua e sorgenti dovunque, fin nei bassipiani» (*leg.* 6, 761A-B).

---

<sup>274</sup> La cui estensione assomma ad appena 2600 km<sup>2</sup> (vd. MUSTI, *Storia greca*, p. 149 e p. 156 tav. 15: l'estesa Laconia, comprese le isole prospicienti, arriva ad appena 5516,2 km<sup>2</sup>)

<sup>275</sup> Cfr. la descrizione dell'India in Philostr. *V. Apoll. Tyan.* 2, 19: il clima dell'India è molto caldo («soleggiato in inverno, afoso d'estate»), «ma, a compensazione di questo fatto, la divinità ha provveduto ottimamente, in modo che la loro terra fosse spesso bagnata dalle piogge».

<sup>276</sup> L'abbondanza d'acqua utilizzabile per l'irrigazione è chiaramente un tratto desiderabile, spesso attribuito a terre più o meno viste come utopiche. A Scheria, nel giardino di Alcinoò (un luogo che ha in sé evidenti tratti paradisiaci), vi sono due sorgenti, una destinata ad irrigare l'intero giardino, l'altra invece diretta fino al palazzo, da cui attingono i Feaci (*Od.* 7, 129-131); nel paese degli Albani (anche qui una terra quasi leggendaria, poiché posta ai confini dell'ecumene) descritto in Strab. 11, 4, 3, «l'intera pianura è irrigata, perfino più di quelle di Babilonia e d'Egitto, da fiumi e altri corsi d'acqua, così che essa conserva sempre il suo aspetto erboso ed è perciò un'ottima terra da pascolo». Alla costante irrigazione si accompagnano i raccolti plurimi nel corso dell'anno: così è nel giardino di Alcinoò, che fruttifica senza interruzione (7, 114-126), come nella terra degli Albani nello stesso passo straboniano sopra citato («essi mietono due o tre volte l'anno»). Due volte l'anno fruttificano gli alberi e partorisce il bestiame nell'Italia idealizzata delle *Georgiche* virgiliane (2, 150).

La straordinaria estensione della pianura, la sua buona esposizione e mitezza di clima, la sua ricchezza d'acqua, sono ovvio presupposto dell'abbondanza di prodotti agricoli e vengono a qualificare *necessariamente* il dato meramente quantitativo delle dimensioni continentali di Atlantide (non è dunque un continente di sterili deserti e montagne, come ad es. l'Europa scitica di Erodoto)<sup>277</sup>; è così vieppiù giustificata, nel quadro minuzioso - ove tutto si spiega - fornito da Platone, la straordinaria potenza militare atlantidea, con un legame esplicitamente richiamato da Platone stesso (118e: alla descrizione della pianura segue subito «il numero degli abitanti della pianura utili alla guerra»). Anche in ciò Platone non fa che seguire e venire incontro alla grammatica concettuale strategico-geografica dei suoi lettori: negli stessi anni in cui scriveva Platone, Senofonte (*Hell.* 6, 1, 9: abbiamo già citato altri passaggi dello stesso brano) poteva sostenere, per bocca di Giasone di Tessaglia, che la Tessaglia (con la Macedonia, la più vasta e continentale delle regioni greche), «essendo una pianura vastissima», avrebbe facilmente sottomesso, una volta unificata, tutte le nazioni confinanti (appunto per l'abbondanza di grano, legname e popolazione sopra ricordate).

Nello stesso tempo le montagne di Atlantide, oltre a difendere la prosperità agricola della piana dai venti del nord, riforniscono l'impero di «legname abbondante e di vario tipo, inesauribile per tutti lavori e per ciascuno di essi» (*Criti.* 118b), costituendo il *necessario* complemento montuoso, in termini produttivi, della pur immensa pianura centrale (che tale legname provenga dalle montagne, di per sé intuitivo, è comunque precisato da Platone in 118e1 (τῆν τε ἐκ τῶν ὀρέων ὕλην). Analogamente, la montuosa Macedonia è il necessario complemento produttivo, in posizione periferica come in Atlantide, per la pianeggiante Tessaglia nel già ricordato discorso di Giasone di Fere (*Xen., Hell.*, 6, 1, 11). La menzione del legname «abbondante e inesauribile» merita di essere apprezzata, perché concettualmente il legname per la carpenteria navale è il necessario presupposto della politica imperialistica dell'isola-continente: nelle *Leggi* (4, 705e) la *naupegesíme hýle* (sono citati pini marittimi e comuni, abeti, cipressi, platani) è una delle risorse di cui tener conto nella valutazione dei vantaggi di una *chóra* cittadina (salvo che l'abbondanza di legname per le navi è espressamente rifiutata per la nuova fondazione, per gli effetti rovinosi della flotta sulla moralità collettiva: anche in ciò Magnesia sembra essere, sul piano delle risorse materiali, l'anti-Atlantide); nella vicenda del tiranno di Siracusa Dionisio I, che Platone conobbe da vicino, la raccolta di legname costituisce il necessario preparativo per una politica di espansione militare, necessariamente fondata su una potente flotta (nel caso di Siracusa, i monti che forniscono tale legname sono l'Etna

<sup>277</sup> Si vedano le notazioni sull'infertilità o la vera e propria inabitabilità delle terre a Est e a Nord del Mar Nero presenti in Erodoto (4, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 28, 31).

e i monti della prospiciente Italia, che costituisce funzionalmente una estensione transmarina della *chora* siracusana)<sup>278</sup>.

### 3.1.2. La valorizzazione della pianura

Anche la sistemazione della grande pianura di Atlantide risponde all'esigenza narrativa di accrescere la potenza materiale di Atlantide. Tutta la pianura, infatti, è delimitata e solcata da innumerevoli canali, distanziati l'uno dall'altro di cento stadi (appena 19 km), ulteriormente accresciuti da una rete navigabile ortogonale: lo scopo dichiarato (*Crizia* 118e) è quello di avere una comoda via di trasporto, in direzione dell'*asty* (εἰς τὸ ἄστυ: il centro urbano appare come centro di consumo, nel modo consueto per la tradizione antica), per il legname dalle montagne (τῆν τε ἐκ τῶν ὀρέων ὕλην) e per gli altri prodotti «di stagione» (τᾶλλα δὲ ὠραῖα: come al solito, la precisazione di Platone serve a sottolineare che, poiché stagionali, tali prodotti agricoli sono deperibili e quindi bisognosi di un rapido smercio; anche nei particolari, Atlantide è perfetta!). Si tratta di un aspetto che più tardi Aristotele racconterà esplicitamente: uno dei requisiti che il territorio di uno stato dovrebbe avere è che

«presenti vie facili per il trasporto dei prodotti agricoli e in più della legna dei boschi [!] e di altro eventuale materiale da lavoro ch'essa possieda e si trasporti facilmente» (*pol.* 7, 1327a).

Peraltro, la presenza di corsi d'acqua navigabili ricorre anche nelle descrizioni di isole mirabili scoperte nell'Atlantico dai Cartaginesi (cfr. *supra* § 1.2). E' ovviamente un carattere desiderabile: il fatto che la creazione di canali rientri notoriamente fra le caratteristiche delle monarchie idrauliche vicino-orientali<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> Vd. Diod. Sic. 14, 42, 4: per i preparativi della grande campagna contro i Cartaginesi del 397, nel 399/8 a.C. Dionisio I «ottenne il permesso di trasportare legname dall'Italia e mandò metà dei taglialegna sul monte Etna, che a quei tempi era pieno di magnifici abeti e pini, e l'altra metà in Italia, fornendo carri per il trasporto fino al mare e navi con gli equipaggi per portare in fretta il legname a Siracusa. Quando ebbe accumulato legname a sufficienza, Dionisio cominciò a costruire contemporaneamente più di duecento navi e a rimettere in sesto le centodieci già esistenti» (il testo prosegue con le notizie sulla realizzazione delle darsene attorno a Porto Grande, su cui vd. la relativa sezione nella «Appendice» di «Approfondimenti esegetici»)

<sup>279</sup> per la Mesopotamia vd. Hdt. 1, 185 e 189; per l'Egitto vd. fra l'altro Diod. Sic. 1, 57, 2-3, il quale racconta come il faraone Sesosì (probabile fusione di Senwosre I e Senwosre III) «in tutto il paese da Memfi al mare fece scavare numerosi canali che partivano dal fiume, affinché si raccogliessero i frutti del suolo rapidamente e con facilità, e grazie ai reciproci contatti tra le popolazioni ne venisse a tutte le località agiatezza e notevole abbondanza di tutto ciò che permette di godere la vita. Il principale risultato fu, però, quello di rendere la regione protetta nel caso di attacchi dei nemici e difficile da invadere. Infatti, quasi tutta la zona più importante dell'Egitto, dove nei periodi precedenti era facile andare a cavallo e con i carri, da quel momento divenne di difficile accesso a causa del gran numero di canali che si dipartivano dal fiume» (traduz. Marta Zorat). In questo caso, come si vede, accanto alle motivazioni commerciali, ve ne sono altre ancora di carattere difensivo. Circa gli aspetti commerciali, si noti che in Diodoro Siculo l'azione di Sesosì è finalizzata a porre in

non deve indurre *tout court* ad ipotizzare che Platone stia per forza alludendo all'Oriente (fra l'altro, diversamente che dalle descrizioni delle canalizzazioni presenti in paesi del Vicino Oriente [citati nella nota precedente] in Atlantide, invece, tutto è diretto a favorire l'afflusso di ogni prodotto al centro del potere: espressione plastica della assoluta preminenza del luogo di residenza della dinastia atlantidea su tutto il resto del territorio.

Al reticolo dei canali, volti alla facile raggiungibilità di ogni punto del territorio statale, si collega funzionalmente anche la posizione della città di Atlantide nella pianura, posta in posizione centrale sull'asse e-w, benché spostata verso il mare (vd. *Criti* 113c)<sup>280</sup>. Si tratta anche in questo caso di una caratteristica positiva per un territorio statale, come ci mostra ancora una volta il confronto con le richieste di Aristotele per la città ideale (*Politica* 7, 1327a): dopo la già vista raccomandazione che vi siano facili vie di trasporto, Aristotele afferma che il capoluogo urbano «deve essere in contatto con tutti i luoghi del territorio per difenderli» e deve «tener conto del mare e della terra»: quel che la città di Atlantide fa in modo pieno.

### 3.2. Accessibilità e difendibilità dell'isola-continente.

Tuttavia – e veniamo all'ambiguità cui sopra accennavamo – pur protetta dall'insularità e dalle dimensioni continentali, una Atlantide esclusivamente pianeggiante sarebbe potuta apparire comunque troppo esposta al rischio di invasioni esterne. Ecco così che Platone circonda l'intero territorio di Atlantide di alti monti, che cadono – inespugnabili baluardi - a picco sul mare, in modo tale che l'intero territorio sia del tutto inaccessibile, in ogni sua parte, all'approdo da parte di eventuali invasori:

«secondo quanto si narrava, l'intero territorio [τόπος] era molto elevato, e saliva a dirupo dal mare [σφόδρα τε ὑψηλὸς καὶ ἀπότομος ἐκ θαλάσσης], mentre tutta la pianura attorno alla città da un lato circondava la città, dall'altro era essa stessa circondata di monti che discendevano fino al mare [αὐτὸ δὲ κύκλῳ περιεχόμενον ὄρεσιν μέχρι πρὸς τὴν θάλατταν καθεμιένοις] ecc.» (*Crizia* 118a2-8).

Si noti che a Platone non basta dichiarare che «l'intero territorio» è elevato e scosceso rispetto al livello del mare (e quindi sostanzialmente inaccessibile); egli si sente in dovere di aggiungere che ad essere circondata e difesa di monti a picco sul mare è in particolare tutta la piana centrale, il ventre molle dell'impero, che per sua

---

comunicazione reciproca tutte le località del paese; non così in Atlantide, come osserviamo *supra* nel testo.

<sup>280</sup> Vd. la sezione relativa nella «Appendice» di «Approfondimenti esegetici su singoli passi».

natura poteva essere immaginato come più esposto alle aggressioni. Il medesimo concetto (l'isola-continente di Atlantide non è facile da attaccare dal mare) viene così ribadito due volte nel volgare di pochissime righe, con voluta e significativa insistenza.

Chiaramente, la cinta di monti deve lasciare aperto un varco, per le necessarie comunicazioni con l'esterno. Anche se qui Platone, per brevità, non ne fa menzione, il dato si ricava facilmente da due altre notizie: la piana atlantidea è esposta a sud, e riparata dai venti del nord (118b1-2), per cui un lato della piana è almeno parzialmente sgombro dai monti; il capoluogo e il suo porto maggiore sono posti in comunicazione col mare grazie al διώρυξ ἐκ τῆς θαλάσσης, il «canale di collegamento dal mare» largo tre plettri, profondo cento piedi e lungo cinquanta stadi di cui si parla in *Criti.* 115d3 ss. Così, il territorio di Atlantide presenta un *mix* ideale fra le opposte esigenze dell'inaccessibilità per chi viene dall'esterno e della facilità di comunicazione con l'esterno per chi vi vive. Atlantide realizza, in parte per presupposti naturali, in parte per opera successiva dell'uomo, la condizione ideale per la difesa militare della *chora* di uno stato, secondo il principio poi esplicitato sul piano teorico dallo stesso Platone nelle *Leggi*:

«tutto il territorio sia reso [si noti che, in assenza di doti naturali, per Platone è l'uomo che deve modificare il territorio] il più possibile impraticabile ai nemici e invece il più possibile praticabile agli amici, sia che si tratti di uomini, o di animali da soma, o di greggi» (δύσβατα ... πάντα ποιῆν τοῖς ἐχθροῖς, τοῖς φίλοις ὅτι μάλιστα εὐβάτα: *leg.* 6, 761a).

Analogamente, Aristotele, nella *Politica* (7, 1326b), quando viene a trattare la configurazione del territorio per la πρώτη πόλις (lo Stato perfetto le cui caratteristiche vengono delineate nel libro VII della *Politica*), osserva che

«la configurazione del territorio [Τὸ δ' εἶδος τῆς χώρας] non è difficile da indicare (d'altra parte, bisogna per certi aspetti affidarsi agli esperti dell'arte militare): essa dev'essere di difficile accesso per i nemici, di facile sortita per gli abitanti» [χρὴ μὲν τοῖς πολέμοις εἶναι δυσέμβολον, αὐτοῖς δ' εὐέξεδον]<sup>281</sup>.

La presenza di un perimetro montuoso è un elemento che ritroviamo ancora nell'*Utopia* di Tommaso Moro, e in altri testi utopici della prima età moderna – con esplicite motivazioni di carattere strategico-militare, (vd. *infra*) - ma che compare

---

<sup>281</sup> Il carattere ideale di tale conformazione territoriale verrà di nuovo evidenziato da Cicerone per Roma, che nella concezione ciceroniana del *De re publica* è, come è noto, l'utopia realizzata (cfr. MOSCONI, *Polibio e l'irreale politeia platonica*, § 2): vd. *rep.* 2, 6 in cui si afferma che la primitiva cinta muraria segue il tracciato delle difese naturali disposte a cerchio in modo tale da lasciare un solo passaggio (*ductus muri ... definitus ex omni parte arduis praeruptibusque montibus, ut unus aditus...*).

perfino in romanzi a sfondo utopico d'età contemporanea, perdendo in tal caso ogni connotazione difensiva: perché, sul piano del simbolismo topografico di cui si nutre ogni terra utopica, coste rocciose e inaccessibili concorrono con l'insularità ad evidenziare la separatezza propria dell'altrove utopico<sup>282</sup>. Comunque, senza scomodare le leggi non-scritte del genere utopico (che Platone contribuisce a creare),

Per trovare nella realtà un simile modello territoriale (piana centrale circondata da monti ma aperta verso il mare solo su un lato, con un accesso più o meno ampio), Platone non doveva andare molto lontano: è lo schema comune a molte piane costiere mediterranee!<sup>283</sup> Sulla madrepatria greca la Tessaglia – le cui risorse, come abbiamo visto, apparivano negli anni '70 del IV sec. una ottima base per l'instaurazione di un vasto dominio militare - presenta una struttura orografica molto simile, essendo una pianura cinta da massicci montuosi su tutti i lati, perfino sul lato del mare, con cui la mette in comunicazione solo il corso del Peneo. Ma perfino la piana di Atene offriva un simile modello geografico, i cui vantaggi in termini militari erano ben evidenziati da Senofonte, pochi decenni o anni prima che Platone scrivesse il suo *logos* atlantideo (a parlare è Socrate, in una conversazione di argomento militare con Pericle):

«hai riflettuto, o Pericle, al fatto che grandi montagne sono poste ai confini della nostra terra, estese fin sulla Beozia, attraverso le quali per giungere sul nostro territorio vi sono passaggi stretti e accidentati, e che il centro è cinto da monti scoscesi?» (*mem.* 3, 5, 25; trad. autore).

---

<sup>282</sup> E' quanto avviene nel romanzo *Island* di Aldous Huxley (di cui già si è parlato *supra*, § 1.1). Il protagonista – un giornalista inglese - fa naufragio sull'utopica isola di Pala, in un'area di costa rocciosa, caratterizzata da dirupi alti quasi duecento metri: solo attraverso un ripido burrone riesce a salire per raggiungere l'interno (vd. p. 20 dell'edizione italiana, *L'isola*, Milano 1963, poi Oscar Mondadori 1977, trad. it. di Bruno Oddera). Raggiunta la cima dei dirupi, viene soccorso, e trasportato verso l'interno, finché il protagonista non lascia la fascia di foresta che domina il bordo dell'isola: a questo punto, si rivela la topografia dell'isola: «Non erano lontani dalla platea di un immenso anfiteatro. Centocinquanta metri più in basso si stendeva una vasta pianura, disseminata di campi, punteggiata da boschetti e da gruppi di case. Nella direzione opposta i pendii salivano per centinaia e centinaia di metri, verso un semicerchio di montagne. Una terrazza sopra l'altra, verde o dorata, dalla pianura fino alla parete merlata delle vette [...]» (ediz. cit., p. 38). Come in Atlantide, insomma, l'isola dell'utopia è protetta – oltre che dalla sua stessa insularità - da coste rocciose e alte a picco sul mare: poiché però Pala non ha esercito ed è del tutto indifesa di fronte ad una aggressione esterna, qui il perimetro montuoso non svolge alcun ruolo strategico, bensì risponde in modo evidente alle leggi non-scritte del genere utopico. D'altra parte, ad assicurare però la possibilità di un rapporto con l'esterno necessaria all'esigenza di realtà della rappresentazione utopica di Huxley, in un altro passo del romanzo (ediz. cit., p. 230), viene presentata la presenza di una pianura costiera, con una città (Shivapuram) che costituisce la porta di comunicazione con l'esterno: ma essa è comunque separata dall'interno dell'isola e dai suoi centri più importanti da «un dirupo perpendicolare di trecento metri».

<sup>283</sup> Come, ad esempio, la piana di Fondi nel Lazio meridionale, o la piana di Paestum in Campania, o ancora la piana di Catania in Sicilia.



### 3.3. Accessibilità e difendibilità della metropoli atlantidea.

La duplice esigenza della difendibilità e dell'accessibilità spiegano anche la strutturazione della metropoli, coi suoi anelli d'acqua e di terra, le sue cinte murarie, i suoi ponti e i suoi passaggi scavati fra gli anelli di mare.

Come tutta Atlantide è un'isola difesa dal mare, così Platone dà al centro del potere e alla sede di ogni ricchezza, la reggia-santuario, il massimo di 'imprendibilità insulare': attorno al monte ove ha origine la dinastia Poseidone crea "cinte di terra e di mare, alternatamente più piccole e più grandi, due di terra, tre di mare, come se lavorasse al tornio, a partire dal centro dell'isola", con la motivazione esplicita «che il centro dell'isola fosse inaccessibile agli uomini» (*Crizia* 113d-e): se Atlantide è un'isola, la sua metropoli è una sorta di isola 'al cubo'<sup>284</sup>!

Per altro, ognuna delle sezioni concentriche di terraferma (l'isola centrale; i due anelli di terra, infine la fascia esterna all'anello di mare più grande, abitata dalla massa della popolazione: 117e) è a sua volta difesa da una cinta muraria (116a4: ἔνθεν καὶ ἔνθεν λιθίνῳ περιβάλλοντο τέλει), che diventa probabilmente perfino duplice nel caso dei due anelli di terra, dotati di una cinta muraria sia sul lato interno che su quello esterno<sup>285</sup>: partendo dal centro dell'isola, oltre al *peribolos* aureo della reggia-santuario, si incontra la cinta muraria dell'isola centrale (in oricalco), le due cinte sui due lati del primo anello di terra (in stagno), le due cinte sui due lati del secondo anello di terra (in bronzo) ed infine la cinta muraria esterna che abbraccia la vasta area abitata dalla popolazione comune: alla triplice difesa dei *trochoi* acquatici creati da Poseidone, l'opera dell'uomo aggiunge quindi una sestuplice (o comunque quadruplice, se non si accetta la nostra interpretazione di *Criti.* 116a-b) recinzione muraria. Molteplicità degli anelli di mare e delle cinte murarie cooperano a suggerire l'idea di un luogo imprendibile, utopicamente perfetto sul piano della difesa militare: come la Ecbatana erodotea, con i suoi sette giri di mura concentriche e digradanti a difendere il nucleo nevralgico, reggia e tesoro (Hdt., 1, 98); con lo stesso intento, Campanella scriverà, nelle battute iniziali del suo «Dialogo poetico»<sup>286</sup> che la 'Città del Sole' si presenta «distinta in sette gironi grandissimi [...] e s'entra dall'uno all'altro per quattro strade e per quattro porte, all'i quattro angoli del mondo spettanti; ma sta in modo che, se fosse espugnato il primo girone, bisogna più travaglio al secondo e poi più; talché sette

---

<sup>284</sup> Possibile – ma non necessario – che anche in tal caso (cfr. cap. III, § 1.2) vi sia il ricordo (o meglio, la suggestione) di notizie specifiche: nel *Periplo di Annone* (§ 14) si ricorda un'isola posta nell'Atlantico che racchiudeva una laguna ove, a sua volta, si elevava un'isola.

<sup>285</sup> Vd. *infra*, nella sezione «Approfondimenti esegetici su singoli passi».

<sup>286</sup> Un 'dialogo', dunque, come il *Timeo-Crizia*, 'poetico' come 'poetico' in quanto frutto di *poiesis*, di creazione narrativa, è il racconto di Crizia.

fiate bisogna espugnarla per vincerla»; ogni cinta si compone di un doppio muro, interno ed esterno, e le porte di ogni cinta sono perciò doppie<sup>287</sup>.

Prima di procedere, converrà richiamare l'attenzione che anche in questo caso (come avviene un po' in tutta la descrizione di Atlantide) Platone sta dipingendo una città ideale che però, nella sua propria concezione, ideale non è: la presenza di tali e tante strutture di difesa è in realtà il segno di uno Stato che deve affidare la propria sorte militare non al valore, alla coesione, all'integrità morale dei propri cittadini-combattenti, ma alla materialità brutta di un «muro di pietra». L'Atene primigenia possiede attorno alla sua acropoli esclusivamente un *peribolos*, che Platone presenta chiaramente non come un muro difensivo, bensì come il semplice confine dell'area di residenza dei ventimila guerrieri: Atene non ha bisogno di mura in pietra. Non diversamente, la Città delle *Leggi* non dovrà avere fortificazioni di sorta, perché la loro presenza infaucisce le anime degli abitanti, rendendoli pronti a rifugiarsi contro i bastioni piuttosto che ad affrontare i nemici (*Leg.* 778d-e)<sup>288</sup>.

Il significato 'etico' dell'eccesso di fortificazioni è anche un altro. In molte descrizioni di popolazioni con tratti utopici, l'assenza di difese e recinzioni è il segno di una primigenia integrità morale, e indifferenza al possesso materiale: costumi: i popoli primitivi e moralmente sani, rispettosi della giustizia, non hanno recinzioni, porte o sbarramenti di vario genere a difesa delle loro proprietà<sup>289</sup>; le mura e i canali in cui si trincerano i re di Atlantide ne rivelano la tendenza all'accumulazione gelosa delle ricchezze, primo passo sul cammino che conduce alla guerra di conquista ('chi si difende troppo, è in fin dei conti pronto anche ad aggredire?').

D'altra parte, l'abbondanza di tali strutture difensive interne alla città suggerisce una comunità in sé divisa, pronta a farsi guerra al suo interno: c'è da immaginare che le mura che chiudono l'isola centrale saranno usate non solo a difesa di nemici esterni, ma anche contro qualche rivolta dei *doryphóroi* un po' meno fedeli che vivono sui due anelli di terra, o contro la massa della popolazione che si ammassa all'esterno. Una situazione che Platone doveva aver conosciuto bene, visto che è quella da lui stesso vissuta in Atene, nella sua gioventù, al tempo della guerra civile del 404-3 a.C., e che ad Atene si era già presentata al tempo delle lotte fra Clistere e Isagora. In generale, è la situazione sperimentata da tanti tiranni

---

<sup>287</sup> Viceversa, nella *Utopia* di Moro, sostanzialmente egualitaria, una sola cinta di mura difende l'intera capitale, Amauroto: «La città è cinta da mura alte e spesse, con frequenti torri e rivellini, e intorno alla muraglia corre su tre lati un fossato in secca, ma largo e profondo...» (§ 82, p. 176., ediz. FIRPO).

<sup>288</sup> Unica concessione è che le abitazioni sorgano in forma di cerchio continuo, «in modo tale che la Città nel suo complesso appaia come un unico bastione» (*Leg.* 779b).

<sup>289</sup> Su questo aspetto vd. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, pp. 18 s.

greci, ai quali le fortificazioni interne alla città (in genere attorno all'acropoli, quale caposaldo orografico) offrivano difesa contro i propri stessi concittadini<sup>290</sup>: è appena il caso di ricordare l'impegno di Dionisio I in tema di fortificazioni<sup>291</sup>.

Viceversa, l'Atene primigenia è chiusa da un unico muro di confine «come il giardino di un'unica dimora» (112b5)<sup>292</sup>: è il segno di una comunità coesa, un'unica grande famiglia (come è appunto il caso dei guerrieri della *Repubblica*, fra cui non vige proprietà privata e distinzioni di parentela), la cui residenza finisce perciò per poter essere equiparata ad un'unica casa. L'ideale di una città tanto unitaria da apparire come un'unica casa ritorna – anche lessicalmente – nelle *Leggi*<sup>293</sup>: Magnesia non prevede linee difensive interne, ed anzi, se tutte le abitazioni fossero «disposte una di seguito all'altra a costituire una linea di difesa», essa avrebbe «l'aspetto di un'unica casa» (μᾶς οἰκίας σχῆμα: 779b)<sup>294</sup>, una caratteristica che Platone non a caso definisce «piacevole» (οὐκ ἀηδέες: *ibidem*). Le uniche opere di difesa previste da Platone per la Magnesia delle *Leggi* saranno erette solo sul confine esterno del territorio, e consisteranno in trincee e fossati e qualche costruzione (non certo in un τείχος continuo)<sup>295</sup>: lo scopo è quello di impedire ai nemici di varcare i confini della *chora* (778e). A dover essere difeso, insomma, è l'intero territorio cittadino nel suo complesso, senza una distinzione particolare fra centro e periferia neppure sul piano delle opportunità difensive.

---

<sup>290</sup> Anche Machiavelli, nel *Principe*, giudicherà la presenza di fortezze all'interno del territorio statale come segno del timore del sovrano verso i propri sudditi: «quel principe che ha più paura de' populi che de' forestieri, debbe far le fortezze; ma quello che ha più paura de' forestieri che de' populi, debbe lasciarle indietro. [...] Però la migliore fortezza che sia, è non essere odiato dal popolo» (così nel capitolo XX, intitolato appunto *An arces et multa alia quae cotidie a principibus fiunt utilia an inutilia sint*).

<sup>291</sup> Su cui, per una prima informazione, vd. Dieter MERTENS, *L'architettura militare in Sicilia nel IV-III sec. a.C.*, in Patrizia Minà (a cura di), *Urbanistica e architettura nella Sicilia greca*, Palermo 2005, pp. 149-152, pp. 149 s.

<sup>292</sup> Sul contrasto richiama l'attenzione anche NESSELRATH, *Kritias*, p. 318, ad 116a5-6.

<sup>293</sup> Anche in tal caso, come in molti altri, troviamo nelle *Leggi* la riproposizione, in forma teorica e generale, delle valutazioni e concezioni urbanistiche e territoriali che, nel racconto del *Timeo-Crizia*, si manifestano non in forma di progettazione di una città nuova, ma attraverso descrizioni specifiche attribuite a luoghi ed entità considerate realmente esistenti.

<sup>294</sup> Non mi risulta che l'analogia di lessico e contenuto fra i due passi sia stata notata: ne tace il fondamentale commento al *Crizia* di NESSELRATH (*Kritias*, p. 225, ad 112b4).

<sup>295</sup> *Leg. 778e*. Oltre a opere di scavo, Platone parla solo di difesa attuata «con certe opere di costruzione», διὰ τινων οἰκοδομήσεων (778e). L'espressione è quasi circospetta, e mira a chiarire che si non parla di mura vere e proprie, ma di semplici costruzioni isolate, non definibili in sé né come τείχος né come φρούριον. Un particolare del genere mostra quanto distopico potesse apparire, a Platone, l'ideale di una città fornita di molteplici cinte murarie, perfino al suo interno, come Atlantide. Si noti che però Platone accetta lo scavo di fossati e/o fortificazioni a scopo difensivo, se volte a difendere il territorio nel suo complesso: in *Leg. 6*, 760e5-6 egli indica, fra i compiti degli *agronomoi*, quello di «badare che il territorio sia quanto meglio munito dagli attacchi dei nemici, a tal fine scavando fossati quando occorrono, oppure trincee e scoraggiando con opere di fortificazione, per quanto è possibile, chiunque progetti di recar danno a quella regione o alle sue ricchezze». Cfr. 848e1-2, sull'utilità per i *phrouroi* di poter utilizzare posizioni fortificate.

### 3.3.1 Le fonti d'acqua dolce nella metropoli

Nell'isola-acropoli-reggia di Atlantide, così ben difesa, non mancano fonti d'acqua abbondante (113e). Anche in tal caso, il particolare non è casuale (vedremo poi nel cap. V, § 6.3. le motivazioni del fatto che fonti sono due, calda e fredda). Per una acropoli 'tirannica' (sempre esposta all'assedio), e in generale per ogni caposaldo fortificato, la possibilità di approvvigionarsi d'acqua costituisce il necessario complemento dell'inaccessibilità, in quanto assicura la possibilità di vivere *in loco* anche in assenza di rapporti con l'esterno; del resto anche il palazzo reale di Alcinoò disponeva di abbondanti sorgenti, l'una delle quali bastava al resto della popolazione (*Od.* 7, 129-131).

Come per altri aspetti, troviamo paralleli con altre descrizioni utopiche, che si spiegano per motivazioni simili: ad Amauroto, capitale dell'Utopia di More, un vero e proprio fiume scaturisce da una sorgente posta sulla stessa altura su cui si appoggia la città; tale sorgente «è stata circondata di mura dalla gente di Amauroto e collegata al sistema di fortificazioni urbano, per garantire che, in caso di attacco nemico, non si possa interrompere o deviare il flusso e neppure inquinarlo. Di là l'acqua vien condotta in ogni direzione mediante tubi di cotto ai quartieri bassi»<sup>296</sup>. Un luogo 'ideale' non può mancare d'acqua!

L'isola-reggia-acropoli di Ortigia, a Siracusa, disponeva anch'essa di una fonte d'acqua dolce, la fonte Arethusa, che è alla base della scelta del luogo per l'insediamento urbano, e poi della sua trasformazione in residenza privata del tiranno Dionisio I. Platone poteva trovare nella stessa storia ateniese esempi in cui un aspirante tiranno quale Cilone aveva fallito perché, dopo essersi asserragliato sull'Acropoli, era rimasto senza acqua (*Thuc.* 1, 126, 9), e viceversa in cui un tiranno in carica, Ippia, avrebbe potuto resistere a lungo all'assedio sull'Acropoli grazie alla disponibilità di risorse idriche (*Hdt.* 5, 65)<sup>297</sup>. D'altra parte, nel caso di Atlantide l'acqua delle due fonti procede verso gli anelli esterni, con apposite «canalizzazioni costruite lungo i ponti» (117b7-8): il sovrano di Atlantide non solo dispone di acqua per sé, ma controlla anche l'approvvigionamento delle guardie del corpo che da lui dipendono e che sono insediate all'esterno. Come per le canalizzazioni della pianura intorno alla città, anche per questo aspetto si può

---

<sup>296</sup> *Utopia*, § 81, pp. 175 s. (ediz. Firpo). Questo è il secondo fiume che tocca la città, oltre all'Anidro che difende la città su lato; di tale secondo fiume non viene fornito il nome.

<sup>297</sup> Si noti che forse proprio in età pisistratide furono scavati otto pozzi sull'acropoli sul fianco n-e dell'Acropoli, difesi dal Pelargikon: li si è collegati ad una eventuale residenza pisistratide sull'Acropoli. Di certo i pozzi furono riempiti nel 500-480 a.C. ca. (vd. HURWITT, *The Athenian Acropolis*, p. 342 n. 81) e c'è da chiedersi se la misura non sia stata dovuta al desiderio di evitare per sempre una qualche occupazione militare dell'acropoli.

ricordare l'immagine del re orientale come «signore delle acque»<sup>298</sup>; ma più ancora viene alla mente il rapporto evidente nell'arcaismo greco fra i tiranni e le opere di sistemazione idraulica a livello cittadino, con la creazione di acquedotti e fontane<sup>299</sup> (un rapporto che lo stesso Platone poteva ben avere presente ogni volta che vedeva, nella sua Atene, l'*Enneakrounos* eretta da Pisistrato).

### 3.3.2. Le opere di canalizzazione interne alla metropoli

All'isola centrale, così ben difesa e ben approvvigionata, la necessaria accessibilità e il rapporto con il mondo esterno viene garantito dai vari canali, che finiscono per porla in contatto anche con il mare esterno l'isola: opere che rispondono alla necessità pratica di assicurare comode vie di trasporto acquatico per l'afflusso di beni alla reggia centrale e che dunque, sostanzialmente, Platone introduce allo scopo di rafforzare ulteriormente, agli occhi del lettore, la desiderabilità della conformazione topografica del luogo: se già Poseidone rende ben difeso il nucleo del potere, l'opera degli uomini – una volta scoperta la navigazione<sup>300</sup> – completa la sua opera creando comode vie di trasporto. Allo stesso fine coopera la notizia, contenuta in *Criti.* 113c7-8, che il monte di Clito, da cui vengono poi ricavati l'isola centrale e i tre anelli di mare, è «poco elevato su ogni lato» (ὄρος βραχὺ πᾶντῃ): una caratteristica necessaria per rendere possibile la creazione del canale di collegamento fra l'anello più interno e il mare<sup>301</sup> (è anche questo uno dei tanti particolari con cui Platone costruisce un insieme coerente anche sul piano 'tecnico').

---

<sup>298</sup> Così VIDAL-NAQUET, *Atene e l'Atlantide*, p. 289, che ricorda la notizia in Hdt. 3, 117, secondo cui Dario, installando apposite chiuse, prese il controllo delle acque con cui i Corasmi irrigavano le loro terre, imponendo un tributo.

<sup>299</sup> Sull'argomento si veda la bella monografia, recentemente uscita, di Nikolaos ARVANITIS, *I tiranni e le acque. Infrastrutture idrauliche e potere nella Grecia del tardo arcaismo*, con prefazione di Domenico Musti, Dupress ("Nemo: confrontarsi con l'antico"), Bologna 2008.

<sup>300</sup> Vd. 113e1-2: l'isola centrale, circondata dagli anelli di mare creati da Poseidone, risultò in origine inaccessibile, «infatti, allora, non vi erano né imbarcazioni né navigazioni». La successiva creazione dei passaggi di collegamento fra gli anelli di mare, ad opera degli atlantidei, è frutto della nascita della navigazione, che rende utilizzabili gli anelli come via di trasporto interno. Brisson, *Platon. Timée-Critias*, ad loc., ricava da questo passo l'idea che Platone voglia presentare una situazione originaria, in cui Atlantide non conosceva la navigazione «comme l'Athènes anciennes, C'est son ouverture vers la mer qui est la cause de tous ses maux». Tuttavia – come osserva prudentemente Nesselrath, *Kritias*, p. 261, ad loc. - nel *Crizia* Platone non espone alcun giudizio al riguardo, né qui né altrove; non pertinente, a mio giudizio, il confronto con *Leg.* 4, 704c1-705b6, dove non viene condannata la pratica della navigazione in sé (che ha i suoi vantaggi «nella vita di tutti i giorni»: 705a), ma l'eccesso di quegli Stati che affidano ogni loro difesa alle flotte e alle loro ciurme, moralmente corrotte perché abituate a combattere con stratagemmi e fughe (706c-707b). Gli stessi Ateniesi vincitori su Atlantide – se essi, come sembra, periscono sull'isola di Atlantide da loro invasa (*Tim.* 25d) – poterono sbarcare sull'isola solo facendo uso di navi (accettabile, se usate solo a fini di trasporto e non come strumento di guerra).

<sup>301</sup> Come osservava HERTER, *Altes und Neues zu Platons Kritias*, p. 151 n. 22, se il monte fosse stato elevato, il canale di collegamento, lungo appena cinquanta stadi, avrebbe avuto una forte pendenza o altrimenti avrebbe dovuto essere scavato in profondità fino ad apparire come una profonda gola.

L'apertura dei canali fra gli anelli acquatici è stata spesso vista come un elemento di per sé negativo nella presentazione platonica. Per Brumbaugh<sup>302</sup>, il fatto che i tunnel permettano di navigare fino al centro della città aggraverebbe tutti i disordini morali legati alla vicinanza al mare, ricordati dall'Ateniesi all'inizio del IV libro delle *Leggi*: tuttavia, l'accesso agli anelli di mare più interni non ha funzioni commerciali, bensì esclusivamente militari e di apporovvigionamento; le attività commerciali, infatti, sono chiaramente limitate all'anello più grande e al canale di collegamento col mare, affollato di mercanti (117e); direi piuttosto che la sottolineatura della facilità di trasporti verso l'isola-reggia evidenzia come essa si ponga come centro di consumo dei beni che vi affluiscono, in connessione con il fatto che – come vedremo nel cap. VI – uno degli elementi distopici del potere dei re di Atlantide è la tendenza all'accumulo di ricchezze e al consumo di beni. Per gli stessi motivi mi pare non condivisibile (e del tutto astratta dalla 'concretezza' del racconto atlantideo) l'interpretazione di Desclos<sup>303</sup>, secondo cui, aprendo i canali di collegamento fra gli anelli di mare e gettando ponti fra gli anelli di terra, la stirpe di Atlantide si renderebbe colpevole di trascurare «les dècrets de Poséidon» e violerebbe «cet ordre émanant directement de la divinité en passant outre à l'inviolabilité de l'île centrale»; questa sarebbe la «violation du premier des interdits à apparaître dans le cours du dialogue»; analogamente, l'Atene storica avrebbe peccato nel collegare con le Lunghe Mura collega la Città ai suoi porti (pp. 144 s.). Nulla, assolutamente nulla nel testo di Platone giustifica l'idea che l'apertura dei collegamenti fra i vari anelli di terra e di mare sia concepita da Platone come violazione della prima strutturazione data da Poseidone al territorio, circa la quale Platone non accenna mai ad un qualche valore 'sacrale'. Si noti poi che gli interventi territoriali dei re di Atlantide sono eseguiti nella prima fase del loro potere, quando ancora sono 'saggi' e ben disposti verso la divinità (i grandi lavori sono presentati come anteriori al degrado morale della dinastia esposto in 121a-b) e quindi non si vede come Platone possa presentarli come una colpa; tali interventi, a conti fatti, migliorano il territorio, la sua produttività e fruibilità, la sua difendibilità, e anzi concorrono a quell'accrescimento di ricchezze che Platone attribuisce alla prima fase positiva del potere dei re atlantide (121a7-8); Poseidone ha creato la triplice cerchia in primo luogo per proteggere Clito e l'origine della dinastia (cfr. 113e1-2)<sup>304</sup>; divenuti potenti, i re di Atlantide non sono più dipendenti dalla triplice barriera difensiva (peraltro l'invalicabilità degli anelli di mare dura fintanto che non esiste la navigazione) e possono sviluppare nel modo più opportuno l'intervento nella natura di Atlantide avviato dal dio. Si veda anche l'apprezzamento per le opere di sistemazione territoriale, di carattere difensivo o idraulico, immaginate da Platone per la città delle *Leggi* (760e-761C; cfr. nota precedente). La colpa dei re di Atlantide non è quella di perfezionare il godimento materiale dei loro possessi, ma quella di pensare *solo* a questo aspetto: essi si limitano ad accumulare ricchezze senza curare in nulla la loro anima, finché – con lo svanire della componente divina in loro – le loro anime cedono sotto il peso corruttore dei beni materiali così diligentemente accumulati, abbandonandosi

<sup>302</sup> *Plato's Mathematical Imagination*, p. 52.

<sup>303</sup> DESCLOS, *L'Atlantide: une île*, p. 144.

<sup>304</sup> Come appunto osserva NESSELRATH, *Kritias*, comm. ad 115c5-6.

alla *hybris* e all'autodistruzione.

Ma torniamo al modo con cui Platone costruisce i canali della metropoli. Come per la geografia complessiva dell'isola-continente, anche per quanto concerne i canali che collegano la città al mare Platone mostra chiaramente l'intento di voler presentare in perfetto e utopico accordo le opposte esigenze della accessibilità e della difendibilità. Così il grande canale è adatto – come Platone precisa, e non a caso - ναυσὶν ταῖς μέγιστας (115d) ma nello stesso tempo, trattandosi di un semplice canale, esso può essere facilmente bloccato, tanto più che Platone sottolinea come il muro di cinta più esterno «si chiudeva su sé stesso in corrispondenza dell'imboccatura del canale dalla parte del mare» (117e). Nella stessa logica rientra il fatto che i ponti attraverso cui si passa da un anello di terra all'altro erano sovrastati, su entrambi i lati, da torri e porte: anche se le esigenze dei trasporti impongono la creazione di passaggi attraverso le cinte di terra o quelle di mare, ogni possibile via di accesso è adeguatamente munita e non mette dunque in pericolo la difendibilità del nucleo della metropoli.

### 3.3.3. I ben difesi bacini portuali

Merita in particolare di essere apprezzata la precisazione secondo cui i passaggi tagliati negli anelli di terra (οἱ τῆς γῆς τρόχους) per mettere fra loro in comunicazione i bacini acquatici circolari erano larghi tanto da permettere il passaggio di una *sola* trireme (ὅσον μιᾶ τριήρει διέκπλουν εἰς ἀλλήλους: 115E1-2)<sup>305</sup>: è una ovvia precauzione difensiva per le vie d'acqua *più interne* della città (i canali circolari già appartengono alla sezione della metropoli dedicata alla difesa del re); a tale misura difensiva si accompagna il fatto che i canali circolari interni – sede degli arsenali navali, verosimilmente militari - sono a loro volta protetti anche dalle mura che cingono gli anelli di terra (anche gli arsenali del Pireo erano protetti da mura)<sup>306</sup>.

La posizione dei ricoveri per le navi all'interno di un circuito murario e la limitazione del passaggio ad una *sola* nave per volta sono caratteristiche che ritroviamo non a caso nella sistemazione del Porto Piccolo di Siracusa attuata da

---

<sup>305</sup> Al contrario, il canale fatto scavare dal faraone Neco per collegare il Nilo al Mar Rosso come oggi il canale di Suez, avrebbe permesso il passaggio contemporaneo di due triemi (così Hdt. 2, 158): infatti, un tale canale non appare costituire una via facile d'accesso ad eventuali nemici (la via storica d'invasione per i nemici dell'Egitto è sempre stato il percorso di terra attraverso la penisola del Sinai), e quindi, coerentemente, la tradizione magnifica l'ampiezza di un passaggio che in sé non costituiva un pericolo per la difesa del territorio.

<sup>306</sup> Le mura che racchiudevano il Pireo erano lunghe ben 60 stadi: vd. Thuc. 2, 13, 7; cfr. MORRISON, WILLIAM, *Greek Oared Ships*, p. 187. In Atlantide, i *neosoikoi* della metropoli sono costruiti sul perimetro dell'isola centrale e dei due anelli di terra: perciò si trovano all'interno del sistema difensivo costituito dalle mura degli anelli di terra (vd. *Criti*. 116b1-2; su questo passo cfr. la relativa sezione nella «Appendice» di «Approfondimenti esegetici»).

Dionisio I: gli arsenali [νεώρια] furono racchiusi nelle mura dell'acropoli (cioè dell'isola di Ortigia trasformata in residenza esclusiva del tiranno) e ebbero «un ingresso sbarrato attraverso il quale poteva entrare una nave per volta» (πύλην ... κλειομένην, δι' ἧς κατὰ μίαν τῶν νεῶν εἰσπλεῖν συνέβαινεν: Diod. Sic. 14, 7, 3). Lungi da chi scrive l'idea di suggerire un rapporto di imitazione o allusione diretta fra l'Atlantide platonica e la Siracusa di Dionisio I: le analogie hanno una motivazione *in primis* funzionale.

Lo conferma il fatto che, già in Omero (*Od.* 6, 262-264) l'ideal-tipica città dei Feaci presenta la medesima situazione, che evidentemente appare al poeta epico dotata di valore paradigmatico (l'enciclopedia tribale dei Greci, insomma, ci insegna in questi versi come deve essere fatta una città portuale): un'alta cinta di mura (πύργος ὑψηλός) circonda la città e il porto interno<sup>307</sup> che si estende sui due lati dell'abitato (ἐκάτερθε πόληος), e che quindi finisce almeno in parte per costituire un parziale anello di mare circondato da mura (come in Atlantide); l'unico passaggio attraverso la cinta muraria è stretto (λεπτὴ δ' εἰσόδμη). Lo stesso vale per il «bel porto» dei Lestrigoni, dove però si tratta di conformazione dovuta alla natura, e di cui viene evidenziata l'utilità contro la violenza dei flutti:

il porto è cinto da «roccia inaccessibile [πέτρα ἠλιβατος], interrotta da una parte e dall'altra, e due promontori [ἀκταί] sporgenti, correndosi incontro sulla bocca s'avanzano, stretta [ἀραιή] è l'entrata; [...] mai si gonfiava flutto là dentro, né grande né piccolo, ma v'era bianca bonaccia» (*Od.* 10, 87-94).

Ed ancora lo stesso avviene per il «porto sacro a Forchis» nell'isola di Itaca:

qui, «due punte s'avanzano / sporgendo a picco [ἀκτὰ ἀπορρῶγες], e la baia proteggono; fuori ne chiudono l'onde immani dei venti / violenti; e dentro senza ormeggio rimangono le navi» (*Od.* 13, 97-101).

Un porto cinto da roccia «inaccessibile» o «a picco» (come «a picco» sul mare sono le montagne che cingono quasi completamente l'isola di Atlantide), con uno stretto canale di accesso: è il porto ideal-tipico, ben difendibile e ben protetto dalle onde; è lo stessa conformazione di base che ritroviamo in Atlantide,

---

<sup>307</sup> Il testo pare presupporre che il λιμήν si trovi all'interno del πύργος, sia per l'ordine di presentazione delle varie parti della descrizione, che procede dall'esterno verso l'interno, sia per l'esplicita menzione delle navi in secca attorno all'*agorà* cittadina, il che presuppone che i bacini portuali siano vicinissimi all'*agorà* stessa.



repertorio di ciò che per Platone e per i suoi lettori costituisce la migliore delle terre possibili<sup>308</sup>.

### **3.3.4. L'Atlantide di Platone e l'Utopia di Moro: analogie strutturali (ma non filogenetiche).**

Si noti che una conformazione territoriale complessivamente simile a quella di Atlantide è presente anche nella *Utopia* di Tommaso Moro. L'isola utopica di Moro ha «nell'insieme l'aspetto di una luna crescente», con due corni simmetrici, estesi su un arco di cinquecento miglia, separati da uno stretto braccio di mare, di sole undici miglia di larghezza<sup>309</sup>; sul lato esterno del crescente – che potrebbe essere esposto alle invasioni via mare – ci sono sì diversi porti («Non radi sono i porti sull'altra costa dell'isola»), ma – precisa Moro - «i punti di sbarco sono talmente difesi per natura e con fortificazioni, che poche truppe sono bastanti a respingere di là chi li assalisse in forze»<sup>310</sup>. Per il margine esterno della sua isola utopica, Moro parla di difese naturali (il che vale 'coste rocciose e scoscese') e fortificazioni, per Atlantide Platone immagina direttamente montagne a picco sul mare<sup>311</sup>, ma è chiaro che le due formulazioni sono funzionalmente analoghe; nello stesso tempo, l'una e l'altra isola presentano, sul lato non chiuso dalle difese naturali e/o artificiali, un solo accesso via mare (in Atlantide v'è il canale di 50 stadi che collega la costa all'anello di mare più grande, usato come porto; in Utopia solo una stretta apertura permette di accedere alla grande laguna interna).

La descrizione dell'accesso al grande bacino interno dell'isola di Utopia mostra anch'essa la medesima esigenza di coniugare accessibilità e difendibilità che abbiamo visto alla base di certe caratteristiche orografiche di Atlantide. Infatti l'insenatura è molto vasta, ed è protetta dai venti «a guisa di vasto lago d'acque stagnanti piuttosto che burrascose, cosicché quasi tutta l'insenatura può servire da porto e consente alle navi di attraversarla in ogni direzione con grande vantaggio per gli abitanti»: come Atlantide, anche Utopia è fortemente penetrata dalle acque, che costituiscono – prima della nascita delle ferrovie - la migliore via di trasporto; per il suo ruolo nei trasporti fra le varie parti dell'isola (esplicitamente evidenziato da Moro), questo grandissimo specchio d'acqua interno ha la stessa funzione del

---

<sup>308</sup> E' possibile richiamare un paragone anche con Virgilio, *Eneide*, 1, 159-164: è il porto della Libia in cui Enea si rifugia con le sette navi superstiti.

<sup>309</sup> Vd. § 67, p. 168, nell'edizione di L. Firpo.

<sup>310</sup> Vd. § 69, pp. 168 s., nell'edizione di L. Firpo.

<sup>311</sup> A quanto mi risulta, il rapporto fra tali caratteristiche dell'Atlantide platonica e la conformazione di Utopia non è stato colto dagli studiosi del testo di Moro. Così Firpo, nella sua edizione di *Utopia* (nota p. 133, n. 75), richiama il parallelo con l'Atlantide solo per la descrizione del popolo dei Polileriti, autonomi e ben governati, ma tributari dello scà di Persia: essi «abitano lontano dal mare, circondati quasi da ogni banda dalle montagne» (§ 26, p. 133: ne parla Raffaele Itlodeo nel I libro di *Utopia*, quando accenna a popolazioni da lui conosciute nei suoi viaggi, oltre agli Utopiani).

reticolo di canali di Atlantide (con la sua forma ad arco, infatti, Utopia ha gran parte del suo territorio a contatto col mare, sia sull'esterno che sull'interno; la sua capitale Amauroto, benché posta più all'interno, è comunque collegata al mare da un fiume navigabile, come la metropoli atlantidea lo è da un canale adatto «alle navi più grandi»)<sup>312</sup>.

Ma si potrebbe pensare che un insenatura così ben protetta, con una apertura di undici miglia, sia una facilissima via d'accesso ad eventuali aggressori esterni; così – precisa Moro - «l'imboccatura è pericolosa in certi punti a causa dei banchi di sabbia e in altri per gli scogli»: per di più a mezzo del passaggio c'è una rupe, su cui gli Utopiani hanno eretto una torre presidiata. Se non a chi conosce perfettamente i passaggi sicuri, l'accesso è difficilissimo, e deve essere guidato con appositi segnali posti sulle sponde per guidare la rotta. «Basterebbe spostarli per affondare con facilità una flotta nemica per quanto numerosa»<sup>313</sup>. Banchi di sabbia, scogli, rocce a fior d'acqua hanno la medesima funzione delle fortificazioni che in Atlantide presidiano i punti d'accesso alle vie acquatiche fra il mare e il palazzo reale.

Moro aveva capito la logica interna della descrizione platonica? Lo si può pensare: ma certo – in presenza di vincoli economici e tecnologici ancora sostanzialmente simili fra l'età di Platone e il primo Cinquecento – ogni terra che voglia essere 'ideale' finirà per avere caratteristiche simili (cfr. l'ultima sezione del presente capitolo).

### **3.4. La vicinanza dell'isola di Atlantide al Mediterraneo.**

In un abile gioco di pesi e contrappesi, le dimensioni continentali dell'isola di Atlantide e la difesa naturale costituita dalla muraglia di montagne che la cinge tutt'attorno, rappresentano per altro verso un correttivo ad un ulteriore aspetto della geografia atlantidea: la posizione prossima alla terraferma del Mediterraneo e l'accessibilità dell'isola. La dislocazione spaziale di Atlantide è tale, per Platone, solo nel 'suo' tempo (il che non sorprende, perché è in relazione ai destinatari cui l'autore rivolge la propria opera che deve operare, impedendo la «vérification», la dislocazione propria del genere utopia)<sup>314</sup>: prima del cataclisma, l'Atlantico, infatti, era navigabile (*Tim*, 24e) e fu appunto lo sprofondamento in mare di Atlantide a rendere «quella zona di mare impercorribile ed inesplorata, a causa dell'ostacolo

---

<sup>312</sup> Amauroto dista circa 60 miglia dal mare (§80, p. 175). L'esigenza di assicurare la presenza di vie d'acqua navigabili per i trasporti delle merci – fondamentale, ripetiamo, nelle età che non conoscono ferrovie o automobili – spiega anche la posizione del ponte in pietra che collega Amauroto alla sponda opposta del fiume Anidro, è «eretto nel punto più lontano dal mare, in modo che le navi possano spingersi senza ostacolo lungo l'intero fronte della città» (§ 81, p. 175).

<sup>313</sup> Vd. § 68, p. 168, nell'edizione di L. Firpo.

<sup>314</sup> Cfr. RACAULT, *Géographie et topographie de l'espace insulaire dans l'utopie narrative classique*, cit., p. 249.

costituito dalla gran massa di fango formata dall'isola nel suo adagiarsi sul fondo» (*Timeo* 25d)<sup>315</sup>. L'accessibilità dell'isola era accresciuta dalla relativa vicinanza alla costa dell'attuale Stretto di Gibilterra: lo si ricava dal testo platonico, che definisce l'isola come posta «davanti a quell'imboccatura [πρὸ τοῦ στόματος][...] detta 'Colonne d'Ercole'» (*Timeo* 24e), con una espressione ('davanti a...') che rimanda alle tipiche formule con cui si indica la posizione di isole prospicienti la terraferma (e ad essa prossime)<sup>316</sup>; viene fornito anche il preciso particolare che l'estremità orientale dell'isola-continente – quella più prossima allo Stretto di Gibilterra – era tanto vicina da dare il nome alla regione prospiciente, detta Gadirica, la regione di Gades, l'odierna Cadice (essa avrebbe tratto il nome proprio da uno dei primi dieci re dell'isola: *Crizia* 114b)<sup>317</sup>. Che comunque l'isola fosse concepita da Platone come (facilmente) raggiungibile, in pace e in guerra, lo mostra la menzione del porto pieno di mercanti da ogni dove (*pantóthen*: *Crizia* 117e), come anche il fatto che l'esercito della vittoriosa Atene primitiva sembrerebbe aver portato il contrattacco fin sul suolo nemico (*Timeo* 25d).

La prossimità di Atlantide al mondo mediterraneo risponde ad una evidente necessità: quella di rendere verosimile – in relazione alle capacità e ai mezzi di navigazione e trasporto propri della tecnologia antica<sup>318</sup>, cui Platone sceglie di attenersi proprio perché la sua vuole essere opera di storia<sup>319</sup> (l'Atlantide platonica non è quel regno della scienza e della tecnologia che appariva a Francesco Bacone ed appare ancora all'immaginario contemporaneo!) - il dominio dell'isola-continente sulla prospiciente terraferma africana ed europea<sup>320</sup>, permettendo dunque – da un punto di vista narratologico – quello che, come abbiamo visto sopra, è l'oggetto reale è lo scopo ultimo del *logos* atlantico di Platone, la narrazione della vittoriosa guerra di Atene contro Atlantide.

<sup>315</sup> Sulla non-navigabilità dell'Atlantico cfr. quanto osservato *supra* nel cap. II, § 1.2.

<sup>316</sup> Vd. ad es. Hom. *Il.* 2, 625 (cfr. 2, 535); *Od.* 4, 354-5; Ecateo *FGrHist* 1 F 141 e F 228 per Chio ed Eritre. Cfr. CECCARELLI, *De la Sardaigne à Naxos*, cit., p. 47.

<sup>317</sup> Peraltro, si potrebbe aggiungere da parte nostra, le stesse immense dimensioni di Atlantide ne facevano una meta che difficilmente poteva sfuggire al navigatore, un po' come poi avvenne, per esempio, a Cristoforo Colombo con il continente americano.

<sup>318</sup> Altrimenti avviene coi Feaci dell'*Odissea*, che vivono lontanissimo dal resto dell'umanità: per giustificare il fatto che essi possano condurre Odisseo alla patria Itaca in tempi ragionevoli, le loro navi procedono veloci, più dello sparviero e del nibbio, il più rapido degli uccelli (*Od.* 13, 87), anzi sono veloci come «ala o pensiero»: ma si tratta di una concessione divina, che viene da Poseidone (7, 35-6; cfr. 7, 321-6: raggiungono la «lontanissima» Eubea e da essa fanno ritorno a Scheria in un sol giorno).

<sup>319</sup> GILL, *The Genre of the Atlantis Story*, p. 299.

<sup>320</sup> Anche sotto questo aspetto si potrebbe chiamare in causa la grammatica concettuale greca, modellata sull'effettiva realtà di molte isole greche prospicienti la costa dell'Asia Minore e fornite su di essa di un ristretto territorio (la c.d. 'perea'): è l'isola che controlla la parte di continente di fronte alla quale essa si trova, e non l'opposto. Per la presenza di questo schema in una fra le più antiche trattazioni geografiche greche, la *Descrizione della Terra* di Ecateo di Mileto (fine VI sec. a.C.), cfr. CECCARELLI, *De la Sardaigne à Naxos*, cit., p. 47.

Anche nell'*Utopia* di Moro guerra e vicinanza dell'isola al continente sono concetti associati: Utopia dista solo quindici miglia dal vicino continente, al quale addirittura in origine era collegata con un istmo; è proprio grazie a questa vicinanza che Utopus, fondatore della società di Utopia, può procedere alla conquista militare della regione<sup>321</sup> (in Moro, così, la guerra è all'inizio della società utopica, la cui popolazione, non autoctona, procede così dalla violenza dell'insediamento verso la pace e la concordia; in Atlantide, il percorso è inverso, e degenera dalla pacifica autoctonia, potenziata dal sangue divino, verso la guerra, l'espansione verso terre altrui, la perdita dell'elemento divino).

Non v'è guerra, è chiaro, senza possibilità di contatto, ma il contatto reca in sé la possibilità di essere a propria volta vittime di un attacco (è quel che avviene agli Atlantidei per opera dei soli valenti Ateniesi). Ebbene: quella indipendenza e potenza che all'isola Atlantide non era assicurata da una posizione di totale separatezza come quella di cui godono i pacifici Feaci dell'*Odissea*<sup>322</sup>, o come ad altre isole dell'utopia e del mito (ad es. Ogigia: *Odissea* 5, 55; 7, 244; cfr. *supra* § 1.1), è garantita, nella logica del racconto platonico, dalla sua ampiezza continentale e dalla sua stessa geografia fisica che la cinge di montagne a mo' di mura.

---

<sup>321</sup> L'opera, grandiosa, è eseguita con rapidità grazie all'impegno di tutti, indigeni e conquistatori (§ 69, pp. 169-170, ediz. Firpo). La facilità di intervento sulla natura è un altro aspetto in cui Atlantide preannuncia le successive utopie d'età moderna: ma in Utopia tali immense opere sono condotte con spirito egualitario.

<sup>322</sup> Essi lasciano Iperèa (la «terra oltre l'orizzonte») e si insediano a Scheria «lontano dagli uomini che mangiano pane», appunto con fini difensivi, per sfuggire alle aggressioni dei Ciclopi (*Od.* 6, 4-8): essi vivono «ai confini del mondo», nessun mortale giunge fra loro, anzi «non c'è né può esservi mortale che giunga al paese dei Feaci portando la guerra» (vv. 201-5).

## 4. La logica immanente alla descrizione platonica di Atlantide: un confronto euristico con La città felice di Francesco Patrizi da Cherso.

Abbiamo già illustrato, nel corso del testo, i punti di contatto dell'Atlantide platonica con la descrizione che Moro offre della sua isola di Utopia, testo fondante della tradizione utopica moderna, l'*Utopia* di Moro, nonché con la successiva *Città del Sole* del Campanella. Vale ora evidenziare i possibili raffronti con un testo meno noto del XVI secolo, *La città felice* di Francesco Patrizi, che si pone non come narrazione utopica ma come esposizione di tipo prescrittivo e perciò illustra in modo esplicito quali debbano essere le desiderate caratteristiche di una 'città felice'.

Scritto nel 1551 e pubblicato nel 1553 in un volume che raccoglie altre minori scritti giovanili, *La città felice* di Francesco Patrizi si propone infatti come rassegna concisa e ragionata dei principi in base ai quali Aristotele delinea la città ideale: il Patrizi, infatti, dichiara di aver «ridotto le ordinazioni, e gli statuti, che Aristotele vuole che habbia una città, che debbia essere felice, in bello e brieve ordine, et concatenato in modo, che si possa facilmente vedere la necessità di quelle ordinazioni, le quali io ho puntualmente seguitate ma non così strettamente, ch'io non habbia voluto in qualche parte lasciar campo all'ingegno mio da correr più liberamente» (lettera prefatoria). Forte è però la presenza del pensiero platonico, di quel «divino Platone, il quale [...] sopra terra alzatosi, volò al Cielo, e per la porta dello Capricorno entrando, fra le altre anime de beati si riposò» (lettera prefatoria).

Ora, è interessante notare che questo testo, così intriso di memorie classiche, mostra in alcuni passaggi notevoli punti di contatto con le caratteristiche attribuite da Platone all'Atlantide del *Crizia*. Nella «città felice» tratteggiata da Patrizi, infatti, grande attenzione è data alle risorse di carattere materiale di cui una città deve godere per essere prospera: l'uomo è infatti composto di due parti principali, l'anima immortale e incorruttibile, e il corpo, «cosa materiale e di deboli parti composta» (§ 1); quest'ultimo richiede cibo, acqua, vesti e ripari per coprirsi dal caldo e dal freddo, e quindi, a propria volta, deve disporre in abbondanza «di tutte quelle cose, donde si possono le predette cavare, come denari, possessioni, ricchezze ed altre simili». Ne deriva che, per essere davvero felice, la città ideale

deve godere di risorse materiali in abbondanza e di una posizione che garantisca un clima benefico per la salute umana, nonché per la produzione di beni: clima mite, privo di eccessi; posizione elevata per godere di una adeguata ventilazione, assenza di paludi e acque stagnanti dagli effetti pestilenziali<sup>323</sup>. Prescrizioni che non rivelano particolare originalità rispetto alla comune tradizione delle terre utopiche. Dove invece i punti di contatto con il *Crizia* risultano particolarmente degni di interesse è nel § dedicato al tema «*Della difesa delle città e delle milizie*». Il problema della difesa della città dalle aggressioni nemiche viene discusso in modo diverso a seconda che l'attacco avvenga via terra o via mare:

«se da terra l'eserciti inimico venisse, di tre cose bisognerebbe che essi avessero riparo. E prima, per non lasciarlo alla città appressare, servirà il sito del paese, o almeno del confine del territorio, montuoso, sassoso, ed aspro e privo di molta copia di acque [...]; acciocché difficile fosse ad un grosso esercito l'entrarvi, e, se entrato vi fosse, che spinto dalla sete, fosse sforzato a ritornarsi. E se queste cose a scacciarlo non bastassero, e che ci rimanesse, e s'appressasse alla città, acciocché non potesse ad un tratto farsene signore bisognerebbe porci l'ostacolo de' muri, che la furia del nemico ritardasse e ritenesse. E perché non gli scacciasse di leggieri, o in altro modo li superasse, vi si richiederebbe il cingerli con la fossa. Ma acciocché non fosse in tutto possibile il batterli, sarebbe ottima cosa edificare la città in sito tale, che dalla parte della terra avesse un alto precipizio. E se pure il nemico s'avvicinasse, e tentasse di superare tutte le difficoltà, mestiere sarebbe che i guerrieri di dentro il rigettassero. E ciò in due modi si può fare: o stando alle mura o uscendo fuori; [...]. [segue una esposizione circa la necessità di usare armi da fuoco, armi da lancio, armature di difesa per il corpo dei combattenti; e ancora, l'utilità della cavalleria per contrastare il nemico con sortite in campagna].

Per mare veramente (perciocché siamo sforzati, come si vedrà, a fare la nostra città marittima [per facilitare il commercio transmarino]<sup>324</sup>) parte il

---

<sup>323</sup> Come raccomanda il Patrizi, «ci faremo, adunque, incontro in universale, tra'l freddo e il caldo, se fonderemo la nostra città in luogo, dove niuna di queste due qualità sia prepotente ed eccessiva» (§ *Del sito della città*; p. 89); si ricordino le stagioni ben temperate di cui godeva la Atene primigenia (*Criti.* 111e). Per godere dell'effetto salutare della ventilazione, la città deve essere «in parte edificata sopra colle rilevato, perché sia più esposto all'aure» ma, per evitare nella brutta stagione l'eccessiva esposizione ai venti freddi, «sia ancora in parte posta nel piano, dove la freddura non può avere così gran forza; ed uno cotal sito non solamente serve alla detta comodità, ma e alla vaghezza della veduta, e alla fortezza ancora della città; e per questo si loda a' tempi nostri Verona ed a' passati Atene» (§ *Del sito della città*; p. 90). Su un monte, e in parte in piano, è estesa sia la Atene primigenia che l'Atlantide del *Crizia*: Platone non accenna in alcun luogo ai vantaggi di una adeguata ventilazione; viceversa, è evidente la funzione difensiva di tale posizione, in entrambi i casi, ma soprattutto in Atlantide, dove varie cinte di mura si susseguono attorno al monte centrale.

<sup>324</sup> La spiegazione viene data nel successivo paragrafo *Del commercio e della religione*: le necessità della guerra, nonché in generale le costruzioni e le altre opere pubbliche, implicano grosse spese; l'afflusso di denaro pubblico può essere accresciuto solo grazie ai proventi delle tasse sul commercio. «Ed a nessuno è nascosto, che la mercatanzia più vale per mare e più facilmente si esercita, che per terra non si fa. Laonde, a maggior comodità de' nostri mercatanti, porremo la nostra città sulla marina; dentro la quale saranno disposti, in parte opportuna, i luoghi de' mercatanti, come sono piazze, mercati, fondachi e botteghe [cfr. *Arist. pol.* 7, 6, 1367a12 ss.]. Le

sito, e parte gli uomini guarderanno la città; la quale, di sito voglio che sia alquanto ingolfata, e la bocca del golfo sia ristretta, e d'ambidue i canti sia edificato un castello, che possa proibire l'entrata all'armata nemica. La difesa degli uomini poi sarà, o rimanendo essi ne' castelli e nella città o difendendo le mura, o uscendo contra i nemici. E questo nel mare non si può fare con altro che con le navi e con le galee; al remo delle quali saranno buoni i contadini a ciò destinati. Per la fabbrica delle navi e delle galee la città sarà fornita di navaiuoli, di remai, di cordaiuoli, di telaiuoli, e d'altri simili artigiani, da' quali l'armata all'ordine si possa mettere. E 'l territorio sarà abbondante di legnami, atti a fare i fusti di tale armata».

I punti di contatto della «città felice» del Patrizi con la strutturazione della città di Atlantide sono numerosi: una catena montuosa, posta nella zona del confine del territorio statale (cfr. *Criti.* 118A); mura e fossati a difesa del centro urbano (cfr. *Criti.* 116A-C; non è chiaro nel Patrizi se egli pensi a più di una cinta di mura, fra loro concentriche); la vicinanza della città al mare per facilitare il commercio (cfr. *Criti.* 113C + 115D + 117D-E); sempre per facilitare il commercio, la conseguente presenza di un vasto porto (cfr. *Criti.* 117E); pur accessibili dal mare, entrambe le città sono però in posizione incassata rispetto alla linea di costa, per esigenze di difesa da attacchi di terra (la «città felice» del Patrizi deve trovarsi in fondo ad un profondo golfo, dall'accesso stretto; non diversamente, la città di Atlantide è in contatto col mare solo attraverso un canale, il δῶρυξ ricordato in *Criti.* 115D: il canale di Platone e il profondo e stretto golfo del Patrizi sono funzionalmente analoghi, ché entrambi mettono in comunicazione la città con il mare aperto senza però esporla agli attacchi via mare); in entrambi i casi, gli accessi via mare sono fortificati (come dice il Patrizi, «la bocca del golfo sia ristretta, e d'ambidue i canti sia edificato un castello, che possa proibire l'entrata all'armata nemica»; in Atlantide, sono fortificati sia il canale che dal mare conduce alla cinta esterna, sia i passaggi fra i vari anelli di mare: vd. *Criti.* 115e+116; 117e); infine, l'abbondanza di legname, indispensabile per le opere di carpenteria navale (cfr. *Criti.* 118b).

Si sbaglierebbe a dedurre un rapporto diretto fra la «città felice» del Patrizi e l'Atlantide platonica, anche se è verosimile pensare che l'umanista cinquecentesco avesse presente il *Crizia*: di certo, il Patrizi stesso non appare pedissequo imitatore del «divino Platone», ma se ne discosta in più punti (non foss'altro perché tiene conto della presenza delle armi da fuoco), mostrando con ciò di produrre una rielaborazione originale, i cui rapporti con l'Atlantide di Platone si spiegano non per via di imitazione, ma per effetto di convergenza implicita nella logica delle cose.

---

quali cose non solamente sono necessarie, ma porgono ancora molto d'ornamento alla città» (p. 100).

Quel che è ci premeva porre in evidenza è infatti solo questo: che – date certe condizioni tecnologiche e certi presupposti economico-produttivi (comuni all'età di Platone e al Cinquecento italiano) - una città concepita come 'ideale' sul piano della prosperità materiale e della potenza militare non potrà non avere alcune definite caratteristiche. Se ci si muove a piedi o a cavallo, se le navi vanno a remi o a vela, se non esistono aerei o treni o automobili, telegrafo o televisione, per forza di cose una città facilmente difendibile dovrà avere caratteristiche che sono dettate dalla logica interna delle condizioni materiali; se occorrono flotte, servirà avere legname e quindi foreste; se occorre produrre cibo in abbondanza, occorre un suolo fertile, dal clima mite e ben soleggiato, con abbondanza di acque irrigue e/o di piogge; se occorre commerciare per incrementare l'afflusso di ricchezze, in assenza di ferrovie o autostrade, occorre che il centro abitato sia facilmente raggiungibile via mare. Platone non fa altro che dare ad Atlantide tutto il meglio per avere ricchezza e potenza militare; chi segue la stessa logica – come il Patrizi quasi duemila anni dopo – finisce per dare alla sua «città felice» caratteristiche simili (o comunque analoghe sul piano funzionale).



# Capitolo IV

## TOPOGRAFIA E REGIME POLITICO NELL'ATLANTIDE E NELL'ATENE PRIMIGENIA: STRUTTURA E SIGNIFICATO.

«Scrivere un romanzo è una faccenda cosmologica,  
come quella raccontata dal Genesi [...].  
Intendo che per raccontare bisogna anzitutto costruirsi un mondo,  
il più possibile ammobiliato sino agli ultimi particolari. [...].  
Chi ha detto che la narrativa deve fare concorrenza allo Stato Civile?  
Ma forse deve fare concorrenza anche all'assessorato all'urbanistica».

Umberto Eco<sup>325</sup>

### 1. Topografia e urbanistica di Atlantide: cerchio e quadrato.

La circostanza che Platone abbia inteso costruire la sua Atlantide come la *summa* di ogni potenzialità (quale abbiamo illustrata nel § introduttivo al cap. III) trova riflesso, in modo assai significativo, anche nel contemporaneo utilizzo da parte di Platone, nella descrizione geografica e urbanistica di Atlantide, sia della

---

<sup>325</sup> Citazione tratta *Postille a "Il nome della rosa"*, apparso su «Alfabeta» n. 49, giugno 1983, poi ripubblicato in appendice a numerose edizioni successive de *Il nome della rosa* (qui si cita dall'edizione nella collana I Grandi Tascabili, Bompiani, Milano, 1989<sup>26</sup>, pp. 513 s.; il paragrafo è dedicato al «romanzo come fatto cosmologico».

nozione di circolarità che di quella dell'ortogonalità (in questo caso, il quadrato): le due forme basilari che, nell'immaginario greco (ma in fondo, anche per le età successive) determinano l'articolazione degli spazi urbani ed extraurbani<sup>326</sup>. Nello stesso tempo - come vedremo - la compresenza e la distinzione dei due schemi geometrici si rivelerà pienamente funzionale al senso generale del racconto, che - come si è detto all'inizio - è lo scontro esemplare di due opposte *politeiai*.

### 1.1. Circolarità<sup>327</sup>.

Circolare, anzi tre volte circolare, è la pianta generale della città che è la capitale dell'isola-continente. Essa si trova, peraltro, al centro dell'intera isola di Atlantide:

«Vicino al mare, ma nel mezzo dell'intera isola [*kata de meson pases*] c'era una pianura, che si dice fosse di tutte la più bella e adeguata per fertilità; vicino poi alla pianura, al centro [*kata meson*], a una distanza di circa cinquanta stadi<sup>328</sup>, v'era un monte, basso su ogni lato» (113c).

E' qui che vive la fanciulla con cui si unisce Poseidone, la divinità tutelare di questa porzione di mondo: da questa unione nascerà la stirpe dei re di Atlantide (anche in tal caso, Atlantide assomma elementi fra loro distinti, l'umano e il divino). Il centro geografico dell'isola è dunque anche il centro generatore della sua stirpe regale. Se il monte centrale è esso stesso, in quanto monte, tendenzialmente circolare<sup>329</sup>, e se la sua posizione al centro della pianura centrale dell'isola presuppone una potenziale organizzazione del territorio attorno ad un punto centrale (e quindi per fasce concentriche), nel racconto platonico tale circolarità implicita viene resa esplicita e potenziata (quintuplicata) dall'intervento di Poseidone: il dio, infatti, dopo essersi congiunto con la fanciulla, «e dopo aver reso ben fortificata l'altura di terra sulla quale viveva, la spezza tutt'attorno [*κύκλω*],

---

<sup>326</sup> Sull'argomento si rimanda a quanto osservato da MUSTI, *Lo scudo di Achille. Idee e forme di città*, pp. 49-70; si veda pure LO SARDO, *Verso il canone della polis*, pp. 83-96 (ove il quadro interpretativo è diverso da quello adottato in queste pagine, senza che però vi sia reale contrasto).

<sup>327</sup> Sul *kyklos* nella riflessione geometrica e nella pratica architettonica dei Greci si veda POLACCO, *Kyklos*.

<sup>328</sup> Quindi 8880 m (uno stadio attico misura 177,60 m). La distanza è quella fra la costa e il monte (sui problemi esegetici del passo vd. NESSELRATH, *Kritias*, pp. 251-253).

<sup>329</sup> VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, p. 14, suggerisce che, per le cinte circolari, Platone si sia ispirato a Erodoto 4, 184, il quale descrive il monte Atlante come una montagna «stretta, perfettamente rotonda e tanto alta che, si dice, ha una cima invisibile, avvolta da nuvole d'estate come d'inverno». Senza negare la possibilità di una reminiscenza erodotea, vedremo più avanti che la circolarità atlantidea può essere spiegata tutta all'interno della logica del racconto platonico.

creando cinte di mare e di terra, alternatamente più grandi e più piccole, l'una attorno all'altra, due di terra, tre di mare, come se lavorasse al tornio a partire dal centro dell'isola<sup>330</sup>, [113e] in ogni punto poste a eguale distanza». Che sia un dio a plasmare il territorio secondo forme circolari rientra in una forma di pensiero propria dell'immaginario greco arcaico e classico, in cui le strutture circolari sono in genere connesse all'agire divino ovvero al *kosmos* naturale, e sono invece estranee all'imperfetto e irregolare mondo dei fenomeni in cui operano gli essere umani<sup>331</sup> (salvo comportamenti palesemente caratterizzati dalla *hybris* propria di un tiranno)<sup>332</sup>.

A queste cinque fasce circolari e concentriche (sorprende l'analogia con le cinque *ptyches* dello scudo di Achille)<sup>333</sup> se ne aggiunge peraltro una sesta, costituita dalla grandiosa cinta muraria della città (la più esterna): «per chi attraversava i tre porti che erano all'esterno, vi era, iniziando dal mare [117e], un muro che correva in cerchio [ἐν κύκλῳ], distante in ogni parte<sup>334</sup> cinquanta stadi dal cerchio e dal porto più grande, e che si chiudeva su sé stesso all'imboccatura del canale rivolta verso il mare».

Ovviamente, la circolarità della città di Atlantide ha come conseguenza l'individuazione di un punto centrale (il monte sul quale Poseidone si unisce alla fanciulla Kleitò) rispetto al quale si delinea una gerarchizzazione degli spazi urbani racchiusi nelle diverse fasce concentriche.

1) Al monte centrale – divenuto un'isola con la creazione, da parte del dio, del fossato di mare più interno<sup>335</sup> – spetta ovviamente il grado più alto nella gerarchia

<sup>330</sup> Il ruotare del tornio è immagine cara alla mentalità greca per l'espressione della circolarità: vd. già Hom. *Il.* 18, 600 sg. e poi lo stesso Platone (*Tim.* 33b).

<sup>331</sup> Vd. al riguardo Lynne BALLEW, *Straight and circular. A study of imagery in Greek philosophy*, Assen 1979, p. 6 (in Omero), p. 14 (nei tragici), p. 16, p. 68 (nei filosofi presocratici), pp. 79-94 (in Platone).

<sup>332</sup> Vd. Plut. *mor.* 262a-b, ove che Aristodemo, il tiranno di Cuma, fece costruire «una grande fossa circolare intorno alla *chora* di Cuma, opera non necessaria né utile, con l'intenzione, piuttosto, di travagliare e opprimere i cittadini con fatiche e occupazioni: a ciascuno, infatti, era stato ordinato di portare via un certo numero di misure di terra» (cfr. Luca CERCHIAI, *Il cerchio di Aristodemo*, «Ann. Ist. Univ. Orient. Napoli (Sez. archeol.)», n.s. 7, 2000, pp. 115-116, p. 116: si può dire che «la nozione di *κύκλος* marchi in modo sostanziale l'idea della progettazione urbana»; con esso Aristodemo ri-plasma lo spazio della polis «cancellando le precedenti identità del particolarismo aristocratico»).

<sup>333</sup> VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, pp. 11-12, suggerisce che le cinque cinte murarie corrispondono alle cinque coppie gemellari nate dall'unione fra Poseidone e Kleitò (113e-114d). Ma non si vede il senso della connessione.

<sup>334</sup> Si noti il ricorrere di queste specificazioni, volte a sottolineare la perfetta e regolare circolarità delle diverse fasce concentriche della città di Atlantide.

<sup>335</sup> All'isola centrale è attribuito un diametro di cinque stadi (*Criti.* 116a); il canale acquatico circolare più interno è largo uno stadio; due stadi ciascuno sono larghe le due cinte successive (l'una di terra, l'altra di mare); tre stadi ciascuno le due cinte più esterne (115e-116a): sulla logica di tali dimensioni, vd. il capitolo «Platone dà i numeri».

urbana: qui è la reggia (τά βασιλεια: 115c), realizzato e via via arricchito sul sito della originaria residenza del dio e degli antenati (*ibid.*), qui stanno le abitazioni di coloro che si distinguono per fedeltà al re (117c).

2-3) I due canali circolari esterni (τοὺς ἔξω κύκλους: 117b) individuano invece due isole a forma di anello: qui (Platone scrive ἐν ἑκατέρᾳ τῇ τῶν τρόχων νήσῳ: *Criti.* 117c) si trovano molti templi per molte divinità, molti giardini e molti ginnasi, alcuni per gli uomini, altri, in luoghi separati (χωρίς: 117c) per i cavalli. Pur accomunate, rispetto all'isola centrale da una parte e alla fascia più esterna dall'altra, dal fatto di essere destinate ad ospitare gli spazi del culto, della *scholē* e della *paideia* (templi, giardini, ginnasi), le due isole ad anello sono comunque poste su due livelli gerarchici lievemente differenti: l'anello più esterno ospita un ippodromo, riservato all'uso dei dorifori, che occupa tutta la fascia centrale dell'anello stesso lungo tutta la sua circonferenza; le due fasce residue, sui due lati dell'ippodromo, sono destinate ad ospitare le abitazioni «per la gran massa dei dorifori» (117d: τῷ πλήθει τῶν δορυφόρων). L'anello più interno, invece, è destinato alle abitazioni delle guardie «più fedeli» (cioè, più fedeli rispetto alla massa dei dorifori dell'anello esterno, come è chiaro dall'uso del comparativo di maggioranza πιστοτέροις: 117d)<sup>336</sup>.

4) La fascia più esterna, cioè quella compresa fra la cinta muraria più esterna e il canale circolare più grande, è invece destinata alle abitazioni della gran massa della popolazione, così come il canale di collegamento col mare e il canale circolare più grande sono utilizzati per il commercio marittimo, animato da mercanti e imbarcazioni che vi giungono da ogni parte in gran numero (117e).

Come esiste una gerarchia fra le diverse fasce concentriche, così la stessa isola-acropoli centrale presenta una gerarchizzazione per fasce concentriche (se ne possono individuare tre) che Platone delinea esplicitamente e con una evidente attenzione.

Al centro (ἐν μέσῳ) vi è lo *hieron* di Clito e Poseidone, lasciato inaccessibile (ἄβατον) e circondato da un peribolo d'oro, corrispondente al luogo ove era stata concepita e generata la stirpe regale.

Intorno a questo nucleo si erge il *naos* di Poseidone, che costituisce una struttura edilizia imponente («lungo uno stadio, largo tre plettri, alto in proporzione a queste misure»: *Criti.* 116c-d), che ospita al suo interno l'imponente statua del dio, le statue di cento Nereidi e molte altre statue offerte da privati come doni votivi. Platone introduce il *naos* senza specificarne il rapporto con lo *hieron* di Clito e Poseidone, con ogni probabilità, è da intendere come costruito attorno allo *hieron* vero e proprio di Clito e Poseidone, che ne costituisce la parte più interna e interdotta all'accesso (quello che, appunto, è l'*abaton* o *adyton* dei templi greci d'età classica ed ellenistica).

---

<sup>336</sup> Come vi sono tre diverse isole (quella centrale e le due concentriche a forma di anello), si delinea così una tripartizione delle guardie insediate rispettivamente su ognuna isola: sull'anello esterno la gran massa delle guardie, sull'anello interno le guardie più fedeli rispetto alla massa, sull'isola, «all'interno dell'acropoli» (117d) le guardie che eccellono πρὸς πίστιν.

Si noti che il palazzo reale coincide sostanzialmente con il santuario<sup>337</sup>: per cui i re di Atlantide - che discendono da un dio - vivono in una sorta di reggia-santuario li rende simili ai dispotici monarchi orientali (persiani), venerati come dei (cfr. ad es. Aesch. *Pers.* 157, 710 sg., 854 sg.). In termini di lettura delle forme topografiche, il re di Atlantide contende alla divinità la posizione centrale: il che - vedremo oltre nel § 5.2. - ha un suo preciso significato (si noti che invece, nella Babilonia descritta da Hdt. 1, 181, la reggia e il tempio di Zeus Belo occupano ognuno il centro di due ciascuna delle due parti della città, divisa dall'Eufrate).

Da un passo successivo apprendiamo ancora che «nel centro dell'isola, nel santuario di Poseidone» (come Platone specifica con significativa insistenza)<sup>338</sup>, e quindi al centro di tutta la città, sta la stele di oricalco su cui sono incise le leggi sacre che regolano i rapporti fra i dieci re (essa deve essere immaginata posta all'interno del grandioso *naos*).

Viene infine la terza fascia dell'acropoli: «intorno al tempio, all'esterno» (*Criti.* 116e: *περὶ δὲ τὸν νεὼν ἔξωθεν*; si noti ancora l'insistenza di Platone nel sottolineare i passaggi da una fascia all'altra) vi sono statue d'oro delle donne e dei re della dinastia regale e molte altre offerte votive, di re e di privati, oltre all'altare (menzionato in 116e-117a) e alla reggia (117a).

### 1.2. Circolarità e metalli.

In questa evidente e meditata gerarchizzazione degli spazi e delle funzioni (con cui Platone costruisce la sua città di Atlantide) la simbologia dei metalli riveste un ruolo essenziale. Il peribolo che circonda l'*abaton* di Clito e Poseidone (il centro geometrico ma anche genetico dell'intera città) è d'oro (*Criti.* 116c); sulla fascia immediatamente esterna, l'interno del tempio (pareti, colonne, pavimento) è costituito da oricalco (salvo il soffitto, fatto d'avorio variegato d'oro, argento e oricalco)<sup>339</sup>, ovvero da quel metallo che - nella finzione atlantidea - segue immediatamente l'oro in valore; ad un livello ancora più esterno e quindi gerarchicamente inferiore, tutta la parte esterna del tempio è fatta d'argento, ad eccezione degli acroteri d'oro (*Criti.* 116d). Ancora più evidente la gerarchizzazione metallica delle diverse cinte della città: l'anello di mura più esterno è rivestito in bronzo; l'anello intermedio è ricoperto di stagno; la cinta di mura che circonda l'isola-acropoli centrale è foderato in oricalco «caratterizzato da

<sup>337</sup> Si veda quanto osservato nella relativa sezione della «Appendice» di «Approfondimenti esegetici».

<sup>338</sup> *Criti.* 119d: *κατὰ μέσσην τὴν νῆσον ... ἐν ἱερῷ Ποσειδῶνος*.

<sup>339</sup> L'uso dell'avorio - in combinazione con gli altri metalli preziosi - come rivestimento murario è un ulteriore tratto che delinea una favolosa ricchezza, quasi sovrumana: in Hom. *Od.* 4, 72-75 (cfr. Eur. *Iph. A.* 582) la sala del palazzo di Menelao, rivestita d'oro, elettro, argento, bronzo e avorio viene paragonata da Telemaco, preda dello stupore, alla sala dell'Olimpio Zeus; vd. pure Plat. *resp.* 373a.

bagliori del colore del fuoco» (*Criti.* 116b-c). Così, nell'intera città di Atlantide, si possono individuare complessivamente quattro cinte murarie: una aurea in posizione centrale (il peribolo dell'*abaton* di Clito e Poseidone), e poi, a seguire verso l'esterno, una di oricalco, una di stagno, una di bronzo (l'argento – terzo per valore dopo oro e oricalco – è utilizzato solo nell'isola centrale, ma in posizione esterna rispetto al nucleo puntiforme costituito dall'*abaton*). Troviamo in Atlantide la tipica gerarchizzazione dei metalli (oro, argento, bronzo, stagno, ferro)<sup>340</sup> che – con minime varianti - costituisce una costante dell'immaginario antico così come la connessione dell'oro con la nozione di centralità<sup>341</sup>.

### 1.3. Oro e *tyrannis*; oro e alterità di barbari.

Noteremo che la profusione di oro nella reggia-santuario di Atlantide – oltre che funzionale alla gerarchizzazione topografica – ben si associa alla nozione del potere assoluto: nell'immaginario greco d'età arcaica e classica l'abbondante disponibilità di oro caratterizza i grandi sovrani barbari. E tale – un grande sovrano barbaro - è il re di Atlantide, davvero *polychrysos* come il Gige, detentore di una *megale tyrannis*, del fr. 22 Diehl di Archiloco<sup>342</sup>; del resto, non è un caso che Platone dica che il tempio di Poseidone aveva un aspetto barbarico (*Criti.* 116d). Né andrà dimenticato che l'oro è, per i 'poveri Greci', un metallo proveniente 'da lontano', di cui abbondano, non a caso, le terre poste ai confini del mondo: così viene confermata anche in genere per questa via la alterità totale (alterità rispetto al

<sup>340</sup> E' ingiustificata, perciò, l'affermazione di MATTEÍ, *Platone et le miroir du mythe*, p. 281, secondo cui in Atlantide c'è un «mélange confus, d'or, d'argent et d'orichalque»: sembra una forzatura, dovuta all'intento di dipingere l'Atlantide platonica come regno dell'alterità. Allo stesso modo, affermare che «ce bariolage» d'oro, argento, oricalco nei luoghi pubblici dell'isola «évoque à l'évidence les broderies multicolores des simulacres sophistiques aussi bien que l'indétermination confuse de l'*apeiron*» (*ibidem*, p. 258) è un accostamento puramente evocativo, appunto!, che non tiene conto invece della logica evidente su cui si regge la disposizione dei metalli in Atlantide, attentamente gerarchizzata.

<sup>341</sup> Si considerino i cinque strati dello scudo in *Il.* 20, 269-72, ove al centro sta l'oro, e più esternamente stagno e bronzo; oppure – senza un riferimento ad una collocazione spaziale - si pensi al mito delle età dell'uomo in Esiodo (*Hes. op.* 106-201) che Platone cita in un caso proprio in riferimento alla gerarchia metallica oro, argento, bronzo, ferro (vd. *resp.* 546e, su cui cfr. SOLMEN, *Hesiodic motifs in Plato*, pp. 182 s.); ancora in Platone, vd. la gerarchia metallica oro/argento/ferro e rame in *resp.* 415a. La gerarchia dei metalli sembra operare anche in alcuni particolari secondari della decorazione sullo scudo di Achille: nella vigna i grappoli (l'elemento più importante, 'centrale') sono d'oro, i pali (l'elemento immediatamente prossimo a quello centrale) d'argento, il fossato che corre tutt'attorno è di smalto, e la siepe che cinge il tutto è di stagno (*Hom. Il.* 18, 561-565). Sulla connessione fra oro e centralità vd. MUSTI, *Lo Scudo di Achille*, pp. 29-31, p. 116).

<sup>342</sup> Sull'oro nell'immaginario greco si vedano le sensibili osservazioni di D. MUSTI, *Introduzione*, in *Aa.Vv.*, *L'oro dei Greci*, Novara 1992, pp. 7-16 (p. 8 su Archil. fr. 22 D. e la connessione fra l'oro, la nozione di potere assoluto e quella di una terra di barbari; pp. 9 e 14 sul legame fra oro ed *eschatiai* in Erodoto e poi in autori d'età imperiale). Appare evidente che, in tal prospettiva, l'oro di cui Nerone si circonda nella sua *Domus Aurea* è espressione 'metallica' delle sue pretese monarchiche (cfr. MUSTI, *Lo Scudo di Achille*, pp. 29 sgg.). Vd. anche J. DUCHEMIN, *Essai sur le symbolisme pindarique: or, lumière et couleurs*, in «REG» 65, 1952, pp. 45-68.

mondo greco e in particolare ateniese) che costituisce un aspetto centrale nella presentazione platonica di Atlantide (cfr. cap. III, § 1.3 e 3.4).

#### 1.4. Ortogonalità

All'*asty* e alla *archaia oikesis* costruita per fasce concentriche, si contrappone l'articolazione territoriale del resto del paese (τῆς ἄλλης χώρας ... ἡ φύσις: 117e-118a), che segue invece tutt'altro principio strutturale, essendo organizzato secondo una immensa e serrata ripartizione su base ortogonale.

La grande pianura al cui centro sorge la città capitale, è «piana e uniforme, tutta allungata, lunga tremila stadi su entrambi i lati e duemila al centro dal mare verso l'interno [ἀπὸ θαλάσσης ἄνω]» (118a). Tale pianura «era di forma quadrangolare, per lo più rettilinea e allungata, mentre quei punti che si discostavano dalla linea retta li raddrizzarono scavando un fossato tutt'attorno [κύκλω!] [...] Dalla parte superiore [ἄνωθεν: cioè dalla zona a monte, più interna rispetto all'area costiera verso cui si trova la metropoli], da tale fossato si dipartivano canali rettilinei, dell'ampiezza di circa cento piedi, tagliati in mezzo alla pianura fino alla parte prossima al mare di tale fossato; distavano l'uno dall'altro cento stadi; appunto per questa via facevano arrivare in basso, fino all'*asty*, il legname proveniente dai monti e trasportavano, verso la costa, tutti gli altri prodotti stagionali su imbarcazioni, scavando da un canale all'altro passaggi navigabili, sia in senso trasversale sia in direzione dell'*asty*» (118d-e)<sup>343</sup>.

Come osservava Friedländer, «dei fossati che attraversano la pianura in senso longitudinale (διάπλοι πλάγιοι) Platone non precisa il numero, né dice se essi la attraversino interamente, da parte a parte; tuttavia è probabile che tra l'uno e l'altro di essi vi sia, secondo il pensiero di Platone, la stessa distanza che vi è tra i canali trasversali: questa è l'ipotesi più ovvia»<sup>344</sup>. Perciò, per effetto di questa griglia di canali longitudinali e trasversali, nella elaborata ma non casuale costruzione platonica, l'intera pianura (che –ricordiamo - misura tremila stadi sui due lati e duemila dal mare ai monti) si trova ad essere divisa in seicento<sup>345</sup> quadrati tutti eguali, aventi tutti dimensioni eguali (un lato di cento stadi).

L'organizzazione ortogonale del territorio non risulta come semplice e involontario sottoprodotto dei canali navigabili che solcano ad intervalli regolari la pianura, ma diventa la base anche per la struttura amministrativa del territorio:

---

<sup>343</sup> Sull'interpretazione del passo, vd. la relativa sezione nella «Appendice» di «Approfondimenti esegetici su singoli passi».

<sup>344</sup> *Platone*, p. 356 (= I, p. 327-8 nell'ediz. originale).

<sup>345</sup> Sul lato lungo di tremila stadi, infatti, trovano posto 30 quadrati da 100 stadi ciascuno; sul lato corto da duemila stadi, invece, i quadrati sono 20. Su una possibile spiegazione per la scelta di una pianura rettangolare piuttosto che quadrata, e per le specifiche dimensioni che la caratterizzano, vd. cap. V, § 5.4.

tutta la pianura è infatti divisa, per le necessità del reclutamento, in lotti quadrati di dieci stadi per dieci (definiti *kleroi*), per un totale di 60.000 lotti complessivi (*Criti.* 119a). Benché Platone non lo affermi esplicitamente, è evidente che ognuno dei 60 grandi quadrati creati dall'intreccio dei canali navigabili è a propria volta diviso in una griglia ortogonale che viene a formare cento lotti quadrati (appunto per un totale di  $60 \times 100 = 60.000$ )<sup>346</sup>.

### 1.5. Perché? La (ingiustificata) ricerca di modelli

Quale è il senso di tutta questa complessa costruzione urbanistica e territoriale, in cui compaiono, associate ma comunque distinte, una organizzazione secondo cerchi concentrici (per il territorio urbano) ed invece, per quanto riguarda il territorio agricolo extraurbano, una sistemazione secondo una rigorosa griglia ortogonale? E, soprattutto: perché questa differenziazione fra il centro urbano circolare e la *chora* divisa a scacchiera?

In genere, si è cercato di rispondere alla domanda adottando una prassi frequente nello studio del *logos* di Atlantide: individuare, dietro ogni particolare della costruzione platonica, la presenza di un modello che Platone avrebbe più o meno fedelmente riversato nella sua creazione letteraria.

Tale atteggiamento (di cui abbiamo già evidenziato i limiti euristici nel cap. I) ha riguardato chiaramente anche gli aspetti 'urbanistici' della creazione platonica. Così il Friedländer, per il quale «l'Atlantide platonica è "Oriente divenuto idea"»<sup>347</sup>, richiamava, come modelli 'seguiti' da Platone per la città di Atlantide, la descrizione di Ecbatana presente in Erodoto 1, 98 (la città dei Medi fu costruita attorno a una collina centrale, fortificata con sette cinte di mura concentriche<sup>348</sup>, le cui merlature hanno un colore diverso in ogni cerchia, secondo la successione 'bianco, nero, porpora, azzurro, minio, argento, oro'<sup>349</sup>; entro la cinta di mura più interna stanno la reggia e i tesori), la Babilonia descritta già nel IV sec. da Ctesia di

---

<sup>346</sup> Cfr. GILL, *The Atlantis story*, ad loc. «Plato seems to imagine each of the 600 land-units created by the canal-system being subdivided into 100 allotments».

<sup>347</sup> Platone, p. 359. Sui molti tratti esotici della descrizione di Atlantide che Platone ha tratto dai testi erodotei sulle grandi città d'Oriente vd. Joseph BIDEZ, *Éos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles 1945.

<sup>348</sup> Benché appaia probabile, non è detto che si tratti di cinte murarie circolari, anche se Erodoto, in riferimento alle singole cinte di mura di Ecbatana e alla loro disposizione reciproca, usa il termine κύκλος (che ricorre sette volte in 1, 98, 4-6: vd. ad es. 1, 98, 4 ove i τέιχα sono detti ἕτερον ἑτέρω κύκλω ἐνεστεῶτα): il valore di κύκλος può infatti riferirsi sia a mura effettivamente circolari, ma può anche semplicemente indicare il perimetro delle mura a prescindere dalla loro forma geometrica (così come nella lingua italiana si parla correntemente di 'cerchia di mura' quale che sia l'effettiva forma geometrica del perimetro murario; per questo uso 'largo' del termine *kyklos* vd. Polacco, *Kyklos*, cit., pp. 106 ss.). D'altra parte, è pur vero che un lettore di Erodoto avrebbe potuto (e può) legittimamente pensare a mura concretamente circolari.

<sup>349</sup> Si noti la centralità dell'oro, verosimilmente utilizzato – trattandosi del materiale più costoso – per i merli della cinta più interna e (quindi) più breve.



Cnido (*FgrHist* 688 F 1b pp. 428 ss. Jacoby, *apud* Diod. Sic. 2, 8: la reggia fatta costruire da Semiramide, posta su un'acropoli sulla riva occidentale dell'Eufrate, è circondata da tre cinte di mura [περίβολοι] concentriche, la seconda delle quali è esplicitamente definita κυκλοτερής: Diod. 2, 8, 4) o ancora la Babilonia descritta in Erodoto 1, 178, 2 (nella quale però le due cinte di mura concentriche sono - almeno per quanto riguarda quella più esterna - di forma quadrata)<sup>350</sup>.

Ma, a conti fatti, l'idea di una pianta urbana regolare fondata su figure geometriche elementari non richiede certo, per essere concepita, la necessità di un 'modello'<sup>351</sup>: tanto più quando la pianificazione urbana e la ricerca di forme geometriche regolari per i nuclei abitati era già ampiamente praticata nel mondo greco (sia pure con isolati rettangolari)<sup>352</sup> e aveva poi ricevuto esemplare applicazione nella fondazione di Turii (siamo pochi anni prima della nascita di Platone), dove dominano blocchi quadrati ulteriormente quadripartiti<sup>353</sup>. Del resto, Platone doveva ben conoscere le riflessioni di un Ippodamo di Mileto sulla regolarità della pianificazione urbanistica come espressione di un progetto politico utopico<sup>354</sup>.

---

<sup>350</sup> Una rassegna di possibili 'modelli' per i canali circolari e concentrici di Atlantide è fornita in H. HERTER, *Die Rundform in Platons Atlantis*, pp. 3-6 (ad es. l'Oceano omerico; certi siti preistorici greci come Dimini; forse il porto circolare di Cartagine, se non è posteriore all'età di Platone). In ogni caso, Herter, giustamente, conclude che l'unico parallelo davvero valido è l'Ecbatana erodotea e che in ogni caso tutti questi possono essere stati semplici impulsi per una creazione in sé autonoma.

<sup>351</sup> Del resto, lo stesso FRIEDLÄNDER, dopo aver affermato che l'elemento caratteristico della Babilonia descritta da Erodoto e da Diodoro è «la regolarità geometrica della pianta», si trova a dover registrare la differenza basilare fra il presunto modello mesopotamico (quadrato) e la Atlantide platonica (circolare): «Nella città ideale platonica tale regolarità di pianta è ancor più accentuata e la forma quadrata è sostituita da quella circolare, più perfetta» (*Platone*, pp. 359-360). Sulla sfera e sul cerchio come forme più perfette vd. *Tim.* 33b: πάντων τελεώτατον ομοιώτατον τε αὐτὸ ἐαυτῷ σχημάτων. Tuttavia, l'osservazione di Friedländer sembra trascurare il fatto che l'Atlantide platonica è, per molti versi, una distopia, in cui alla eccezionale potenza e prosperità materiale si accompagna una arretratezza politica e morale. Sul fatto che le descrizioni di luoghi e città del Vicino Oriente «hanno fornito a Platone, piuttosto che modelli, elementi per una descrizione nata dalla sua fantasia, vd. G. PUGLIESE CARRATELLI, *La città ideale: modelli e divagazioni nel mondo classico*, in Aa. Vv., *La città dell'utopia. Dalla città ideale alla città del Terzo Millennio*, Milano 1999, pp. 3-20, citaz. da p. 17.

<sup>352</sup> Oltre al classico studio di Ferdinando CASTAGNOLI, *Orthogonal Town Planning in Antiquity*, Cambridge (Mass.), 1971, vd. ora Tobias FISCHER-HANSEN, *The Earliest Town-Planning in the western Greek colonies, with special regard to Sicily*, in M.H. Hansen (ed.), *Introduction to an Inventory of Poleis* (Acts of the Copenhagen Polis Centre, 3), Copenhagen 1996, pp. 313-373 e Graham Shipley, *Little Boxes on the Hillside: Greek Town Planning, Hippodamos, and Polis Ideology*, in Mogens Herman Hansen (ed.), *The Imaginary Polis* (Acts of the Copenhagen Polis Centre, 7), Copenhagen 2005, pp. 334-403.

<sup>353</sup> Nell'urbanistica di Turii è attiva «la ricerca quasi maniacale delle simmetrie e il rapporto fra le singole parti ed il tutto» (E. GRECO, *Turii*, in *La città greca antica*, cit., pp. 413-430: p. 425); vd. pure LO SARDO, *Verso il canone della polis* cit., p. 94.

<sup>354</sup> Sul fatto che la regolarità urbanistica di Atlantide riflette lo spirito ippodameo vd. pure Herter, *Die Rundform*, cit., pp. 6-7; pp. 12-13 sull'interesse di Platone per la pianificazione urbanistica, evidente nelle *Leggi*.

In particolare, nell'ambito delle forme geometriche regolari, l'idea di una pianta urbana circolare può essere tanto 'orientale' (come vogliono molti degli esegeti di Platone), quanto 'greca': v'è appena il bisogno di ricordare la città radiale immaginata da Aristofane come progetto per la Nefelococcigia degli *Uccelli* (vv. 1004-1009; nel 414 a.C. Platone era quattordicenne)<sup>355</sup>; similmente, proprio nell'opera di Platone, circolare (e radiale) è anche la Città delle *Leggi* (vd. 745b-c per la strutturazione radiale; 778c per la forma circolare). Del resto, quand'anche si fosse individuato un modello, resterebbe da spiegare per quale motivo Platone abbia voluto seguirlo o perché vi abbia introdotto modifiche.

Lo stesso discorso vale per la scelta di dare alla pianura una organizzazione secondo una immensa griglia ortogonale, articolata perfino su due livelli (ognuno dei 600 quadrati maggiori comprende a propria volta 100 lotti più piccoli). Le opere di canalizzazione immaginate da Platone sono state considerate una reminiscenza delle grandiose sistemazioni idrauliche mesopotamiche o egizie, quali ad esempio descritte da Erodoto (2, 193, 1-2; 2, 108-109) o, negli anni di Platone, da Ctesia (*FGrHist* 688 F 1b, p. 430,8-12 Jacoby; *apud* Diod. Sic., 2, 9, 1)<sup>356</sup>; ma, anche in tal caso, l'utilizzo di impianti ortogonali per la divisione in lotti regolari della *chora* extracittadina è una pratica già attestata nelle colonizzazioni magnogreche, né mancano casi in cui tale suddivisione è ottenuta – come nella pianura di Atlantide - per mezzo di impianti di canalizzazione, come avviene nella piana agricola di Metaponto<sup>357</sup>. Dovremmo dedurne che Platone ha avuto come modello la *chora* metapontina? Vi è chi ha voluto vedere nella struttura della piana di Atlantide «a criticism of the Hippodamian plan», una replica delle pianificazioni urbanistiche del Pireo e di Turii attribuite a Ippodamo, non tenendo in alcun conto il fatto che in questi casi si tratta di piani urbani, in Atlantide di griglie esterne all'area urbana<sup>358</sup>.

In ogni caso, l'individuazione di un eventuale 'modello' non spiega perché Platone abbia voluto seguire proprio un dato 'modello', perché abbia preso un singolo particolare dall'uno o dall'altro autore o dato geografico o personaggio storico a lui noto, assemblandoli insieme in un modo che è solo suo. certamente,

<sup>355</sup> Come osservava RIVAUD (*Critias. Notice*, p. 250), quasi senza uscire da Atene, Platone poteva trovare tutti gli elementi della sua narrazione.

<sup>356</sup> Cfr. NESSELRATH, *Kritias*, cit., p. 373.

<sup>357</sup> Vd. D. ADAMASTEANU, *Topografia e viabilità*, in *Megale Hellas*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1993, p. 182 e L. GIARDINO, A. DE SIENA, *Metaponto*, in Greco (a cura di), *La città greca antica*, cit., p. 357.

<sup>358</sup> La citazione è da BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, p. 55, che (p. 56) vede una «resemblance» della griglia ortogonale atlantidea ad un «local street plan». Come in tanti confronti proposti per Atlantide, la somiglianza si limita ad un solo aspetto, cioè al fatto di trattarsi di griglie ortogonali: invece, proporzioni, applicazioni, funzioni sono totalmente diverse. Brumbaugh, fra l'altro, ricostruire la griglia della pianura atlantidea in modo inaccettabile: vd. la sezione relativa nella «Appendice» di «Approfondimenti esegetici».

come ha osservato Vidal-Naquet, «ragionare come se Platone non avesse letto né Erodoto né Tuciddide è perfettamente assurdo. Li ha senza dubbio letti: ma» – come precisa subito appresso lo studioso francese - «li ha fatti passare nel suo frullatore delle idee»<sup>359</sup>.

### 1.6. Perché il cerchio e insieme il quadrato?

Dunque, al di là delle possibili ‘fonti d’ispirazione’, la domanda centrale resta la seguente: perché Platone decide di strutturare la città per cerchi concentrici e invece adotta una griglia ortogonale per la *chora*? Perché questa differenziazione fra *asty* e *chora*?<sup>360</sup> La domanda merita di essere posta giacché nel mondo greco *chora* e *asty* sono entità strettamente legate e interconnesse, componenti distinte ma entrambe necessarie della *polis*<sup>361</sup>.

Ciò vale anche per quanto riguarda l’aspetto topografico che qui più ci interessa. Nelle *poleis* della madrepatria greca, la cui forma si è evoluta gradualmente, la presenza di una cinta urbana non costituisce una cesura fra un ‘interno’ e un ‘esterno’, ma la struttura viaria dell’*asty* e quella della campagna sono fra loro coerenti (come è ovvio, del resto: «on ne peut donc séparer l’évolution des centres urbains du processus global d’organisation territoriale»)<sup>362</sup>: la Atene ‘a forma di ruota’ (Hdt. 7, 140) estende la sua irregolare raggiera di strade su tutta la piana circostante<sup>363</sup>. Analogamente, fuori della Grecia, nella urbanistica programmata delle colonie greche, l’organizzazione spaziale del territorio extraurbano tende ad essere coerente con la struttura territorio urbano posto all’interno delle mura (ovviamente, per quanto era reso possibile dai condizionamenti topografici naturali)<sup>364</sup>. *En passant*, si osservi che non

---

<sup>359</sup> *Atlantide. Breve storia di un mito*, p. 15.

<sup>360</sup> La differenza è colta da BRISSON, *De la philosophie politique à l'épopée*, p. 430, e ancora sottolineata da PRADEAU, *Le Monde de la Politique* p. 95, ma nell’ambito di una interpretazione ‘simbolica’ della griglia matematico-geometrica di Atlantide che non ci appare affatto condivisibile: vd. cap. V, § 1..

<sup>361</sup> Cfr. ad es. B. BRAVO, *Una società legata alla terra*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, I, Torino 1996, pp. 546-552.

<sup>362</sup> Cfr. François DE POLIGNAC, *Analyse de l'espace et urbanisations en Grèce archaïque: quelques pistes de recherche récentes*, «Rév. Ét. Ant.» 108, 2006, pp. 203-223: pp. 206-212; p. 219 da cui la citazione.

<sup>363</sup> Vd. la figura n. 26 in E. GRECO – M. OSANNA, *Atene*, in E. Greco (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999, p. 168.

<sup>364</sup> Nelle colonie greche sul Mar Nero nord-occidentale «esisteva uno stretto legame tra l’organizzazione spaziale della città e la *chora* delle singole colonie» (così A. WASOWICZ, *Le città del Mar Nero*, in E. Greco (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999, pp. 205-220): in alcuni casi la città è il fulcro da cui si diparte verso la *chora* una raggiera di strade (Olbia, *ibid.* p. 209; Nymphaion: *ibid.* p. 217); dove vi è invece una griglia ortogonale, come a Chersoneso Taurica, l’impianto dell’*asty* ha il medesimo orientamento di quello della *chora* (si confrontino le due mappe nel contributo di Wasowicz, *art. cit.*, pp. 211 e 213). Sempre dal ricco volume curato da Greco, si vedano le due piante del territorio di Poseidonia fra VI e IV sec.

diversamente avviene nel mondo romano: nelle colonie il cardo e il decumano *maximi* che individuano gli assi di riferimento della griglia urbana costituiscono anche gli assi di riferimento di tutto il territorio agricolo circostante sottoposto a centuriazione o comunque si inseriscono regolarmente all'interno della più vasta griglia ortogonale.

A tali principio si conformano anche le rappresentazioni ideali del territorio cittadino. Nella città ideale abbozzata negli *Uccelli* Aristofane sembra voler superare, utopicamente, ogni distinzione fra *asty* e *chora*<sup>365</sup>: tutta la *polis* deve essere «unica» (v. 550: *μία*; cfr. 183 s.), e quindi l'intera sfera celeste deve essere circondata da un unico muro di mattoni cotti «come Babilonia» (vv. 551 s.), quasi ad inglobare nello spazio urbano l'intera area posseduta dagli Uccelli; in tal modo, le linee che si dipartono dall'agorà centrale come raggi di sole si estendono fino ai confini della giurisdizione di Nefelococcugia, costituendo dunque gli assi viari dell'intero territorio della *polis*. Lo stesso Platone, quando costruisce la Città ideale delle *Leggi* (ideale non per l'abbondanza materiale come la falsamente prospera Atlantide, ma per la forma costituzionale: vd. 704a-705c), opera in modo che *asty* e *chora* condividano il medesimo ordinamento spaziale a raggiera (745b-e), per cui - come osservava Vernant - «l'espace de la cité est organisé de telle sorte que disparaît toute distinction entre urbains et ruraux»<sup>366</sup>. Non esiste insomma differenza, nella realtà e nell'immaginario urbani de Greci, fra la trama in cui si inserisce la *chora* e quella in cui si colloca la *asty*.

Viceversa, nella descrizione di Atlantide, Platone tiene a tal punto distinte le due aree che - come ben illustra il disegno qui riprodotto e tratto dal volume del Friedländer (fig. 1) - l'*asty* circolare e la piana ortogonale sono fisicamente distinte e giustapposte: come è stato osservato, l'aspetto geografico dell'isola-continente è segnato da una forte opposizione fra *asty* e *chora*, che designano due diverse realtà topografiche<sup>367</sup>. Perché? Si potrà ricordare, in primo luogo, che Atlantide è sotto il segno della dualità<sup>368</sup>, e che tale dualità, quindi, marca perfino la sua struttura territoriale. Si potrà d'altro canto riflettere sul fatto che, nell'immaginario greco, l'isola è in genere concepita come tendenzialmente circolare, spesso digradante

---

(Fausto Longo, *Poseidonia*, pp. 369 e 381), in cui gli assi stradali cittadini sono egualmente gli assi viari principali dell'intero territorio.

<sup>365</sup> Metone si presenta sulla scena dichiarando di voler 'prendere le misure' dell'aria e dividerla in lotti (vv. 995-6: *διελῆν τε κατὰ γῶας*): la congettura *κατὰ γῶας* è stata recentemente validamente difesa da Nan DUNBAR (in *Aristophanes, Birds*, edited by N. D., Oxford 1995, pp. 553 s., comm. *ad loc.*).

<sup>366</sup> J.-P. VERNANT, *Espace et organisation politique en Grèce ancienne*, in IDEM, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, I, Paris 1971, 207-229, p. 229.

<sup>367</sup> Vd. PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, p. 58. Su questa distinzione in Platone vd. A. FOUCHAR, *Astos, politès et épichôrios chez Platon* in «Ktema» 9, 1984, pp. 185-204; M. WORONOFF, *Ville, cité, pays dans les Lois*, «Ktema»10, 1985, pp. 67-75.

<sup>368</sup> Cfr. VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, p. 10.

attorno ad una altura centrale<sup>369</sup>: la forma circolare, per le isole concentriche del capoluogo di Atlantide, poteva apparire la più ‘naturale’. Nello stesso tempo, la continentalità che egualmente caratterizza Atlantide implica ovviamente l’esistenza di ampie estensioni pianeggianti (a un Greco sarebbe bastato pensare alla piana mesopotamica), le quali potevano essere irrigate al meglio con canali di irrigazione disposti a intervalli regolari diffusi su tutto il territorio (come quelli di cui parla Erodoto per la regione di Babilonia: 1, 193, 1-2): il reticolo di canali – come abbiamo visto sopra (§ 2) - concorre a magnificare la potenza e la prosperità dell’isola-continente. Tuttavia, nulla obbligava Platone a disporre i suoi canali su una rigida griglia quadrata: perché non disporli secondo un intreccio a raggiera, tutt’intorno all’*asty* circolare? O viceversa: perché non porre, al centro della pianura quadrettata, una *asty* essa pure quadrangolare (come è quadrangolare la Babilonia di Hdt. I, 178-181, costruita per cinte concentriche e bipartita dall’Eufrate come in parte è bipartita - vd. illustrazione - la città di Atlantide dal canale che la mette in comunicazione col mare)?

Eppure, ciò non basta a chiarire la questione: la circolarità della città di Atlantide e la quadratura della *chora* circostante non sono semplici particolari topografici cui Platone si limiti ad accennare, ma sono ribaditi ossessivamente nel corso della descrizione; i cinque cerchi concentrici e i sessantamila lotti quadrati – come abbiamo visto sopra – servono anzi a determinare lo *status* e l’organizzazione dell’intera popolazione atlantidea, dal re con la sua famiglia fino alla massa dei ‘perieci’. Ovvero: la topografia è strettamente legata alla struttura sociale e politica.

Perciò, se il racconto platonico è la storia di due forme politiche messe a confronto attraverso uno scontro militare, allora una spiegazione andrà in primo luogo cercata proprio nella natura politica del regno di Atlantide: una monarchia autocratica, che domina su una massa sterminata e indifferenziata di sudditi, resi fra loro sostanzialmente eguali proprio dal fatto di essere tutti egualmente soggetti ad un potere *centrale* e assoluto. Unica forma di articolazione sociale, unico criterio di distinzione sociale è la maggiore o minore vicinanza al *centro* del potere regale, ovvero il rapporto diretto (cioè pur sempre di subordinazione, ma più o meno mediata): fra il corpo indifferenziato degli abitanti della *chora* e la reggia si collocano unicamente (a parte la categoria dei mercanti e degli artigiani, posti ai margini dell’*asty* ma sostanzialmente estranei ad ogni forma di compartecipazione al potere) la categoria dei *doryphoroi*, distinta in tre categorie secondo la fedeltà alla casa regnante. Ebbene: l’articolazione spaziale dell’Atlantide platonica non fa altro che rendere visivamente, topograficamente, questa realtà.

---

<sup>369</sup> Sul legame fra le nozioni di circolarità e insularità nell’immaginario greco, vd. VILATTE, *L’insularité dans la pensée grecque*, pp. 22-24 ; cfr. p. 64 su Creta.

## 2. Semiotica della circolarità urbanistica

### 2. 1. Il centro del potere e le sue cerchie.

All'esigenza di rappresentare plasticamente un mondo ove il potere non è condiviso, come quello fra cittadini della *polis* greca (anche nelle sue declinazioni utopiche platoniche), ma emana da un centro gerarchicamente sovraordinato, risponde perfettamente la circolarità dell'*asty* atlantidea rispetto al quale anelli concentrici via via più distanti dal centro stesso<sup>370</sup>. Circolarità e centralità sono infatti concetti funzionalmente interconnessi: sia nel pensiero geometrico dei Greci (si pensi alla definizione euclidea del *kyklos*)<sup>371</sup> che nel loro immaginario (come nella descrizione dello scudo d'Achille)<sup>372</sup>.

Ad Atlantide il potere non è condiviso, non certo fra la massa degli abitanti, ma neppure entro un'aristocrazia ristretta entro cui il re sia solo un *primus inter pares* o addirittura non goda neppure di un potere propriamente *mon*-archico; al contrario il comando supremo si colloca nelle mani di un unico individuo, sciolto da ogni obbligo verso gli altri membri della comunità. Perciò, in Atlantide, il potere è racchiuso – potremmo dire – in un punto solo, che diviene centro unico attorno al quale ruota la comunità. Ed ogni possibilità di articolazione viene a crearsi, geometricamente, a seconda della maggiore o minore distanza dal punto centrale (si veda la definizione che Platone dà del *kyklos* nella *Lettera VII*)<sup>373</sup>: le

---

<sup>370</sup> Un cenno al rapporto fra centralizzazione urbanistica in Atlantide e «die Exklusivität der herrschenden Despotie» in HERTER, *Die Rundform*, p. 13.

<sup>371</sup> Vd. Eucl. *Elem.* I, *def.* 15, 16: «XV. Cerchio è una figura piana delimitata da una linea unica [la quale è detta circonferenza] e tale che tutte le linee rette che cadano su di essa [sulla circonferenza del cerchio], a partire da un unico punto fra quelli che giacciono all'interno della figura, sono eguali tra loro. XVI. Il punto si chiama centro del cerchio»: cfr. Polacco, *Kyklos*, cit., cap. I.; vd. pure la definizione platonica riportata nella nota successiva alla seguente.

<sup>372</sup> Il testo omerico, rivolto a descrivere le immagini che si collocano sulla superficie del cerchio, non menziona esplicitamente la presenza del centro geometrico della figura, in quanto la sua presenza è ovvia e implicita per il fruitore del testo e non necessaria alla comprensione del testo. Eppure, è evidente che la figurazione è descritta e costruita a partire da un 'punto' centrale, costituito dal disco del firmamento, che è quello più interno (come si ricava dal fatto che, al contrario, la fascia dell'Oceano che circonda il mondo, ultima ad essere descritta, è esplicitamente definita ἄντυγα...πυμάτην, «l'ultimo giro» (vv. 606-7); all'interno dello stesso disco centrale del firmamento, si può anzi individuare un vero e proprio centro, rappresentato dalla costellazione dell'Orsa, in quanto – recita il testo con significativa precisazione - «ella gira su sé stessa e si volge a Orione, e sola non ha parte nei lavacri d'Oceano» (vv. 488-9). In altri termini, l'Orsa è il punto centrale attorno al quale occorre immaginare il lento ruotare di tutte le fasce concentriche dello scudo d'Achille.

<sup>373</sup> Nella *Lettera VII*, Platone dà questa definizione del *kyklos*: «tutto ciò che ha distanza uguale dal perimetro al centro» (*epist.* 7, 342b).

guardie del corpo assolutamente più fedeli, poi quelle più fedeli rispetto alla massa, poi ancora più all'esterno, la massa delle guardie comuni.

Prima di procedere, è opportuno notare che a tale tripartizione non corrisponde però una effettiva gerarchia di poteri: i tre diversi 'livelli' delle guardie del corpo non costituiscono articolazioni intermedie del potere, che resta unico e indiviso nelle mani del re; anche le guardie del corpo sono sudditi, la cui posizione (topograficamente e socialmente) privilegiata dipende esclusivamente dalla fedeltà alla persona del re (e dunque dal maggiore sottomissione alla sua volontà). Non esiste, ad Atlantide, una piramide gerarchica, perché non esiste altro potere se non quello del re: il che – come vedremo – va tenuto presente quando passeremo a leggere semioticamente la topografia della *chora*.

L'ultima fascia dell'*asty* è abitata, infine, dal resto della popolazione urbana (Platone parla di «numerose e fitte abitazioni»), la cui posizione è quanto mai significativa: essi si trovano all'interno della grande cinta muraria esterna, ma fuori dell'anello di mare più esterno, e quindi già collocati sul medesimo suolo della *chora* senza confini che si apre oltre le mura; pur legati al mondo dell'*asty*, essi già condividono con la massa contadina fuori delle mura la sostanziale estraneità rispetto al centro del potere; sempre in questa area operano i mercanti che affollano il canale e il porto più grande e più esterno (*Criti.* 117e). Oltre ai mercanti, è ragionevole pensare che in questa fascia Platone collochi le attività di bottegai, rivenditori, artigiani e manovali (pare difficile pensare che la massa di popolazione del cerchio esterno sia costituita di contadini, la cui ovvia residenza è nella *chora* circostante): artigiani e mercanti, nella pratica e nell'immaginario greco classico, sono infatti necessariamente legati alle realtà urbane presso le quali operano<sup>374</sup>; per di più, artigiani e mercanti sono considerati gruppi sociali in genere favoriti dalle tirannidi, in quanto i loro servizi sono funzionali alle esigenze (di lusso, *in primis*) del tiranno (lo dice a chiare lettere Aristotele, nella *Politica* 1314b4). Del resto, anche nella Città delle *Leggi* gli artigiani al servizio dell'*asty* (distinti dagli altri destinati a provvedere alle necessità dei lavori agricoli) si trovano immediatamente a ridosso del centro urbano, fuori di esso, disposti in cerchio (ἐν κύκλῳ καταμεμηθέντας; *Leg.* 848e5-6)<sup>375</sup>.

La logica e – vorremo dire – la 'verità' profonda della costruzione platonica si apprezzerà meglio considerando che, in effetti, per fasce concentriche era strutturata anche la Pechino imperiale, sede di un potere

<sup>374</sup> Vd. ad es. Aristoph. *Acarn.* 32-36, Eur. *Or.* 917-920 e Arist. *Pol.* 1256a40-b2; cfr., di chi scrive, *Prima di Iscomaco, Pericle: la terra da bene di sussistenza e di prestigio a fonte di reddito*, «Mediterraneo Antico» 8, 1, 2005, pp. 63-118.

<sup>375</sup> Sulla posizione degli artigiani nella Città delle *Leggi* vd. VIDAL-NAQUET, *Studio di un'ambiguità: gli artigiani nella città platonica*, pp. 251 s.

assoluto come quello attribuito nella finzione filosofica ai re di Atlantide: Platone opera secondo una forma di pensiero che è, per certi versi, universale, giacché implicita nella logica delle cose. La Pechino monumentale di età Ming e poi Manciù venne a costituirsi come una serie di città fra loro concentriche, con al centro appunto la Città Proibita, sede dell'imperatore: dopo che nel 1403 Yong-le (III imperatore Ming) fece dell'attuale Pechino la capitale dinastica, egli fece costruire dapprima la Città Proibita (il Palazzo Imperiale, 1407-1420), che cinse di alte mura; poi, intorno a questa, la Città Imperiale, dove risiedeva la corte, e oltre le mura della seconda città una terza città per la restante popolazione. In epoca Qing (1644 -1911) i Cinesi vennero scacciati dalla città (allora esterna) per motivi di sicurezza; al loro posto vi si stabilirono i Manciù invasori, che la chiamarono Città Tartara (o Città Interna), isolandola, con una terza cinta di mura, dalla Città Esterna.

Il rapporto strutturale che sussiste, nell'ambito dei modelli urbani, fra la nozione di circolarità e l'individuazione di un centro risulta confermato dal fatto che anche nella Città delle *Leggi* la forma circolare del centro urbano determina la definizione di un'area centrale costituita dal «luogo sacro a Estia, a Zeus e ad Atena» (745b). Ed ancora, si potrebbe citare il modo con cui il greco Plutarco descrive la fondazione di una Roma 'circolare' ad opera di Romolo: «attorno a quello che ora è detto Comizio fu scavata una fossa circolare», il *Mundus*, fulcro simbolico della nuova comunità; «poi disegnarono i confini della città tutt'attorno [a quest'area centrale], come un cerchio attorno al centro» (Plut. *Rom.* 11, 2)<sup>376</sup>.

## 2.2. Quale circolarità? Ovvero: che cosa o chi sta al centro?

Tuttavia, proprio l'esempio della Città delle *Leggi* (e in parte quello della plutarchea Roma 'circolare') induce l'esigenza di una distinzione fra due diverse tipologie di articolazioni circolari degli spazi.

Vi è una circolarità che è espressione di unità comunitaria e di una tensione verso l'eguaglianza, una circolarità che potremmo definire 'convergente'; in tal caso – si potrebbe dire - esiste prima la circonferenza e poi il centro, in cui il centro non è occupato da alcuno ma – tenuto sgombro da edifici o comunque sede di edifici comuni come santuari - è il luogo di incontro comune verso il quale convergono in modo paritetico i membri della comunità, partendo tutti dalla periferia (concezione che si manifesta nelle espressioni ἐς μέσον/ἐν μέσῳ τιθέναι τὴν ἀρχήν)<sup>377</sup>: alle origini

<sup>376</sup> Per la nozione di città circolare, forse presente anche in Strab. 5, 3, 7 oltre che in Plut. *Rom.* 10-11, vd. D. MUSTI, *Varrone nell'insieme delle tradizioni su Roma Quadrata*, «Studi Urbinati», 49, 1975, 297-318: pp. 306-8 nota 7. Priva di fondamento l'ipotesi avanzata a suo tempo da A. Blumenthal (in «Klio», 35, 1942, p. 181 n. 3) secondo cui il passo plutarco sarebbe una reminiscenza del *Crizia*.

<sup>377</sup> Vd. Hdt. 3, 142; 4, 161; 7, 164. Sulla rappresentazione, presente nell'immaginario arcaico-classico, dello spazio della *polis* greca come un cerchio centrato sullo spazio libero e comune dell'*agora*, la cui esistenza è appunto «la marque de l'avènement des institutions politiques de la cité», vd. vari interventi di Jean-Pierre VERNANT: *Géométrie et astronomie sphérique dans la*



della esperienza politica greca, ne sono esempio l'assemblea rappresentata all'inizio del II libro dell'*Odissea*, in cui chi si alza a parlare si pone al centro dello spiazzo libero in mezzo alla folla, per poi cedere il posto al successivo oratore (*Od.* 2, 38), o ancora la scena giudiziaria rappresentata sullo scudo di Achille (*Il.* 18, 497 sgg.), ove i giudici, gli anziani, siedono «in sacro cerchio», mentre il centro è occupato dai due talenti d'oro che spettano «a chi di loro dicesse più retta giustizia».

Tale circolarità è alla base della 'forma della città' come entità circolare (sede di una comunità coesa e tendenzialmente paritetica) che costituisce l'impulso primario del modo di 'sentire' la città da parte dei Greci<sup>378</sup>: è la circolarità dell'Atene *trochoeidés* nell'oracolo delfico riportato in Erodoto (7, 140, 1-2), oppure quella della città utopica tratteggiata da Metone negli *Uccelli* di Aristofane (al cui centro sta l'*agorà*, luogo libero di incontro per la comunità intera)<sup>379</sup>; è la circolarità presupposta dalla *polis eusynoptos* auspicata da Aristotele (*pol.* 1326b); è in parte la circolarità della Città delle *Leggi* platoniche (dove, come si è accennato prima, la posizione centrale è occupata non da un essere umano, ma dall'area sacra; perciò, in Atlantide, il *basileus* occupa un'area che, per Platone ma in generale per un greco, dovrebbe essere riservata solo agli dei o alla comunità nel suo complesso; vd. comunque quanto osservato subito appresso). Ed ancora va interpretata in tal senso la circolarità della Roma di Plut. *Rom.* 11, 2, ove l'area centrale, definita dalla fossa circolare del *Mundus*, coincide non a caso col Comizio, che è appunto (etimologicamente!) lo spazio libero centrale verso cui tutti convergono.

Analogamente, in età postclassica, è la circolarità della Tavola Rotonda, la quale è espressione di eguaglianza perché tutti i suoi partecipanti si collocano lungo la circonferenza, e appunto nessuno occupa la posizione centrale

---

*première cosmologie grecque*, in Id., *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, I, Paris 1971, pp. 171-184 (pp. 179 ss.; citaz. da p. 179); *Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre*, «Eirene», 7, 1968, pp. 5-23, poi in *Mythe et pensée chez les Grecs* cit., I, pp. 185-206 (pp. 185-187 sulle espressioni ἔδ μέσον/ἐν μέσῳ); *Espace et organisation politique en Grèce ancienne*, *ibidem*, pp. 207-229 (pp. 216-217 sulle espressioni ἔδ μέσον/ἐν μέσῳ). Si noti che la centralità dell'*agorà* e dei santuari ad essa collegati può essere ottenuta anche in un impianto ortogonale, come avviene a Paestum (vd. LO SARDO, *Verso il canone della polis*, p. 87).

<sup>378</sup> Cfr. MUSTI, *Lo scudo di Achille*, pp. 14 ss.

<sup>379</sup> Si vedano peraltro le interessanti considerazioni di R. E. WYCHERLEY, *Aristophanes, Birds*, 995-1009, «Class. Quarterly», 31, 1937, pp. 22-31, p. 29, sul fatto che la forma dei centri urbani non pianificati, nella Grecia arcaica e classica, doveva tendere per naturale evoluzione ad essere «roughly circular» (cfr. pure HERTER, *Die Rundform*, pp. 4-5); mentre l'*agorà* «was the centre, for practical purposes, even when political power was centred in the Acropolis», per cui sull'*agorà* dovevano convergere le strade principali (sia pure con un percorso irregolare). Tale schema – *agorà* al centro, strade convergenti su di essa – è ravvisabile nella stessa Atene, e nella struttura di città come Sparta (vd. Paus. 3, 11, 9; 12, 1 e 10; 14, 1) e Corinto (Paus. 2, 2, 6, 3, 2 e 6; 4, 6). Per quanto detto sopra nel testo, non appare condivisibile considerare equivalenti lo schema di Aristoph. *aves* 995 ss. e quello dell'Atlantide platonica, come fa invece Wycherley, *art. cit.*, p. 30.

(simbologia prossemica<sup>380</sup> ancor viva nell'espressione 'tavola rotonda' usata per indicare una riunione di esperti i cui interventi sono su un piano di assoluta parità).

Viceversa, esiste una circolarità in cui la circonferenza (o le circonferenze) vengono individuate in relazione alla pre-esistenza di un punto centrale; perciò il centro non è l'area di incontro comune, in posizione equidistante rispetto ai membri della comunità, verso la quale tutti possono convergere, ma è occupato da un singolo (individuo o gruppo), a partire dalla cui posizione si individuano fasce concentriche sempre più lontane (il che si traduce in un movimento che procede appunto dal centro verso la periferia, così come avviene nella descrizione platonica in *Criti.* 115c ss.): è la circolarità appunto dell'Atlantide (in cui il centro pre-esiste materialmente rispetto alle circonferenze concentriche); è la circolarità della Ecbatana descritta in Erodoto I 98 (in cui – si noti – Deioce in primo luogo individua la sede della propria reggia, poi attorno ad essa fa costruire le sette cinte di mura concentriche: la sede regale pre-esiste alle fasce concentriche che la circondano)<sup>381</sup>.

Anche in tal caso non mancano i paralleli postclassici (talvolta ereditati direttamente da modelli platonici): si pensi alla circolarità dei sette gironi del monte-isola del Purgatorio dantesco (in cui la posizione eminente e centrale è occupata dall'Eden), a quella della Città del Sole di Tommaso Campanella (posta sulle pendici di un monte, il suo centro è occupato da un Tempio circolare, circondato da sette recinti murari) e ancora a quella di molti altri progetti utopici fra XVIII e XIX secolo<sup>382</sup>. E' questa, in genere, la circolarità propria di concezioni in cui la comunità urbana è subordinata ad un potere centrale (di carattere politico o religioso)<sup>383</sup>.

---

<sup>380</sup> La prossemica è la parte della semiologia che studia il significato che, nella comunicazione umana, può essere attribuito alle posizioni del corpo, ai rapporti spaziali, ecc.

<sup>381</sup> Che la dimora costruita per Deioce «nel luogo del paese che egli indicò» coincida con la reggia attorno alla quale viene costruita Ebatana è un dato ricavabile implicitamente dal confronto fra Hdt. I 98, 2 e I 99, 1. Sul carattere paradigmatico della figura di Deioce in Erodoto vd. Luigi BELLONI, *Deioce o 'della regalità'*, «Prometheus», 32, 3, 2006, pp. 205-216, in particolare p. 211: Deioce realizza «una geografia politica ove tutto è ripartito, razionalizzato in rapporto all'unica autorità sovrana, concepita quale baricentro dello Stato»; vd. anche p. 215, su Aesch. *Pers.* 858 sgg., in cui il governo potere di Dario è presentato come strutturato per fasce concentriche, a partire dall'*hestia*, il 'focolare' della stirpe.

<sup>382</sup> Sugli schemi radiali e/o concentrici di città ideali nel pensiero utopico e nella pratica urbanistica europei fra xvii e xix secolo vd. M. FAGIOLO, *Dall'illuminismo al socialismo utopico: la città del sole e dell'armonia*, in Aa. Vv., *La città dell'utopia. Dalla città ideale alla città del Terzo Millennio*, Milano 1999, pp. 119-148, con interessanti osservazioni circa il fatto che questi schemi urbanistici mirano ad evidenziare la centralità del potere (vd. pp. 120-121, 125).

<sup>383</sup> Sulle strutture circolari come «paradigme politique» in Platone, cfr. Boulogne, *art. cit.*, 38-41. Come osservava WYCHERLEY, *art. cit.*, p. 30, quando nel mondo greco tali schemi urbanistici trovarono realizzazione concreta, «they have in many cases been the result of the will and fancy of a despot».

In ogni caso, i due modelli possono ben coesistere, come avviene – non a caso - nella Città delle *Leggi* di Platone. In essa vi è sì un'area centrale culturale e comunitaria in posizione preminente, in cui, ,ma prevale una organizzazione radiale in dodici settori i quali sono tutti in diretto contatto col cerchio centrale (745b-c). Perciò il territorio cittadino si presenta come un cerchio che non è differenziato in fasce concentriche perché non esiste gerarchia fra i 5040 cittadini fra loro eguali e le loro residenze urbane: l'articolazione radiale divide sì la popolazione in partizioni civiche, tutte egualmente vicine al centro (ogni gerarchia è evitata ricorrendo perfino invertendo di anno in anno l'ordine con cui le dodici suddivisioni verranno perlustrate dagli agronomi: vd. *Leg.* 760d-e). Eppure, nello stesso tempo, ma solo per gli artigiani, è introdotta una parziale gerarchizzazione del territorio statale per fasce concentriche, in quanto un sobborgo circolare esterno alla città viene destinato ad ospitare gli artigiani cittadini (la cui posizione politicamente subordinata trova quindi evidente espressione spaziale)<sup>384</sup>, e ancora più esterna una corona circolare di villaggi nella *chora* (dodici, uno per ognuno dei settori radiali del territorio), a metà strada fra il centro urbano e i confini, sarà la dimora obbligata degli artigiani della campagna. Per di più, il centro cittadino non è una normale *agorà* posta al medesimo livello altimetrico del resto dell'abitato, ma viene nettamente distinto dal resto dell'area urbana in quanto è posto in posizione eminente come una acropoli (745b+778c)<sup>385</sup> ed è costituito dall'area sacra (*hieron*) riservata agli dei, che sono dunque in posizione gerarchicamente superiore rispetto al resto della comunità (il che non fa altro che tradurre in termini spaziali quanto Platone afferma in 715b-716b: che la sovranità della legge, principio basilare nella Città dei Magneti, ha un fondamento religioso)<sup>386</sup>.

### 2.3. Circolarità e *somatophylakes*.

Chiaramente, il fatto che siano le guardie del corpo del re, residente al centro, ad occupare le prime tre fasce concentriche, concorre a dipingere il potere della dinastia atlantidea come un potere monocratico (sebbene la negatività del

<sup>384</sup> Cfr. VERNANT, *Espace et organisation politique en Grèce ancienne*, p. 227: in *Leges* 745b-c Platone «représente l'organisation de la cité sous la forme d'un schéma spatial».

<sup>385</sup> Che la posizione elevata dell'*agorà* nelle *Leggi* sia contraria alla prassi greca è ricordato da HERTER, *Die Rundform*, p. 12.

<sup>386</sup> Cfr. VERNANT, *Espace et organisation politique en Grèce ancienne*, p. 228: lo spazio delle *Leggi* è circolare come quello con cui Clistene organizza la ripartizione territoriale di Atene, però al centro non vi è l'*agorà* (umana) ma l'acropoli coi templi degli dei. Tuttavia, mentre in *Leg.* 745b-c, Platone si limita a porre al centro della città l'area sacra (*hierón*) di Estia, Zeus e Atena, in 778c egli afferma che bisogna costruire i templi degli dei «tutt'attorno alla *agorà*», il che fa di questa *agorà* il centro della città intera (come in Aristoph. *aves* 1005 ss.: cfr. WYCHERLEY, *art. cit.*, p. 30); ma si tratta pur sempre di uno spazio sacro, in cui sembra prevalere la dimensione sacra su quella politica e comunitaria (vd. 778d: presso l'*agorà* vi saranno i tribunali, perché è qui che stanno le dimore degli dei).

potere autocratico dei sovrani atlantidei si manifesti solo in una seconda fase, Platone fa intendere chiaramente che è solo una questione di tempo)<sup>387</sup>: giacché la presenza di guardie del corpo costituisce, nel pensiero greco, un tipico attributo del detentore di un potere monarchico. In particolare, l'uso di guardie del corpo distinte dal resto della popolazione è proprio di un tiranno<sup>388</sup>; infatti, è proprio in ragione del suo potere non temperato dalle leggi e/o dalle consuetudini, che il *tyrannos* deve temere l'ostilità dei propri sudditi; così tanto più *tyrannos* appare implicitamente il re di Atlantide, se triplice è la difesa costituita dalle guardie del corpo, che vivono del tutto separate dal resto della popolazione<sup>389</sup>.

La tripartizione delle guardie del corpo di Atlantide in tre livelli di fedeltà non fa altro che tradurre in forma visiva e topografica il principio generale enucleato da Platone nella trattazione della tirannide presente nel libro VIII della *Repubblica*: quanto più il tiranno col suo comportamento si attira l'odio dei cittadini, «avrà bisogno di guardie del corpo tanto più numerose e più fidate», che «si faranno avanti da soli al volo, purché li paghi» (*resp.* 567d). Più della preparazione o dell'efficienza militare, più della disciplina, nella trattazione della tirannide compiuta da Platone nella *Repubblica* è la *pistotes* la qualità fondamentale di cui deve disporre un *doryphóros* e il vero criterio che determina il valore di un *doryphóros* (*in resp.* 567d-e Platone parla di *doryphóroi pistoteroi* e *pistotatoì*): così è pure in Atlantide (*in Criti.* 117d ci sono i *pistoteroi* e *diaferontes panteon pros pistin*). Ovviamente, nella visione di Platone, tanto maggiore è la *pistotes* richiesta ai *doryphóroi*, tanto più ciò lascia intravedere un regime isolato dalla massa dei sudditi e potenzialmente instabile. Il che appunto, nel caso di Atlantide, viene tradotto in termini spaziali-topografici con la triplice cinta di mare e di guardie del corpo che divide il re dal resto della popolazione.

In ogni caso, i due aspetti qui esaminati – la presenza di guardie del corpo e la strutturazione circolare dello spazio intorno al sovrano atlantideo – sono implicitamente collegati, giacché è appunto in cerchio che si dispongono in genere le guardie del corpo intorno alla persona da loro difesa (per il motivo banale che la circonferenza è la figura che assicura la più uniforme distanza del punto centrale rispetto all'esterno).

---

<sup>387</sup> Vd. *Crit.* 120e-121b.

<sup>388</sup> Osserva Aristotele che nei regni di alcune popolazioni barbariche, resi stabili dall'ereditarietà e dal rispetto dei *nomoi*, «anche la guardia del corpo è qual s'addice a un regno e non a una tirannide: in effetti i re li difendono cittadini in armi, i tiranni truppe straniere: i re governano secondo la legge e su sudditi ben disposti, i tiranni su sudditi maldisposti, sicché quelli reclutano la loro guardia dai cittadini, questi la tengono contro i cittadini» (*pol.* 1285a25 ss.; trad. R. Laurenti).

<sup>389</sup> Sul legame fra potere monarchico e presenza di guardie del corpo vd. ad es. Hdt. I 59, 5 (su Pisistrato) e Plat. *resp.* 566b. Particolarmente chiaro, nel suo sviluppo logico, Arist. *Pol.* 1313a16ss.: l'illimitatezza del potere del monarca lo conduce spesso a non saper moderare il proprio potere; ne deriva inevitabilmente l'odio dei cittadini, il che porta naturalmente alla necessità, per il detentore del potere, di difendersi per mezzo di guardie del corpo.

Così, quando Senofonte, nella *Ciropedia*, narra il primo episodio in cui si rivela la natura monarchica e gerarchizzata del potere assunto da Ciro, mostra visivamente il costituirsi, attorno alla figura del protagonista, di un *kyklos* – non a caso costituito da lancieri – il quale viene così a distinguere fisicamente uno spazio interno, vicino alla fonte del potere, ed uno invece esterno: appena ottenuto il potere, per creare un diaframma fra sé e la folla immensa di postulanti, Ciro fa «disporre intorno a sé un largo cerchio di lancieri persiani [τῶν ξυστοφόρων Περσῶν κύκλον] con l'ordine di non lasciar passare nessuno all'infuori dei suoi amici e dei capi dei Persiani e degli alleati»; da allora in poi decide di ricevere non tutti indistintamente, ma solo coloro che gli sono presentati alla cerchia degli amici, creando dunque, così, una gerarchizzazione della popolazione persiana in due fasce, l'una a lui più vicina e numericamente ridotta, l'altra più esterna e numericamente più ampia, distinte da un *kyklos* di guardie del corpo (Xen. *Cyr.* VII 5, 41; ma in generale tutto l'episodio narrato in VII 5, 37-47 mostra lo strutturarsi del potere mon-archico per fasce concentriche)<sup>390</sup>.

L'età ellenistica, in cui si manifesta una concezione del potere regale che ha molto poco del tradizionale *basileus* greco arcaico e classico, e che invece potrebbe meglio essere accostata alla figura dei re di Atlantide, ricorre non a caso a strutturazioni concentriche per dare rappresentazione al rapporto fra il sovrano e il suo esercito. Così avviene nel grandioso banchetto offerto dal governatore della Perside, Peuceste, dopo il suo vittorioso arrivo a Persepoli, nel 317 a.C. (Diod. Sic. 19, 22, 1), in una di quelle cerimonie di chiaro valore simbolico così gradite alla propaganda politica nell'età dei Diadochi: l'intero esercito è sistemato in quattro cerchi concentrici, distinti in ordine crescente di rango via via che si procede dall'esterno verso l'interno; al centro (ἐν μέσῳ) stanno gli altari degli dei ma anche quelli di Filippo e Alessandro, divinizzati (si realizza la medesima coabitazione fra regalità e divinità presente sull'acropoli di Atlantide). Ed ancora, si potrebbe citare il modo con cui un testo di una cinquantina d'anni posteriore a Platone presenta, in termini spaziali, il rapporto fra Demetrio Poliorcete e la cerchia (come altrimenti definirla?) dei suoi *philoï*: οἱ φίλοι πάντες κύκλῳ, ἐν μέσοισι δὲ αὐτός, «gli amici tutti in cerchio, e lui al centro» (si tratta dell'itifallo per Demetrio trasmessoci da Duride di Samo, *FGrHist* 76 F 13, ll. 34s., *apud* Athen. 6, 253d: anche qui, peraltro, la figura del sovrano è divinizzata, come se l'occupazione della posizione centrale e uno *status* semidivino fossero interconnessi, visto che è, nella concezione classica, sono invece gli dei a stare al centro).

---

<sup>390</sup> Non hanno invece particolare valore l'espressione τυραννικός κύκλος in Soph. *Aiāx* 749, perché ὁ τυραννικός κύκλος è la riunione dei capi greci impegnati contro Troia (quindi *kyklos* ha semplicemente il valore di 'assemblea': cfr. *LSJ* s.v. II. 3.b).

Al centro sta dunque il monarca; segue la ‘cerchia’ dei suoi *philoï*, delle sue guardie del corpo, dei suoi generali e soldati (figure non sempre necessariamente distinte fra loro, se non per intimità col potere e fedeltà); viene infine il resto della popolazione, priva di diretti rapporti col sovrano, sulla fascia ancora più esterna (nella quale, a questo punto, non hanno più senso distinzioni di rango).

Platone, nel disegnare la città di Atlantide, non fa altro che tradurre tutto ciò in termini urbanistici: ma – si noti – non è il solo. Così, nel già citato passo di Erodoto sulla costruzione di Ecbatana in seguito all’assunzione della *basileia* da parte di Deioce (1, 98, 2 ss.), l’individuazione del luogo destinato ad essere sede del re (cioè centro del potere) è immediatamente seguita dalla istituzione di *doryphoroi* per la sua difesa (1, 98, 2), e, poco dopo, dalla separazione netta della figura del sovrano dal resto della popolazione (nessuno può presentarsi al re, ma ogni cosa va trattata per mezzo di messaggeri)<sup>391</sup>; le guardie del corpo risiedono all’interno delle sette cinte murarie, mentre il resto della popolazione è obbligato a risiedere fuori delle mura (1, 99, 1)<sup>392</sup>.

Particolarmente illuminante è poi il parallelo con un passo del *De mundo* aristotelico o pseudoaristotelico. Trattando il rapporto fra Dio e il cosmo, dopo aver affermato che Dio «ha avuto il primo e il più alto posto» (397b25), l’autore del *Perì kósmou* rappresenta il mondo come strutturato per fasce concentriche, sempre più imperfette via via che ci si allontana dalla divinità, concepita come punto centrale di riferimento: «della potenza di Dio beneficia in sommo grado il corpo che è più vicino a lui, poi il corpo che viene dopo quello, e così di seguito fino ai luoghi in cui noi ci troviamo» (397b27-30)<sup>393</sup>. Per chiarire tutto ciò, viene introdotto un elaborato paragone con il cerimoniale di corte e il palazzo del Gran Re, attraverso una descrizione che presenta una struttura per fasce concentriche del tutto analoga a quella utilizzata da Platone per la metropoli atlantidea:

«l’apparato esteriore di Cambise, di Serse e Dario era stato splendidamente organizzato [διεκεκόσμητο] in rapporto alla elevatezza del decoro e della dignità. Il re in persona, come si dice, risiedeva a Susa o a Ecbatane, a tutti invisibile, occupando un meraviglioso palazzo reale con un recinto [βασίλειον οἶκον καὶ περίβολον], tutto scintillante di oro, di ambra e di avorio. Numerosi vestiboli [πυλῶνες] contigui e portici [πρόθυρα] distanziati

---

<sup>391</sup> Sull’isolamento del monarca come tratto tipico della regalità orientale presente nel ritratto erodoteo di Deioce vd. BELLONI, *Deioce*, pp. 210 e 212, con rimando a L. MARRUCCI, *Sovranità e leggenda. Studio di una funzione antropologica in Erodoto*, Pisa 2005, p. 67 nn. 95 e 96.

<sup>392</sup> Anche se Erodoto non indica espressamente ove abbiano sede gli alloggiamenti dei *doryphoroi*, è evidente che le guardie del corpo devono essere collocate all’interno delle mura la cui difesa è loro affidata; in 1 99, 1 l’espressione τὸν δὲ ἄλλον δῆμον indica il ‘resto della popolazione’ rispetto non solo alla persona del re di cui si fa menzione nella medesima frase, ma anche alle guardie del corpo menzionate da Erodoto alcune righe prima.

<sup>393</sup> Cfr. 398b20-23.

fra loro da uno spazio di numerosi stadi erano fortificati da porte di bronzo e da grandi mura. Oltre a questo, gli uomini più importanti e più illustri erano disposti in ordine gerarchico [ἄνδρες οἱ πρῶτοι καὶ δοκιμώτατοι διεκεχόσμητο], gli uni accanto alla persona del re con funzioni di guardie del corpo e di ministri [οἱ μὲν ἀμφ' αὐτὸν τὸν βασιλέα δορυφόροι τε καὶ θεράποντες], gli altri con funzioni di guardie di ciascun recinto [οἱ δὲ ἐκάστου περιβόλου φύλακες], detti custodi delle porte e uditori, in modo che il re stesso, chiamato sovrano e Dio [δεσπότης καὶ θεός], potesse vedere ogni cosa e ogni cosa udire. [...]. L'intero impero dell'Asia, poi, che confina con l'Ellesponto ad Occidente, con l'Indo a Oriente, era ripartito, secondo le razze, fra governanti satrapi e re, tutti sottomessi al Gran Re, e poi v'erano custodi, messi, sorveglianti dei segnali luminosi» (398a11-31; traduz. G. Reale).

Le analogie sono evidenti: al centro delle due capitali, la persona del re, «a tutti invisibile» e quindi irraggiungibile, risiede in un palazzo reale circondato da un recinto più interno e poi da vere e proprie mura concentriche; la centralità della reggia è evidenziata dal profluvio di oro, avorio e ambra (in Atlantide troviamo oro e avorio, e l'esotico oricalco in luogo dell'esotica ambra); in ogni sezione, distinti per rango, prima i *doryphóroi* a stretto contatto con la persona del re, poi a seguire i *phýlakes* di ciascun recinto; infine, la divinizzazione della persona del sovrano (propria del mondo persiano, essa non è esplicitata nella descrizione di Atlantide, ma è comunque preparata dalla sovrapposizione fra reggia del e santuario di Poseidone). La datazione del *De mundo* è oggetto di discussione: accanto a chi lo considera un testo pseudoaristotelico di età anche molto posteriore (fino al III-IV sec. d.C.), v'è chi ne ha rivendicato la paternità aristotelica, e dunque una collocazione cronologica al IV sec. a.C.<sup>394</sup>, non troppo posteriore a quella del *Crizia*; in tal caso la descrizione qui presente (condotta come se si parlasse di una realtà contemporanea)<sup>395</sup> potrebbe riflettere una concezione della corte persiana diffusa nel mondo greco negli stessi decenni di attività di Platone. In ogni caso, questo non vorrebbe dire che Platone, nella sua descrizione della metropoli atlantidea, si sia ispirato al mondo persiano e al Gran Re<sup>396</sup>: semplicemente, mostra come una strutturazione degli spazi per fasce concentriche possa apparire, nella cultura greca, tipica di regimi in cui il potere assoluto risieda in un unico individuo.

Si tratta in realtà di una strutturazione che ha le sue radici nelle ovvie esigenze di sicurezza di cui si deve circondare chi detiene il sommo potere e che

<sup>394</sup> L'attribuzione ad Aristotele del *Perì kósmou* – considerabile come opera essoterica - è stata difesa con validi argomenti da Giovanni Reale nella sua edizione del testo: G. REALE (a cura di), *Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro. Traduzione..., introduzione, commento e indici*, Napoli 1974; sulla datazione e le varie ipotesi degli studiosi vd. l'«Introduzione».

<sup>395</sup> Vd. le osservazioni di REALE (a cura di), *Aristotele. Trattato sul cosmo*, p. 254, nota 30. Come segnala Reale, *ibid.*, p. 255, n. 31, il paragone si ritrova poi in Philo, *Decal.* 61, 177 s., Max. Tyr., 17, 12.

<sup>396</sup> Ovviamente, al Gran Re come esempio di massimo potere si fa spesso riferimento nell'opera di Platone: vd. *Lys.* 209d, *Gorg.* 470e, 524e; *Men.* 78d, *Euthyd.* 274a; *resp.* 8, 553c; *leg.* 3, 685c.

quindi, proprio per questo motivo, può essere il bersaglio privilegiato di aggressioni da parte di chi sia estraneo alla sua ‘cerchia’: fra il mondo esterno e il re o tiranno, devono esserci tutt’attorno una o più fasce che garantiscano la necessaria separazione. Così, già nell’*Iliade* il re di Troia Priamo, che risiede sull’acropoli, ha intorno a sé le residenze dei propri congiunti (i suoi cinquanta figli sono certo i suoi primi difensori): come si ricava da *Il.* 6, 243-50, il palazzo di Priamo è concepito per ospitare tutta la famiglia, con cinquanta figli e dodici figlie (cfr. 6, 316 s., Priamo, Ettore e Paride vivono tutti vicino, «sull’acropoli»).

Allo stesso modo agisce sostanzialmente Dionisio I di Siracusa, allorché volle «dare basi più solide alla sua tirannide» (così Diod. Sic. 14, 7, 1-5, da cui i vari passi citati): «vedendo che l’Isola era la parte più sicura della città e poteva essere difesa facilmente, la isolò dal resto della città con un imponente muro e vi costruì alte torri l’una vicina all’altra»; nell’area dell’isola di Ortigia, divenuta appunto ‘acropoli’, vengono chiamati ad abitare soltanto ‘amici’ e mercenari’ («distribui anche le case al popolo, eccetto quelle sull’Isola, che donò invece agli amici e ai mercenari»).

Non è questo l’unico punto di contatto fra il *Crizia* di Platone e alcune iniziative attribuite dalla tradizione antica a Dionisio I (vd. pure *infra*, § 3.1 ss.): senza dover di nuovo chiamare in causa una precisa allusione da parte di Platone al tiranno siracusano, i contatti si spiegano col fatto che Platone non fa altro che esplicitare la logica interna dell’agire del tiranno, la medesima logica alla quale, per forza di cose, si deve attenere Dionisio e ogni suo simile. D’altra parte, è pur vero che Platone conosceva bene l’Isola-Acropoli dionisiana, per avervi dovuto soggiornare in occasione del suo secondo viaggio a Siracusa<sup>397</sup>.

#### **2.4. Insularità, fortificazioni, *somatophylakes* e tirannide.**

A proposito della notizia circa la sistemazione dell’Isola di Siracusa operata da Dionisio I, si noterà il legame strutturale fra posizione insulare della residenza del tiranno, erezione di mura attorno all’isola-reggia (mura che sono interne all’abitato!) e insediamento di una cerchia di amici e guardie: ognuno di tali aspetti rafforza la difesa del tiranno rispetto ai propri sudditi. Allo stesso modo, nella rappresentazione platonica, la triplice insularità (triplicemente fortificata) concorre

---

<sup>397</sup> Plat. *epist.* 7, 329e; da 347a si ricava che Platone ebbe dimora «nel giardino intorno alla residenza [di Dioniso]», dunque in un edificio separato rispetto al palazzo regale vero e proprio; il giardino è a sua volta recintato, come mostra l’accenno al ‘guardiano’; fuori del giardino – e quindi fuori di quella che Platone definisce ‘acropoli’ – risiedono i mercenari, come si ricava da 349c-e. La conformazione ricorda quella dell’isola centrale in Atlantide, in cui il complesso costituito da reggia e santuario si completa con ampi spazi verdi circostanti, ospitanti vari edifici sparsi (vd. *Criti.* 117a-b). Su possibili corrispondenze fra dell’Atlantide e la Siracusa di Dionisio I vd. RITTER, *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, I, p. 203; II, p. 453 n. 1 e p. 865; RUDBERG, *Platonica Selecta*, pp. 59-67.



– con la triplice cerchia di guardie del corpo - a rafforzare la totale (tirannica) separatezza del re di Atlantide dai propri sudditi. Il fatto che il gruppo più fidato delle guardie del corpo risieda all'interno dell'acropoli, «attorno ai re stessi», come scrive icasticamente Platone (mi sembra che così vada interpretato, in modo pregnante, il *περὶ τοὺς βασιλέας αὐτούς* di *Criti.* 117d3-4) potenzia l'idea di un potere asserragliato a tal punto da doversi circondare di guardie, tutt'attorno!, perfino nell'isola centrale, che pure è separata dal resto della città da ben tre anelli di mare e due anelli di altre guardie del corpo.

Per certi versi, anche a tal riguardo si potrebbe citare Dionisio I (Cic. *Tusc.* 5, 59): non rassicurato abbastanza dalla posizione insulare della reggia, egli 'raddoppia' tale insularità facendo scavare una larga fossa tutt'attorno al suo letto, superabile solo per mezzo di una passerella di legno che egli ritira una volta aver chiuso la porta della camera (le mura della camera divengono così una ulteriore linea di difesa verso l'esterno).

Perciò, per un contemporaneo di Platone, i triplici fossati attorno alla reggia atlantidea (che sono opera di un dio, sì, ma sono anche prontamente utilizzati dai dinasti di Atlantide e comunque sono da costoro rafforzati con una triplice cinta muraria e una triplice guarnigione di guardie del corpo) dovevano evocare di per sé il potere di un monarca orientale come Deioce o di un tipico tiranno greco quale Dionisio.

### 3. L'acropoli e il potere

#### 3.1 Il potere è 'sovrano' (oltreché centrale).

Oltre che strutturando l'*asty* atlantidea per fasce concentriche attorno ad un punto centrale, Platone accentua la centralità eminente e sovraordinata della monarchia atlantidea ponendo il centro del potere in posizione elevata rispetto al resto dell'*asty*, in quella che Platone stesso definisce *ακρόπολις* (vd. *Criti.* 116c1-3; 117d2-4): l'isola circolare al centro della città è infatti ricavata dal «monte poco elevato su ogni lato» (*ὄρος βραχὺ πάντη: Criti.* 113c7-8) su cui viveva un tempo la fanciulla mortale Clito.

Vi è certo la memoria di una delle caratteristiche tipiche dell'urbanistica greca, in cui le città si collocano in genere attorno e ai piedi di una 'città alta'; d'altra parte, ancora nella sua comune esperienza di uomo greco, Platone poteva ritrovare la presenza, sulle acropoli, sia del santuario della divinità poliade (come avviene nella Atene descritta in *Criti.* 111e ss. e nella Città delle *Leggi*<sup>398</sup>; in Atlantide invece, in accordo con il fatto che non c'è *polis* ma solo *asty*, perché tutto è nelle mani della casa regnante, alla divinità poliade si sostituisce quella del *genos*), sia del palazzo dinastico (se non avesse avuto presente le imponenti rovine dei palazzi sulle rocche micenee, sarebbe bastato tener conto di riferimenti alla posizione elevata di varie regge presenti nei poemi omerici)<sup>399</sup>. Anche in tal caso, postulare presunti modelli – come la reggia di Ecbatana descritta da Erodoto in 1, 98, in cui la reggia, posta nella più interna delle cinte murarie concentriche, è in posizione centrale ed eminente<sup>400</sup> – non serve: la collocazione *centrale* e *in posizione elevata* del luogo più importante di uno spazio urbano corrisponde ad una logica topografica, pressoché universale, anche per il semplice dato di fatto materiale che

<sup>398</sup> Oltre ai cenni *supra* in § 2.2, vd. *infra* il § 5.

<sup>399</sup> Vd. H. L. LORIMER, *Homer and the Monuments*, London 1950, p. 429 (con rimandi a *Od.* 3, 484-5 e 495; nel primo passo il palazzo di Pilo è chiaramente posto in posizione elevata, a controllo della piana sottostante: situazione del tutto analoga a quella della reggia di Atlantide). Si vedano pure, per il palazzo di Priamo a Troia, palesemente posto in posizione elevata rispetto al resto dell'abitato la piana circostante, *Il.* 6, 241-257 e 316-217; 24, 329; da *Il.* 6, 392 sembra dedursi anche che la rocca si trovi proprio al centro dell'*asty*, visto che Ettore, per giungere alle porte Scee dalla rocca, deve camminare «attraversando la grande città» (*διερχόμενος μέγα ἄστυ*: l'aggettivo mira appunto a sottolineare la lunghezza del percorso seguito da Ettore). Fin nel suo nome di 'Cadmea', peraltro, l'acropoli di Tebe rivelava di essere stata la dimora del primo sovrano della città (cfr. Paus. 9, 16, 5).

<sup>400</sup> Come si ricava da 1, 98, 4-5: ogni cinta muraria è più alta, sia pur di poco, rispetto a quella più esterna. Infatti l'insediamento si sviluppa in cerchio sui fianchi di una collina. Al centro, la reggia.

molti centri abitati sorgono su un altura (come appunto la stessa Ecbatana del Deioce erodoteo).

Notiamo, peraltro, che *centralità* e *posizione eminente* sono le caratteristiche attribuite alla dimora degli dei proprio nelle battute finali del *Crizia* (121c). Infatti, la «nobilissima dimora» (τιμιωτάτην αὐτῶν οἴκησιν), in cui Zeus, «il dio degli dei», convoca gli dei per decidere quale punizione spetti ai re di Atlantide ormai corrottisi, si trova «al centro dell'intero universo» [κατὰ μέσον παντός τοῦ κόσμου] e «vede sotto di sé [χαθορᾶ] tutte le cose che partecipano del divenire»: di nuovo centralità e posizione eminente sono la tipica forma topografica del potere monarchico (solo che qui, trattandosi di dei, le proporzioni sono cosmiche). Che Dio sia l'Altissimo, ὑπατος<sup>401</sup>, è una visione comunissima, che la cultura greca condivide con innumerevoli altre culture, e che è ancora viva nell'immaginario religioso contemporaneo: poiché chi detiene il potere è tradizionalmente immaginato 'posto in alto', la divinità - che detiene il sommo potere - sta nel luogo più alto del cosmo (come scrive l'autore del *Perì κόσμου* pseudoaristotelico, Dio «ha avuto il primo e il più alto posto [τὴν ... ἀνωτάτω καὶ πρώτην ἔδραν]» 6, 397b25-27)<sup>402</sup>. Non è forse privo di significato, sulla base di quanto osservato finora, che i re di Atlantide occupino nella loro comunità la stessa posizione occupata dagli dei nel *kosmos*: la confusione fra natura umana e prerogative divine è una caratteristica ricorrente nel ritratto dei re di Atlantide (cfr. *supra* § 5.2.), come nell'immagine greca del *tyrannos*, specie se barbaro (cfr. ad es. Aesch. *Pers.* 634, 642 sg., 651 ecc.).

In ogni caso, una collocazione eminente, su un altura posta a dominio della comunità su cui si esercita il potere del sovrano<sup>403</sup> è la collocazione più naturale per un palazzo dinastico, *anche nell'immaginario greco* dei contemporanei di Platone (oltre che nel nostro): lo dimostra il fatto che il primo riferimento post-omerico ad un palazzo reale in ambito greco<sup>404</sup>, quello costruito a Siracusa da Dionisio I, è definito, nelle fonti coeve, appunto ἀκρόπολις, pur essendo stato eretto sulla pianeggiante e bassa isoletta di Ortigia<sup>405</sup>: uso che è attestato proprio in Platone<sup>406</sup>. D'altra parte, l'idea che il 'centro del potere' di una *polis* risieda nella *akropolis*,

<sup>401</sup> Vd. ad es. Xenocr. Fr. 18 p. 165 Heinze, cfr. Hom. *Il.* 8, 22; 19, 258; 23, 43.

<sup>402</sup> Subito appresso, l'autore del *De mundo* richiama come conferma Hom. *Il.* 1, 499, ove si afferma che Zeus risiede ἀκροτάτη κορυφῆ: la connessione fra posizione elevata e possesso del sommo potere è tradizionale. In 400a15-17, si ricorda come «tutti i viventi attribuiscono alla divinità la regione superiore [τὴν ἄνω χώραν]».

<sup>403</sup> 'Sovrano' appunto, è etimologicamente «colui che sta sopra».

<sup>404</sup> Cfr. HANSEN, FISCHER-HANSEN, *Monumental political architecture*, p. 29. Prima del palazzo di Dionisio, si trovano riferimenti a palazzi reali in Erodoto, ma solo per palazzi orientali (a Sardi, a Ecbatana, a Babilonia, a Menfi, rispettivamente Hdt. 1, 30, 1; 98, 5; 178; 2, 121α): vd. Hansen, Fischer-Hansen, *art. cit.*, p. 27.

<sup>405</sup> La reggia dionigiana poté costituire un modello per il palazzo reale eretto sull'isola più interna di Atlantide? Per quanto osservato sopra, no, se si intende per modello la semplice imitazione di un dato di realtà.

<sup>406</sup> *Epist.* 7, 349c-50a. Il palazzo fu costruito da Dionisio I nel 405/4 a.C. (Diod. Sic. 14, 7, 2-3).

nella altura che domina il centro abitato, è presente anche nella Città delle *Leggi* platoniche: in essa l'area sacra centrale – la quale ospita non solo gli *hierà* ma anche i tribunali e le sedi dei magistrati (*oikeseis ton archonton*: 778d) – si trova in posizione eminente (778c) e viene esplicitamente definita *akropolis* (745b). Del resto, nella conservatrice Tebe, la Cadmea risulta sede delle riunioni della *boulé* negli stessi anni dell'attività di Platone, attorno al 382 a.C.<sup>407</sup>; la sua occupazione armata equivale, nella coscienza dei contemporanei, all'assoggettamento della città intera (così in Xen. *Hell.* 5, 2, 26).

### 3.2. L'acropoli e il tiranno.

Analogamente, in età arcaica, la presa di potere da parte di Pisistrato consiste, topograficamente, nell'occupazione dell'acropoli ateniese (Hdt. 1, 59, 6; cfr. i tentativi di occupare l'acropoli attuati da Cilone nel 636 e poi da Isagora nel 508/7 a.C.: Hdt. 5, 71, 1 e 72, 2)<sup>408</sup>: è anzi probabile che proprio sull'acropoli Pisistrato si insediassero stabilmente (forse con una parte delle sue guardie del corpo con cui aveva occupato l'acropoli, realizzando una situazione simile a quella della reggia di Atlantide, presso la quale alloggiavano le guardie più fidate)<sup>409</sup>. E' ancora

---

<sup>407</sup> Vd. Xen. *Hell.* 5, 2, 29, ove (narrando l'occupazione dell'acropoli da parte dello spartano Febida), si precisa che «la *boulé* si era radunata nel portico dell'*agorà* [quindi in basso] a causa del fatto che nella Cadmea c'erano le donne a celebrare le Tesmoforie», dal che si ricava che appunto la Cadmea era la sede abituale delle riunioni del Consiglio.

<sup>408</sup> Sulle vicende dell'Acropoli di Atene nelle lotte politiche del VI sec. a.C. vd. HURWITT, *The Athenian Acropolis*, pp. 99-102.

<sup>409</sup> Non tutti gli studiosi concordano sul fatto Pisistrato si insediassero sull'Acropoli e che Hdt. 1, 59, 6 possa essere interpretato come prova a tale riguardo, preferendo invece interpretare come 'reggia' il complesso residenziale all'angolo s-w di quella che sarebbe divenuta poi l'*agorà* d'età classica: vd. HANSEN, FISCHER-HANSEN, *Monumental political architecture in archaic and classical Greek poleis*, pp. 23 sgg.: p. 26.; HURWITT, *The Athenian Acropolis*, pp. 118-121, (in nota 80 a p. 342 vengono elencati gli studiosi favorevoli o contrari alla residenza di Pisistrato sull'Acropoli).

Benché Erodoto non affermi esplicitamente che Pisistrato, dopo aver occupato l'Acropoli, ne facesse la propria residenza, lo sviluppo della narrazione nella frase immediatamente successiva (in cui si afferma che «da allora [dall'occupazione dell'Acropoli] Pisistrato governò gli Ateniesi *etc.*») sembra presupporre, appunto, che sede del governo di Pisistrato fosse l'Acropoli menzionata immediatamente prima (non si capirebbe, allora, in che modo l'occupazione dell'Acropoli sia il logico antecedente dell'inizio della tirannide pisistratide). Ma decisiva è la considerazione del passaggio erodoteo relativo alla seconda presa di potere da parte di Pisistrato: la donna che, nella studiata messinscena, vestita come Atena riconduce il tiranno in città, dichiara: «Ateniesi, accogliete benevolmente Pisistrato, che la dea Atena in persona [...] riconduce nella sua [di Atena] acropoli» (Hdt. I 60, 5), affermazione che dà senso solo se la sede di Pisistrato, nel primo come nel secondo periodo di tirannide (e quindi, verosimilmente, anche nel terzo), era appunto l'Acropoli, in stretto contatto – anche topografico – con la divinità poliade, in cui si incarnava l'essenza della *polis*. Per il tiranno Pisistrato si potrebbe insomma postulare la medesima associazione di reggia e tempio creata da Platone nella sua Atlantide. Una ulteriore conferma della residenza di Pisistrato sull'Acropoli si ricava da Arist. *Ath. resp.* 15, 4, in cui si narra come Pisistrato, dovendo parlare alla cittadinanza riunita durante una parata militare, «li invitò a salire verso i propilei dell'Acropoli, per sentire meglio»: l'evento viene presentato partendo dal presupposto che l'Acropoli sia il luogo da cui Pisistrato può parlare (cfr. P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian 'Athenaion Politeia'*, Oxford 1981, pp. 210-213). Se le indagini archeologiche mostrano un ridotto numero di interventi

l'acropoli l'estremo caposaldo di Ippia (Arist. *Ath. Pol.* 19, 5-6): la sua resa si traduce nella consegna dell'acropoli stessa agli Ateniesi.

Come dunque mostra il caso di Pisistrato, l'instaurazione di un potere monarchico si traduce, in diversi episodi della storia ateniese certamente noti a Platone, in una presa di possesso dell'Acropoli, attuata per mezzo di guardie del corpo: l'associazione fra possesso armato dell'acropoli e instaurazione di un regime tirannico diviene tanto forte, nella coscienza ateniese, che una legge emanata nei primi anni del regime democratico vieta esplicitamente di collocare più di tre guardie armate sull'Acropoli (*IG III*, 11, 2-5; iscrizione del 485 a.C.).

Appunto rifacendosi alla concezione dell'acropoli come sede del potere – di un potere posto su un livello superiore rispetto al resto – Platone equipara la posizione di dominio dell'anima immortale (posta nella testa) sulle passioni (che albergano nel resto del corpo) ad una acropoli (*Tim.* 70a; appare chiaro che all'efficacia della metafora concorre anche il fatto, 'topografico', che la testa si trova più in alto del resto del corpo; sulla testa come *ἀκρόπολις τοῦ σώματος* vd. Arist. *Part. Animal.* 670a26). Così, ancora Platone parla di *ἀκρόπολις τῆς ψυχῆς*, la cui conquista da parte dei desideri costituisce la totale resa dell'anima del giovane al vizio (*resp.* 560b). Analogamente, nell'Atlantide platonica, la posizione elevata della reggia è la trasposizione topografica della superiorità totale, del re rispetto ai propri sudditi, superiorità priva di articolazioni e limitazioni (come è il potere dell'anima sul corpo)<sup>410</sup>.

La connessione fra possesso dell'acropoli e possesso di un potere monarchico (e in generale, l'idea che il potere si trovi 'in alto' rispetto a coloro che vi sono soggetti, coloro che in greco sono detti appunto *ὑπήκοοι*, e in latino *subiecti*) verrà esplicitata a chiare lettere da Aristotele, in un passo ben noto della *Politica* (VII 1330b18-22) che mostra l'intima connessione, sussistente nel pensiero greco (sia

---

edilizi sull'Acropoli attribuibili all'età dei Pisistratidi (come sottolinea Hurwitt, *op. cit.*, p. 118), questo non costituisce una prova sicura: non solo per i limiti intrinseci di ogni indagine archeologica, ma forse anche perché è ipotizzabile che la cacciata dei Pisistratidi possa aver comportato la cancellazione di ogni segno del loro potere tirannico, tanto più se installato nel luogo più sacro della città; non costituisce problema neppure la presenza, sull'Acropoli, di dediche votive riconducibili a offerte di privati, che costituirebbero una forma di omaggio al potere: offerte votive di privati, e anche di stranieri (re e privati) all'interno del santuario di Poseidone posto sull'acropoli-reggia di Atlantide, sono esplicitamente ricordate da Platone in *Criti.* 116e9, proprio come segno del prestigio dei re atlantidei. Per la presenza del 'palazzo' di Pisistrato sull'Acropoli vd. W. ZSCHIEZSCHMANN, *Pisistratos und die Akropolis*, pp. 216 ss.; HOLLAND, *The Hall of the Athenian Kings*, pp. 289-98 e, in tempi più vicini a noi, KOLB, *Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Pisistratiden*.

<sup>410</sup> Ancora, vd. Diod. Sic. 1, 50, 3-6, sulla costruzione di Menfi in Egitto: in un'area pianeggiante come quella egiziana, il re Ucoreo (non altrimenti noto) fa costruire un enorme terrapieno: esso non solo costituisce un riparo contro le piene del Nilo, ma ha «la funzione di una acropoli contro i nemici che giungevano via terra» (50, 5); sugli altri lati viene scavato un grande bacino, riempito dalle acque del Nilo, che rende Menfi una città-isola fornita di acropoli. Nella città così predisposta, viene poi innalzata la reggia.

pure solo a livello di rappresentazioni ideali), fra forma politica e forma urbanistica della città:

«Quanto alle fortificazioni, non è uguale per tutte le costituzioni quel che giova: così l'acropoli è adatta ai regimi oligarchici e monarchici, il terreno pianeggiante al regime democratico, mentre al regime aristocratico non giova né l'uno né l'altra ma piuttosto un buon numero di posizioni munite» (trad. R. Laurenti).

E' una lettura politica delle forme topografiche, trasparente nella sua logica (proprio di ogni potere è aver sede in posizione eminente: e vi sarà una sola altura ove unico è il detentore del potere, nessuna ove nessuno detiene un potere superiore a quello degli altri membri della comunità; alcune ove sono alcuni a dominare). Qui la volontà di una categorizzazione astratta fa aggio sulla realtà dei fatti in modo tanto più evidente in quanto, in realtà, non sussiste a conti fatti nessun vantaggio, per una *polis* democratica, dall'assenza di una roccaforte in cui attestare un'ultima difesa cittadina. Ad una unicità di potere, corrisponde l'esistenza di un'unica posizione eminente, quella sulla quale – naturalmente – verrà a collocarsi la sede (fisica e simbolica) del centro del potere: tale concezione appare tanto evidente all'immaginazione greca, che un autore (non greco ma permeato di platonismo) quale Filone Alessandrino, paragonando l'essere umano ad una città come già aveva fatto Platone, ragiona come se l'ovvia dimora di un tiranno non possa che essere un acropoli, adeguatamente fortificata – come l'acropoli atlantidea - da cinte di mura: «Il tiranno è per natura un nemico: nel caso della città si tratterà di un uomo, e nel caso del corpo e dell'anima e delle azioni che li riguardano sarà l'intelletto assolutamente selvaggio che si è barricato nell'acropoli [ἐπιτετειχικώς: lo si potrebbe tradurre come 'cinto e ancora cinto di mura'] per arrecare danno ad ambedue»<sup>411</sup>. D'altra parte, proprio la tirannica violenza del potere del tiranno impone al tiranno stesso di essere sempre pronto a difendersi dalla reazione dei sudditi, perché il tiranno, per definizione, comanda su sudditi maldisposti (tale è il tiranno per Aristotele: *Polit.* III 1285a27): in tal caso, la residenza su una posizione elevata e la sua difesa per mezzo di fortificazioni (e di guardie del corpo) sono ovvie necessità; lo stesso Platone paragona il tiranno ad un pastore che, per il fatto di 'mungere' (cioè sfruttare) un animale ben più riottoso e pericoloso di mucche o pecore (il suo stesso popolo), finisce per dover vivere «in

---

<sup>411</sup> *De agri cult.* 46; traduz. R. RADICE, in Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Milano 1994, *ad loc.*; l'associazione di acropoli e potere tirannico ricorre ancora in *Legum alleg.* 2, 91 e 113 (ove *akropolis* e *basileion* del tiranno sono usati quasi come sinonimi).

una stalla in montagna, con il muro costruito tutt'intorno» (*Theaet.* 174d-e)<sup>412</sup>. E' una situazione che, in quegli anni, venne esemplificata in modo evidente dalle travagliate vicende (probabilmente note a Platone) della tirannide di Dionisio II, il quale resiste asserragliato nella 'acropoli' di Ortigia ai Siracusani che invece occupano nel resto della città<sup>413</sup>.

Pochi anni dopo la morte di Platone, la connessione funzionale (ma anche simbolica) fra controllo di una acropoli fortificata e potere tirannico riemergerà evidente proprio nelle vicende dell'acropoli-reggia-isola di Siracusa: definitivamente sconfitta la tirannide, Timoleonte fa abbattere la rocca (*akra*), e anche le dimore (*oikiai*) e i sepolcri (*mnemata*) dei tiranni (così Plut. *Timol.* 22, 2-3); Plutarco aggiunge (22, 3) che Timoleonte fece poi appianare il luogo (τὸν τόπον συνομαλύνας), segno del legame anche simbolico fra 'tirannide' e 'utilizzo di una posizione elevata' (che, nel caso dell'isola Ortigia a Siracusa, non era un dato naturale ma evidentemente era stata realizzata dall'opera del tiranno: *sic erat demonstrandum!*).

---

<sup>412</sup> Il passo è segnalato da Desclos, *Le serment des rois atlantes*, p. 317 nota 29, in un cenno alla topografia della metropoli atlantidea.

<sup>413</sup> Vd. le varie vicende narrate in Plut. *Dione* 41-48.

## 4. La pianura e il suo reticolo ortogonale: una analisi della popolazione di Atlantide

### 4.1. Pianura ed eguaglianza

Conclusa l'analisi delle scelte di Platone nella descrizione della città di Atlantide, resta ora da cogliere anche il significato del secondo elemento basilare della dicotomica topografia atlantidea: la grande, immensa distesa di pianura attorno all'*asty*, suddivisa in una griglia ortogonale di seicento quadrati e sessantamila lotti (*kleroi*), anch'essi quadrati, tutti fra loro eguali. Alla strutturazione gerarchizzata degli spazi dell'*asty*, attorno ad una altura centrale, ecco dunque contrapporsi una pianura che, per effetto della regolarissima lottizzazione, perde al contrario ogni possibilità di gerarchizzazione interna. Si tratta di una precisa scelta da parte del filosofo: infatti, una volta strutturata l'*asty* per fasce concentriche, la cosa più ovvia per Platone sarebbe stata presentare la pianura circostante come divisa in settori di cerchio, per mezzo di canali radiali che partissero proprio dall'isola della reggia: così non avviene. Perché?

Nella visione aristotelica, come abbiamo visto leggendo *Politica* 1330b18-22, il terreno pianeggiante è il più adatto ad un regime democratico, ovvero ad un regime ove tutti sono eguali e condividono una eguale porzione di potere e quindi nessuno è 'superiore' (neppure topograficamente) agli altri. Del resto, in greco, l'aggettivo *homalós* è un terreno 'pianeggiante' oppure una situazione in cui vari individui si trovino in condizioni socioeconomiche 'uniformi' (vd. *LSJ*, s.v.): il legame fra 'topografia' e 'regime politico' è insito nel linguaggio, cioè nella mentalità, dei Greci. Probabilmente la stessa interpretazione 'politica' delle forme topografiche è ravvisabile in una iniziativa di Efialte (cioè di colui che stabilisce la piena democrazia in Atene), il quale fece trasferire le tavole (gli *axones*) sui cui erano scritte le leggi di Solone dall'Acropoli all'*agorà*, in pianura<sup>414</sup>: una scelta forse dettata da esigenze pratiche, visto che l'*agorà* era divenuta il centro della vita politica in luogo dell'Acropoli<sup>415</sup>, ma che appunto riflette e nello stesso tempo manifesta il fatto che nella democrazia ateniese (ormai sottratta alla *nomophylakia* areopagistica) nessuno più occupava una posizione eminente (neanche, si direbbe, il

---

<sup>414</sup> Vd. Harpocr. s.v. ὁ κάτωθεν νόμος; *Suida*, *ibid.*

<sup>415</sup> Cfr. Lo Sardo, *Verso il canone della polis*, cit., p. 89.



*nomos*, esso pure soggetto al controllo popolare). Vale la pena ricordare che al centro della città disegnata da Metone negli *Uccelli* – città che riflette l’immaginario della democratica Atene - c’è un’*agorà*, posta in piano con il resto del territorio, e manca del tutto un’acropoli (all’opposto di quanto avveniva proprio in Atene e in tante altre città greche): la città egalaritaria degli *Uccelli* non sa che farsene di un’acropoli!

Possiamo dunque tornare alla interpretazione semiotica della *chora* atlantidea. Se la topografia concentrica e digradante dell’*asty* atlantidea esprimeva spazialmente l’articolazione gerarchica politica e sociale, allora si deve analogamente pensare che Platone abbia voluto presentare la regolarissima e uniforme *chora* di Atlantide come abitata da individui (centinaia di migliaia) fra loro tutti eguali perché tutti egualmente schiavi senza diritti, non cittadini e membri di una comunità.

#### **4.2. Una massa amorfa di sudditi.**

Il tono complessivo del testo del *Crizia* in 118e6-119b8 (l’unico passo ove si parla degli abitanti della *chora*) punta a presentare chiaramente gli abitanti della piana come indifferenziata massa amorfa (*plethos* in 118e per gli abitanti della piana; *apérantos arithmos* per gli abitanti delle montagne e del resto della *chora* in 119a):

«quanto al numero degli uomini abitanti nella pianura utili per la guerra, era stabilito che ogni lotto fornisse un uomo come capo [segue la descrizione delle dimensioni dei singoli lotti]; per quel che riguarda poi il numero degli uomini provenienti dalle montagne e dal resto del paese, diceva<sup>416</sup> che fosse infinito, essi erano stati ripartiti in questi lotti, secondo le località e i villaggi, sotto il comando dei capi. Era stabilito, dunque, che il capo-lotto fornisse per la guerra la sesta parte di un carro da guerra, per raggiungere il totale di diecimila carri, poi due cavalli e i relativi cavalatori; inoltre un cocchio a due cavalli, privo di sedile, completo non solo di un soldato per il combattimento a piedi armato di scudo piccolo, ma anche di un auriga per entrambi i cavalli, due opliti, e arcieri e frombolieri, ecc. gli uni e gli altri in numero di due; poi, come soldati armati alla leggera lanciatori di pietre e lanciatori di giavellotto, in numero di tre per ciascuna tipologia, poi quattro marinai per completare l’equipaggio di mille e duecento navi» (traduz. nostra).

Come è evidente, tale massa è considerata esclusivamente in funzione delle esigenze militari della *basilikè polis*, sede del potere centrale: Platone parla appunto del *plethos* «degli abitanti della pianura utili per la guerra» (118e6-7);

---

<sup>416</sup> Pare preferibile intendere ἐλέγετο non come verbo impersonale (‘si diceva’) ma come una diatesi media il cui soggetto è Solone o il sacerdote egiziano (così NESSELRATH, *Kritias*, p. 384, ad 119a4).

analogamente, gli abitanti delle montagne sono ricordati solo per precisare che essi vengono ripartiti secondo la divisione in lotti; i lotti stessi esistono solo come unità di reclutamento militare. Con fine abilità di scrittore, Platone parla degli uomini coinvolti nel reclutamento basato sui lotti in modo tale da comunicare abilmente l'impressione che essi appaiano funzionali agli strumenti bellici, e non viceversa: come interpretare altrimenti il fatto che Platone dica che ogni *hegemon* deve assicurare la fornitura un cocchio a due cavalli «munito» di soldato e auriga, quasi che i due uomini siano semplici accessori del cocchio? Similmente, per le dotazioni di cavalleria dovute da ogni lotto, Platone parla di «due cavalli e relativi 'cavalcatori'», ἵππους δὲ δύο καὶ ἀναβάτας, con un'espressione in cui l'ordine verbale e l'uso del termine neutro ἀναβάται (in luogo di ἵππῆις, che indica un vero e proprio *status* sociale) suggeriscono che i 'cavalcatori' siano un accessorio dei cavalli. Questi uomini 'utili alla guerra' sono i semplici ingranaggi di una poderosa macchina da guerra.

### 4.3. L'anonimato della popolazione atlantidea.

Si noti peraltro che questa sezione, con l'accento agli abitanti della pianura utili per la guerra e la successiva menzione degli «abitanti provenienti dalle montagne e dal resto del paese», è l'unico passaggio<sup>417</sup> in cui Platone ci dica qualcosa sulla massa della popolazione atlantidea, di cui non sappiamo altro (usi, articolazione sociale, educazione...): così che il *plethos* e l'*aperantos arithmos* degli abitanti del regno sono ridotti a massa di truppe che devono essere conteggiate incasellandole nelle rigide e standardizzate articolazioni territoriali della pianura<sup>418</sup>.

Perfino il rigoglio di attività economico-produttive legate allo sfruttamento della *chora* è presentato senza che mai ne vengano menzionati gli esecutori: nella pur lunga descrizione di Atlantide, in cui più volte viene menzionata l'attività

<sup>417</sup> Si aggiunge soltanto la menzione dei «molti villaggi ricchi di *periokoi*» che si trovano sui monti attorno alla piana atlantidea (*Criti.* 118b4-5). Nesselrath, *Kritias*, p. 370, *ad loc.*, vi vede un parallelo con i perieci spartani, che vivevano nelle regioni della Laconia attorno alla piana dell'Eurota. Il termine ha però un uso troppo vasto e generico (vd. *LSJ s.v.*) perché si possa procedere direttamente a un parallelo con Sparta: poiché le montagne circondando tutt'attorno la piana centrale, gli abitanti delle montagne stesse possono essere definiti *περίοικοι*, con un termine che rende precisamente la situazione geografica e non distingue un gruppo sociale contrapposto agli abitanti della piana. Del resto, un raffronto con Sparta avrebbe senso solo se si potesse individuare in Atlantide una classe come quella degli Spartiati, il che non è (vd. *infra*). Per un uso del tutto neutro (non-spartano) di *periokoi*, vd. fra l'altro Arist. *pol.* 7, 1327a11, dove è usato in associazione a *hoi ten choran georgounton*, ad indicare semplicemente 'popolazioni rurali in stato di servitù o di dipendenza'; cfr. Arist. *pol.* 2, 1269b3, ove è applicato al caso di Creta ed è considerato equivalente agli iloti laconici e ai penesti tessali (e quindi ha un valore diverso dal termine 'perieci' come usato a Sparta).

<sup>418</sup> Un utile parallelo è quanto come avviene per le truppe della spedizione di Serse, che esistono solo in quanto misurabili, a gruppi di diecimila per volte, come bestiame: vd. *Hdt.* 7, 60, 2-3. Sul passo vd. le considerazioni di P. Vannicelli, in un articolo destinato ad apparire a breve in «Seminari Romani di Cultura Greca».

agricola e quella legata alle attività alle artigianali, Platone evita accuratamente ogni menzione di ‘agricoltori’ e ‘artigiani’ (si noti la sezione 114d8-115b6, in cui l’attività estrattiva e quella agricola non sono menzionate, ma ne vengono indicati solo i prodotti, forniti dalla ‘terra’ ma senza il minimo cenno al lavoro umano). La popolazione di Atlantide è ricordata da Platone solo per la sua consistenza demografico-militare (come *plethos* o *arithmos*); meglio ancora, non esiste in tutta la descrizione di Atlantide una sola menzione della popolazione come collettività o comunità (non ricorre mai un termine come ‘gli Atlantidei’ o anche il ‘popolo di Atlantide’ *et similia*).

Per il resto, unici ad agire sono i re: con abilità, per i verbi con cui sono descritti i vari aspetti della sistemazione urbanistica e territoriale e le attività economiche, Platone utilizza sempre una terza persona plurale senza soggetto esplicito che implicitamente, per il modo stesso con cui è costruita l’esposizione, attribuisce ogni attività all’iniziativa dei re: sono essi che abbelliscono i templi, erigono mura, scavano canali, costruiscono ponti e porti.

Tale modalità narrativa è troppo costante per poter pensare al caso, o per poter interpretare ogni occorrenza come terze persone plurali con valore impersonale (il che, fra l’altro, non muterebbe il risultato finale); vi è certo anche la tipica tendenza espositiva per cui il committente o il promotore di un’opera viene presentato *tout court* come il suo diretto esecutore (“Serse tagliò l’istmo” invece di “fece tagliare l’istmo”) la quale tuttavia ha essa pure in chiaro significato ideologico, e riflette regimi autocratici, in cui tutto si assomma nella volontà del sovrano: sicché una delle caratteristiche dei regimi non-monocratici è quella di rifiutare nettamente che un’opera pubblica possa essere attribuita alla paternità del singolo magistrato committente<sup>419</sup>. Soprattutto Platone non usa tale modalità espositiva solo per le opere edilizie e idrauliche, ma perfino per attività produttive dove ipotizzare una semplice sovrapposizione semantica fra ‘committenza’ ed ‘esecuzione’ non ha più senso alcuno: quando Platone parla della fluitazione del legname dai monti e del trasporto delle derrate alla città attraverso i canali (118d8-e3), qual è il soggetto di *κατῆγον* e di *κατεχομίζοντο*? Quando si afferma che in Atlantide «raccolgiano i frutti due volte l’anno» (118e4-6: è la frase che precede immediatamente il brano sopra citato sul «*plethos* degli uomini utili alla guerra»), chi compie l’azione descritta dal verbo *ἐκαρποῦντο*? Questi verbi e tutti quelli alla terza persona plurale che descrivono i lavori di sistemazione della piana si presentano senza soggetto esplicito: bisogna risalire a 118c1, quando si dice che la

---

<sup>419</sup> Si veda il noto episodio citato in Plut. *Per.* 14, 1-2 o il sospetto di tentazione autocratiche suscitato fra gli Spartani dalla dedica a proprio nome delle offerte di guerra compiute da Pausania il reggente dopo la seconda guerra persiana (Thuc. 1, 132, 3-4). In ambito romano Ottaviano Augusto eviterà accuratamente di far apporre il proprio nome su edifici fatti restaurare a proprie spese, proprio per non apparire come un monarca (*Res gestae divi Augusti*, 20, 1; cfr. 19, 1).

piana di Atlantide «fu sistemata in tal modo [cioè come viene esposto fra 118c1 e 118e6] grazie alle sue caratteristiche naturali e ad opera di molti re», φύσει καὶ ὑπὸ βασιλέων πολλῶν. Sono dunque i ‘re’ a compiere tutte queste azioni, come conferma fra l’altro il fatto che il κατεκομίζοντο di 118e1 sia accompagnato da un participio congiunto τεμόντες (118e3), indicante lo scavo dei canali trasversali nella piana, il cui soggetto implicito sono appunto i re, visto che ad essi è attribuito tutto il lavoro di sistemazione territoriale. Allo stesso modo, la frase in 115b7-c2 («prendendo dunque dalla terra tutti questi beni, costruivano i templi e le dimore regali e i porti e gli arsenali e sistemavano<sup>420</sup> tutto il resto della regione, ordinando ogni cosa nel seguente modo») ha come soggetto il *genos* dei figli di Atlante citato in 114d1, che è l’unico soggetto citato precedentemente: con tale frase di raccordo, da un lato viene confermato che le risorse naturali citate in 114d8-115b6 sono nella totale disponibilità dei re, dall’altro tutti i verbi alla terza persona plurale della sezione 115e6-117e8<sup>421</sup> si ritrovano ad avere come soggetto sottinteso, ancora una volta, solo e soltanto i re della stirpe di Atlante.

Perfino le guardie del corpo – l’unica parte di popolazione che sembra godere di un ruolo attivo – sono indicate nel testo come oggetto delle decisioni prese dai re, non come controparte o gruppo dotato di qualche ‘diritto’ o ‘prerogativa’ (117c7-d5: con l’uso di dativi di possesso o del verbo διετέτακτο i *doryphóroi* appaiono come semplici ‘assegnatari’ delle residenze decise per loro da altri, se non dal re). Del resto, quando Platone parla del rapporto fra *tyrannos* e *doryphoroi* in resp. 567 d-e, mostra chiaramente che, per lui, le guardie del corpo di un *tyrannos* non sono certo parte della comunità civica, visto che sono gli strumenti con cui i cittadini sono oppressi dal tiranno stesso. Anzi, per Platone, i *doryphoroi* assolutamente più fedeli al tiranno sono tali proprio perché non-cittadini, sono gli schiavi portati via ai cittadini, affrancati e arruolati nella scorta del tiranno e quindi a lui legati da un rapporto di riconoscenza personale(567e): i *pistotatoi doryphoroi* sono dunque tali in quanto sono *douloi*; la gradazione di fedeltà corrisponde, per Platone, ad una gradazione di asservimento nei confronti del tiranno. Se si legge *Criti.* 117d alla luce di resp. 567d-e (il che è pienamente giustificato dal fatto che il

<sup>420</sup> Platone usa in realtà un unico verbo, κατεσκευάζοντο, che ha per complemento oggetto sia i termini indicanti edifici e costruzioni (il che non sorprende), sia la *chora*, quindi con due valori leggermente diversi; per il nesso di κατεσκευάζω con χώρα vd. Plat. *leg.* 8, 842e2 e Xen. *Anab.* 1, 9, 19. Varie le scelte dei traduttori: vd. NESSELRATH, *Kritias*, pp. 308 s., *ad loc.*

<sup>421</sup> Fa eccezione solo il riferimento alle imbarcazioni e ai «mercanti provenienti da ogni dove» (ἐμπόρων ἀφικνουμένων πάντοθεν) che affollano il porto: un semplice participio congiunto, che indica non una vera azione ma un mero movimento, e che per di più sembra riferirsi non alla popolazione locale, ma a individui che provengono dall’esterno. Platone riesce perfino a parlare della grande estensione del resto della città, limitandosi a citare le «molte e fitte abitazioni» (πολλῶν καὶ πυκνῶν οἰκήσεων) che la coprono, ma senza accennare minimamente a chi in quelle abitazioni dovrebbe vivere!

racconto su Atlantide è la traduzione ‘narrativa’ della trattazione della *Repubblica*), si capisce bene che, quando Platone parla, per Atlantide, di *doryphoroi* che si distinguono per fedeltà, ammessi a vivere nell’isola centrale, egli non ha in mente un corpo d’*élite*, privilegiato, ma solo coloro che più di ogni altro sono soggetti al tiranno e alla sua volontà, confermando il fatto che in Atlantide tutto è accentrato nel potere del re.

Il totale silenzio sulla popolazione di Atlantide merita di essere apprezzato anche in relazione al fatto che ciò contrasta nettamente con la tradizione narrativa greca: quando un autore si dedica ad una descrizione di carattere geografico o storico-geografico, sia avente per oggetto luoghi reali sia di carattere fittizio, anche se ad essere descritto è un paese a regime monarchico, gli usi e le abitudini della popolazione locale vengono ovviamente ricordati come esplicitamente distinti da quello dei detentori del potere. Si prenda ad esempio Erodoto: la descrizione di Babilonia e dell’Assiria (1, 178-200) – cioè di una terra tradizionalmente associata, dai Greci, al governo di un monarca - dà certo un ruolo determinante, nella strutturazione urbanistica e territoriale, all’azione dei singoli sovrani (184-187), ma poi non manca di occuparsi degli usi dei *Babylónioi* o *Assyrioi* (193-200), in quella che viene appunto detta ἡ δὲ γῆ τῶν Ἀσσυρίων (1, 193, 1; invano si cercherebbe una γῆ τῶν Ἀτλαντίδων nel *logos Atlantikós* di Platone); anche quando il testo usa terze persone apparentemente anonime, è inequivocabile che ci si riferisce, genericamente, agli abitanti, non ai sovrani menzionati precedentemente!

Lo stesso vale per ambientazioni fittizie: parlando di Scheria e dei Feaci, Omero sottolinea il ruolo propulsivo dei re anche nell’ambito degli interventi urbanistico-territoriali (*Hom. Od.* 6, 7-10) ma questo non comporta l’eclissi del ‘popolo dei Feaci’ come collettività (a cominciare dal fatto stesso che si parli di ‘popolo e città dei Feaci’, che la polis e la terra siano loro possesso: vd. ad es. *Od.* 6, 3 e 195). In testi utopici post-platonici, come quelli di Giambulo o di Evemero, troviamo che – accanto alla descrizione dei luoghi, necessaria e funzionale per l’inveramento del racconto utopico<sup>422</sup> - grande attenzione è data alla popolazione locale, di cui vengono forniti vari particolari etnografici (per Evemero, cito ad esempio *Diod. Sic.* 5, 45-46; per Giambulo *ibid.*, 2, 56-59). Vi è appena bisogno, poi, di richiamare il parallelo della descrizione di Utopia ad opera di Moro, dove gli Utopiani sono generalmente presentati come collettività, senza che grande differenza sia attribuita alla distinzione fra governanti e governati: riflesso, sul piano espositivo, del fatto che si descrive una società sostanzialmente egalaritaria.

#### **4.4. Un confronto con la presentazione della popolazione di Atene.**

L’assenza di ogni menzione della popolazione di Atlantide appare dunque un effetto attentamente voluto da quel grande scrittore che è Platone. Ciò viene confermato dalla differenza con la presentazione della popolazione della Atene

---

<sup>422</sup> Come abbiamo visto nel cap. II, § 1.1.

primigenia: in tal caso non solo è ampiamente descritta la vita della comunità dei guerrieri (112b1-c8), ma – in una descrizione dove l'azione umana sul territorio è molto più breve che per Atlantide - anche il resto della popolazione è ricordato esplicitamente e conferendole un ruolo socio-economico definito, perché si tratta non di un *plethos*, ma di «agricoltori e artigiani» (112b2); gli agricoltori, in particolare, sono elogiati per le loro buone doti professionali e morali (γεωργῶν μὲν ἀληθινῶν καὶ πραττόντων αὐτὸ τοῦτο, φιλοκάλων δὲ καὶ εὐφυῶν: 111e2-3) ed è alla loro azione che viene specificamente attribuita la sistemazione del territorio: l'affermazione secondo cui, in Attica, «il resto del paese [rispetto all'acropoli, descritta più avanti], come conviene<sup>423</sup>, era stato ordinatamente sistemato da veri agricoltori» (Τὰ μὲν οὖν τῆς ἄλλης χώρας ... διεκεκοσμήτο ὡς εἰκὸς ὑπὸ τῶν γεωργῶν μὲν ἀληθινῶν κτλ.: 111e2) si colloca in singolare contrasto con l'affermazione che ad Atlantide invece τὸ πεδῖον ... ὑπὸ βασιλέων πολλῶν ... διεπεπόνητο (118b8-c1). In Atene la popolazione opera in ruoli diversi (110c: i guerrieri combattono, gli artigiani producono, i contadini coltivano e valorizzano il territorio; i guerrieri vivono a parte esclusivamente per essere *phylakes* dei loro concittadini: 112d4), in Atlantide gli unici ad agire solo i re; il resto è massa indifferenziata, mero strumento di realizzazione dei piani di conquista dei sovrani. Cercheremmo invano il termine *πολιται* (con cui sono definiti complessivamente gli abitanti dell'Attica in 110c, 110d, 112d4) per gli anonimi abitanti di Atlantide.

Notiamo inoltre che i diversi specialisti dell'esercito atlantideo non godono di *status* differenti: si tratti di 'cavalieri' (definiti con il meno impegnativo 'cavalcatori'), di opliti, o di semplici marinai per la flotta, tutti sono indifferentemente forniti dall'*hegemon*: un livellamento di condizione che contrasta con la tendenza delle organizzazioni politiche greche, ad attribuire ruoli diversi a chi appartiene a specialità militari diverse, fra loro gerarchicamente distinte, sì che ogni ruolo militare è anche un gruppo sociale (si pensi agli *hippeis*, distinti dagli opliti e, in Atene, dai teti della flotta).

#### 4.5.1 Gli *hegemones* di Atlantide, capi di servi ma servi essi pure.

Si potrebbe obiettare che, nella pianura atlantidea, un (unico) fattore di articolazione 'politica' – replicata nel territorio dalla griglia dei sessantamila lotti - è

---

<sup>423</sup> In greco: ὡς εἰκός, 111e2. Quale è il significato dell'espressione? Nesselrath, *Kritias*, p. 214 *ad loc.*, interpreta «wie man sich denken kann», quindi con un valore di verosimiglianza («è ragionevole pensare che ecc.»). Mi chiedo se però Platone non voglia dire che «è naturale», «è opportuno» che gli agricoltori si preoccupino della messa in valore del territorio da loro abitato: è una critica implicita alla situazione della Atene dei tempi del filosofo, in cui l'attività agricola era di importanza secondaria, e questo aveva effetti deleteri anche sulla gestione di un territorio già geologicamente fragile di per sé (come lamentato appunto in *Criti.* 110e-111d).

costituito dal ‘capo’ locale che sovrintende al reclutamento in ogni *kleros* (119a; si tratta dell’unica ‘carica’ diversa da quella del re).

Eppure, tali ‘capi’ non costituiscono una concreta articolazione intermedia dell’autorità, in quanto la loro esistenza – proprio come la divisione in sessantamila lotti - è esclusivamente funzionale alle esigenze economiche e militari del re e della sua contabilità, visto che l’unico compito di ogni ‘capo’ è fornire (παρέχειν) una quantità fissa di combattenti per la guerra (119a-b)<sup>424</sup>. Quando Platone, in *Criti.* 118e-199a, scrive che ἐτέτακτο<sup>425</sup> τὸν κληρον ἕκαστον παρέχειν ἄνδρα ἡγεμόνα, «era stato stabilito che ogni lotto fornisse un capo», la formulazione della frase mira appunto a suggerire che i ‘capi’ sono sostanzialmente sudditi come tutti gli altri: essi sono ‘forniti’ da ogni lotto, al pari del resto delle truppe; sono dunque non detentori di diritti di proprietà<sup>426</sup> ma semplicemente ingranaggi di una macchina amministrativa (tutta volta alla potenza militare) che non si fonda sull’articolazione della popolazione, ma su quella del territorio.

Per questo si può parlare di *hegemones* ‘forniti’ da ogni lotto, perché essi ‘fanno parte’ del lotto, e la loro funzione di ‘capo’ fa parte delle necessità del *kleros*: si potrebbe richiamare la figura dell’*epitropos*, schiavo<sup>427</sup> incaricato di comandare su altri schiavi per la migliore gestione di una tenuta agricola (vd. Xen. *Oec.* 13, 3 ss.), tenuto a fornire, a sua volta, quanto richiesto dal padrone (così come l’*hegemon* atlantideo deve fornire un dato numero di uomini). Il termine *hegemon* è fin troppo neutro: *hegemon* è anche l’animale che guida un gregge o una mandria<sup>428</sup>; ‘capi’ ci sono pure tra i servi, come ad esempio il porcaro Eumeo e il bovato Filezio, definiti entrambi ὄρχαμος ἀνδρῶν, ‘capo di uomini’, cioè ‘capo di altri servi’ in una tenuta padronale (*Od.* 14, 22 e 121; 20, 185).

In particolare, un perfetto parallelo (e, probabilmente, il modello concettuale per la rappresentazione platonica) è costituito dagli *hegemones* degli innumerevoli contingenti locali dell’immensa armata di Serse. Come scrive Erodoto nella descrizione dell’armata persiana (un testo che senza dubbio Platone ha tenuto per le cifre complessive delle forze militari atlantidee: vd. cap. v, § 4.1), gli *hegemones* dei contingenti inviati da ognuna delle moltissime località dell’impero (analoghi agli *hegemones* atlantidei, ‘capi’ di ogni *kleros*),

---

<sup>424</sup> D’altra parte, la griglia dei distretti della piana costituisce la base del reclutamento per tutto il territorio, compresi gli innumerevoli villaggi delle montagne: lo sottolinea JONES, *Rural Athens under Democracy* p. 253.

<sup>425</sup> Si apprezzi inoltre il tono rigidamente burocratico di quell’impersonale ἐτέτακτο!

<sup>426</sup> Il valore dell’espressione usata da Platone diviene chiaro nel confronto con Xen. *Cyr.* 8, 8, 20, in cui si afferma che, nella Persia di un tempo, «coloro che avevano proprietà terriere fornivano cavalieri dai loro possedimenti», τοὺς μὲν τὴν γῆν ἔχοντας ἀπὸ ταύτης ἵππους παρέχεσθαι. La differenza della formulazione rispetto a Platone è evidente, e non credo richieda spiegazioni.

<sup>427</sup> Si pensi ancora al *vilicus* latino, capo degli schiavi di una tenuta ed egli pure schiavo.

<sup>428</sup> Vd. Arist. *Hist. Anim.* 573b24, 575b1.

«seguivano la spedizione non come comandanti, ma come tutti gli altri, come schiavi arruolati» (Hdt. 7, 96, 2: εἶποντο δὲ ὡς οὐ στρατηγοὶ ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἄλλοι στρατεύόμενοι δοῦλοι).

In Erodoto, insomma, la qualifica di *hegemon*, nell'ambito di un grande esercito soggetto al potere dispotico di un sovrano assoluto, non implica affatto una qualche superiorità di *status* rispetto alla restante massa di altrettanto anonimi combattenti. Nel caso di Atlantide – un immenso esercito soggetto al comando di un unico sovrano assoluto - la situazione che Platone vuole mettere in scena sia perfettamente analoga; peraltro, come per gli *hegemones* atlantidei di Platone, anche in Erodoto la condizione subordinata degli *hegemones* locali si collega al loro immenso numero, all'ambito ristretto su cui si esercita il loro ruolo (guidano il piccolo contingente di ogni città) e conseguentemente al loro totale anonimato<sup>429</sup>.

Insomma: gli *hegemones* atlantidei esistono semplicemente per assicurare l'esecuzione delle richieste provenienti dal 'potere centrale che sta in alto'.

Anche per tale riguardo si può citare l'esempio di Dionisio I, il quale, «per accelerare la costruzione delle mura [sull'Epipole], radunò la popolazione della campagna, tra questa scelse circa sessantamila<sup>430</sup> persone con i requisiti adatti e divise tra loro la zona da cingere con un muro. Assegnò poi un architetto ad ogni stadio, in ogni pletro mise un muratore e al loro servizio duecento operai per ogni pletro, scelti fra la gente comune» (Diod. Sic. 14, 18, 4-5). I trenta architetti e i centottanta muratori<sup>431</sup> che dirigono gli operai semplici (abitanti della campagna, come i soldati di Atlantide!) hanno la medesima funzione dei capi-lotto atlantidei: rendere più efficiente l'esecuzione delle volontà (legate alla potenza militare) del *tyrannos*.

#### 4.5.2 Perché Platone usa il termine *kleros*?

Perfino l'uso del termine *kleros* concorre a tale effetto 'espressivo': Platone evita termini come νόμοι, τόποι, δῆμοι o altri che avrebbero potuto far pensare a vere e proprie divisioni amministrative di piccole dimensioni, in cui il funzionario-capo ricoprisse un qualche ruolo 'pubblico' riconosciuto, oltre al reclutamento: nel

---

<sup>429</sup> Esiste ovviamente una proporzionalità inversa fra numero dei comandanti e loro effettivo potere; è ovvio che sessantamila *hegemones* contano, singolarmente, ben poco.

<sup>430</sup> Colpisce l'analogia coi sessantamila distretti di Atlantide; Diodoro ricorda inoltre che per le mura dell'Epipole furono impegnate inoltre seimila coppie di buoi (quindi ancora un multiplo di sei) per il trasporto della pietra grezza dalla cava alla destinazione: su questi numeri sessagesimali vd. il cap. v, § 5.4.

<sup>431</sup> Il muro eretto sull'Epipole è lungo infatti trenta stadi (vd. Diod. Sic. XIV 18, 8); un pletro (ca. 30 m.) è la sesta parte di uno stadio.



suo significato più neutro, κλῆρος è semplicemente un «*piece of land*»<sup>432</sup>, un appezzamento di terreno, o, una tenuta agricola («*farm, estate*»); genericamente, un «*allotment*» (così rende il termine Gill)<sup>433</sup>; non trovo nei lessici alcun cenno su un uso del termine per divisioni amministrative (che comprendono uomini e territorio), ma solo in relazione a ‘porzioni di terra coltivabile’, appartenenti ad un unico proprietario<sup>434</sup>. Il termine scelto acutamente da Platone, insomma, fa sì che la piana di Atlantide si presenti priva di una reale strutturazione amministrativa ma semplicemente divisa in sessantamila tenute agricole; i *kleroi* definiscono una determinata estensione territoriale, cui si accompagna secondariamente il numero di individui che vi risiedono<sup>435</sup>. Chi vive nel *kleros* è parte della tenuta, non abitante di un ‘distretto’: in fondo, nulla di insolito per un greco, visto che è la normale condizione di tante servitù rurali, come gli iloti laconici, i penesti tessali, i *perioikoi* cretesi. Ma a chi appartengono queste ‘tenute’?

Platone non dice nulla al riguardo. Nesselrath ha ipotizzato che a possedere i sessantamila *kleroi* siano gli altrettanti *hegemones*, da considerare come «*Inhabern*», ‘proprietari’ dei *kleroi*<sup>436</sup>; tali *kleroi* costituirebbero una sorta di «*wirtschaftliche Grundlage*» per le contribuzioni militari degli *hegemones*. Ma l’ipotesi sembra in realtà tradire proprio lo spirito della descrizione platonica: l’esposizione dell’organizzazione contributiva e militare atlantidea è chiaramente finalizzata a presentare gli *hegemones* esclusivamente come responsabili locali delle procedure di arruolamento ed equipaggiamento militare, senza che questo implichi per loro una qualche posizione di rilievo.

Platone non accenna mai, in nessun modo, né al fatto che i *kleroi* siano proprietà o possesso degli *hegemones*, e neppure al fatto che tali *kleroi* siano

<sup>432</sup> Così il *LSJ*, s.v. II.2., con rimandi a Hom. *Il.* 15, 498, *Od.* 14, 64, Hes. *Op.* 37 e 341, *Hdt.* 1, 74 e 9, 99, ecc.

<sup>433</sup> *The Atlantis Story*, ad loc. Si vedano gli usi del termine κλῆρος nel senso di ‘estensione di terra’ in Platone: il termine non indica mai una divisione amministrativa, ma si tratta sempre di possedimenti individuali, sia che siano assegnati per sorteggio (ad es. *leg.* 5, 737e, 744d, 745a, 923e, 924d) sia che si parli di vere e proprie proprietà ereditarie (vd. soprattutto 630e, ma anche 923b-d, 925c).

<sup>434</sup> La primitiva connessione con il ‘sorteggio’ può mantenersi oppure no: il κλῆρος, cioè, può essere un ‘appezzamento di terra posseduto in seguito a sorteggio’ o semplicemente un ‘appezzamento di terra posseduto’

<sup>435</sup> Quanto osservato nel testo risulterà più evidente dal confronto con i δῆμοι ateniesi e dalla definizione che ne è stata data dal Roussel: «un raggruppamento umano stanziato su una determinata estensione territoriale e non un’estensione territoriale su cui fosse stanziato un certo numero di individui» (così D. Roussel, *Tribu et cité. Etudes sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris-Besançon 1976, p. 274; traggio la citazione, in traduzione italiana, da Nicole Loraux, *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica*, in S. Settis [sotto la direzione di], *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. II/1. *Una storia greca. Formazione*, Torino 1996, p. 1091; cfr. *ibid.*, pp. 1089 ss.). Ad Atlantide, è evidente, ogni *kleros* è solo «un’estensione territoriale su cui sia stanziato un certo numero di individui»; anche per questo il parallelo fra *kleroi* atlantidei e demi ateniesi (uno degli elementi del raffronto fra Atlantide e l’Atene di IV sec. proposto da Vidal-Naquet: vd. cap. I § 1.2) è del tutto estrinseco.

<sup>436</sup> Così Nesselrath, *Kritias*, pp. 381 s.

assegnati dal re agli *hegemones* stessi, come se si trattasse di ‘favoriti’ del re o di una sorta di ‘aristocrazia fondiaria’ (come abbiamo visto, Platone scrive che gli *hegemones* sono ‘forniti’ dai *kleroi*, non che i *kleroi* siano ‘forniti’ o ‘distribuiti’ agli *hegemones* come ci si aspetterebbe se gli *hegemones* stessi fossero in qualche modo insigniti di un qualche titolo di proprietà o possesso, sia pure temporaneo)<sup>437</sup>; proprio il termine *hegemon* fa ben capire che Platone non pensa a un ‘possesso’ o una ‘assegnazione’ dei *kleroi* (in tal caso, avremmo trovato termini appunto come ‘possessori’ o ‘assegnatari’: cfr. ὁ... λαχῶν κεκτήσθω ... τὸν κλῆρον in *leg.* 744a) ma attribuisce a tali figure solo una funzione di gestione del resto della popolazione (nel ruolo minimale sopra detto).

In ogni caso, è ovvio che la divisione in *kleroi* della piana si deve essa pure ai re di Atlantide (essa deriva geometricamente dalla divisione dei quadrati creati dal reticolo dei canali fatti realizzare dai re); in un contesto che – come abbiamo visto – presenta i re come gli unici attori economici dell’isola di Atlantide, gli unici responsabili della sua valorizzazione produttiva, viene così il sospetto che Platone abbia concepito i *kleroi* come unità produttive tutte appartenenti agli unici di cui si dica, nella descrizione platonica, che posseggano o producano qualcosa, cioè i re: ciò spiegherebbe perché Platone usi un termine adatto ad indicare un’unità patrimoniale, non una divisione amministrativa. In fondo, è quello che ci aspetteremmo in una descrizione di un mondo permeato di dispotismo orientale, per come appariva ad occhi greci: tutta la terra d’Egitto appartiene a Sesostri, secondo Erodoto (2, 109, 1); tutta la terra dell’impero persiano è proprietà del Gran Re<sup>438</sup>. Per questo Platone parla di *kleroi*: non ‘distretti’, ma semplici unità di conto della grande immensa pianura, tutta posseduta dal re di Atlantide (per questo abbiamo usato il termine ‘lotto’).

### 4.5.3. Un impossibile parallelo con Sparta.

Perciò, cade ogni analogia – salvo il ricorrere del termine *kleros* - fra la sistemazione immaginata da Platone per la piana atlantidea e il sistema dei *kleroi* a Sparta, come riproposto recentemente da Nesselrath<sup>439</sup>: gli *hegemones* atlantidei non sono una aristocrazia come gli Spartiati, non godono di uno *status* sovraordinato rispetto alla massa dei combattenti, ma sono esclusivamente uno strumento dell’amministrazione centrale; similmente, i *kleroi* di Sparta non sono

<sup>437</sup> Si veda il modo con cui Platone si esprime in relazione ai *kleroi* che devono essere assegnati ai 5040 cittadini di Magnesia in *leg.* 5, 740a-b, 741b ss.: è il numero dei cittadini a determinare quello dei lotti, non viceversa!

<sup>438</sup> Si tenga conto che in genere, per i Greci, il pagamento di tributi sulle proprietà immobiliari era chiaro segno di mancanza di libertà: vd. J. A. S. Evans, «Historia» 25, 1976, pp. 31-7.

<sup>439</sup> NESSELRATH, *Kritias*, pp. 381 s., che sviluppa GRIFFITHS, *Atlantis and Egypt*, p. 27; vd. pure il parallelo fra i perieci di Atlantide e quelli di Sparta, avanzato da Nesselrath, *op. cit.*, p. 370, vd. *supra*.

unità di reclutamento al servizio di un lontano potere centrale, ma sono direttamente collegati alla fruizione di un ruolo politico e sono possesso inalienabile del singolo *oikos* spartani; l'eguaglianza di estensione fra i *kleroi* spartani e quella fra i *kleroi* atlantidei ha perciò un significato totalmente diverso, essendo espressione in un caso dell'eguaglianza fra i membri di una aristocrazia, nell'altro semplicemente il modo con cui il potere rende uniforme il territorio a fini fiscali e burocratici (e, difatti, i *kleroi* spartani non avevano quella totale identità di forme e di dimensioni che invece è attribuibile ai *kleroi* atlantidei). Non a caso, manca assolutamente, in Atlantide, ogni menzione di una servitù rurale come quella degli iloti in Laconia (come deve ammettere lo stesso Nesselrath, *Kritias*, p. 382): perché tolta la famiglia regale, e i *doryphóroi* più o meno privilegiati, il resto della popolazione è sostanzialmente su un piano di assoluta parità in una comune condizione di sudditanza. Perfino se l'*hegemon* fosse concepito come 'assegnatario' del *kleros*, che cosa gli resterebbe dovendo mantenere, su 315 ettari, una ventina di uomini atti alle armi con le relative famiglie, oltre a dover provvedere ai cavalli, ai carri, all'equipaggiamento?<sup>440</sup>

#### 4.6. Il significato 'politico' delle articolazioni ortogonali degli spazi

Abbiamo già detto che la 'pianura', nell'immaginario topografico-politico greco, ben si presta ad essere espressione geografica di una situazione di eguaglianza (tenendo ben presente che, in Atlantide, si tratta dell'eguaglianza di servi egualmente sudditi). Benché Platone non ne parli esplicitamente, sembra naturale pensare, peraltro, che alla perfetta regolarità di suddivisione della piana corrisponda una sostanziale eguaglianza anche nella (modesta) condizione socioeconomica dei suoi abitanti: ogni *kleros* ha una estensione abbastanza limitata (appena 10 x 10 stadi, ovvero poco più di 315 ettari) eppure deve fornire un totale di ventuno uomini atti alle armi (la somma, compreso il capo, l'*hegemon*, si ricava agevolmente da *Criti.* 119a-b); ventuno famiglie vengono dunque a dividersi appezzamenti di terra complessivamente ridotti (una quindicina di ettari, in media) e quindi per forza di cose tendenzialmente omogenei; del resto, anche se Platone aveva in mente comunità internamente differenziate sul piano economico (cosa che

---

<sup>440</sup> Si pensi che al contrario, in Egitto i guerrieri erano esenti da imposte (Hdt. 2, 168, 1). Cfr. ad es. Diod. Sic. 1, 54, 5-6: il faraone Sesosii affida l'*hegemonía* dei reparti dell'esercito ai suoi compagni, che erano più di milleseicento: «a tutti costoro distribuì in lotti la terra migliore [κατεκληρούησε τὴν ἀρίστην τῆς χώρας], affinché, grazie ad entrate adeguate e non avendo bisogno di nulla, si dedicassero alle cose della guerra». Diversamente da Atlantide, qui gli *hegemones* di cui si parla sono sì un gruppo socialmente privilegiato: ed appunto il loro numero non deriva da quello dei lotti, ma sono i lotti ad essere assegnati a loro come possesso; i lotti costituiscono la parte migliore della terra, non la sua totalità; l'assegnazione avviene per liberarli dalle incombenze economiche, non perché essi provvedano al reclutamento delle truppe!

nulla induce a pensare), di certo nel quadro fornito dal filosofo nessuno degli abitanti dei *kleroi* è 'ricco'.

La logica del simbolismo territoriale è chiara, e come andiamo sempre ripetendo, a Platone non serviva un modello specifico. Se però si vuole dare un'idea di ciò che Platone voleva suggerire, per il sistema dei *kleroi* qui descritto sarà meglio pensare piuttosto a paralleli con il mondo orientale (quel mondo dove il sovrano è padrone assoluto del territorio a lui soggetto e dove la fiscalità regia appariva, ad un Greco, determinante nella struttura statale e nell'organizzazione territoriale: oltre che alla suddivisione della Mesopotamia in ripartizioni funzionali alle esigenze dell'approvvigionamento dell'esercito (Hdt. 1, 192, 1), Platone poté ben ispirarsi a quel passo di Erodoto (2, 109, 1), in cui si narra che Sesostri

«divise il territorio fra tutti gli Egiziani, assegnando a ciascuno un lotto quadrato delle stesse dimensioni [κλήρον ἴσον ἐκάστῳ τετράγωνον διδόντα], e da questo ricavava le entrate, avendo stabilito che ogni anno gli pagassero il tributo».

Come gli Egiziani fra i quali il faraone Sesostri divide la piana assegnando *a tutti* un lotto di terra *eguale*, di forma *quadrata*, così gli abitanti della *chora* atlantidea sono eguali e posti 'allo stesso livello', ma non sono per questo il *demos* di una perfetta democrazia, perché sul *plethos* degli eguali si innalza l'unico detentore del *kratos*. Del resto, anche nel passo aristotelico sopra citato, è l'assoluta eguaglianza reciproca della massa degli abitanti - non il regime democratico in sé - a spiegare il legame istituito da Aristotele fra democrazia e terreno pianeggiante<sup>441</sup>. D'altra parte, proprio in Platone, l'assoluta eguaglianza fra i componenti di una comunità (come i guardiani della *Repubblica* o i cittadini delle città dei Magneti nelle *Leggi*) non determina certo il sussistere di un regime democratico: l'*homoioies* platonica «appartiene ad un ambito ideologico lontano dalla democrazia, anzi ad essa dichiaratamente ostile»<sup>442</sup>. Analogamente, fra gli abitanti della grande pianura della *chora* atlantidea, nessuno è in posizione (topograficamente e quindi politicamente) privilegiata: ma l'eguaglianza consiste nell'essere tutti egualmente

---

<sup>441</sup> Sull'assenza di un legame univoco fra regime democratico e pianificazione urbanistica secondo una griglia ortogonale vd. GRECO, *Turi*, p. 425 (limitatamente all'urbanistica ippodamea) e la messa a punto di SHIPLEY, *Little Boxes on the Hillside: Greek Town Planning, Hippodamos, and Polis Ideology*, pp. 337, 382 ss. E' evidente, del resto, che un impianto urbanistico e territoriale regolare ha semplicemente, in primo luogo, una motivazione funzionale (cfr. Shipley, *ibid.*, pp. 378-380); per la piana di Atlantide, i cui canali navigabili la rendono ancor più produttiva, vd. quanto osservato da chi scrive in *L'Atlantide di Platone*, cit., p. 226 n. 108.

<sup>442</sup> Così. FERRUCCI, «*Belle case private*» e case tutte uguali nell'Atene del V secolo a.C., pp. 422 s.

soggetti ('sotto-posti') ad un potere sovrano ('posto sopra') che ha la sua sede in una acropoli fisicamente distinta dalla *chora* stessa<sup>443</sup>.

Si noti come Dionisio I opera allo stesso modo con la *chora* siracusana: egli, installatosi nell'isola-acropoli, divide tutto il territorio (tranne «la parte migliore», donata «agli amici ed a quelli preposti agli alti comandi») «in *parti uguali* agli stranieri ed ai cittadini, avendo esteso la denominazione di cittadini agli schiavi liberati, che chiamò 'neocittadini'» (Diod. Sic. 14, 7, 5). Il tiranno, nella periferica *chora*, rende 'eguali' (sul piano materiale ma anche su quello dello *status* politico formale) perfino cittadini e schiavi liberati: ma appunto perché gli uni e gli altri sono tutti soggetti al tiranno che sta nella sua isola-acropoli. Del resto, è ben presente nel pensiero greco la consapevolezza che un potere tirannico è esercitato nel modo più efficace su una massa di sudditi in cui nessuno si distingue, sicché occorre «reprimere chi emerge» (Arist. *Pol.* 1313a40; cfr. 1311a15ss.) e «non rendere grande mai un unico individuo ma, semmai, molti» (1315a8ss.).

Circa il valore 'egalitario' delle articolazioni quadrate dello spazio, merita di essere richiamato, ancora una volta, un rapido confronto con l'Utopia di Tommaso Moro: anche qui troviamo una strutturazione regolare, a quadrati, degli spazi extraurbani e intraurbani; essa è infatti la traduzione topografica della società egalitaria e democratica di Utopia. L'isola comprende 54 città, «tutte identiche nel tracciato e dovunque simili nell'aspetto [...]. Le più vicine tra loro distano ventiquattro miglia, ma nessuna è tanto isolata, che da essa non si possa raggiungere a piedi un'altra città con un giorno di cammino» (II libro, § 70, p. 170, ediz. L. Firpo): ne deriva, perciò, una distribuzione delle città tendenzialmente a scacchiera. La strutturazione quadrata delle superficie emerge anche nelle forme urbane: la capitale «ha una pianta pressoché quadrata» (§ 79, p. 174), il che vale per tutte le città, fra loro identiche nel tracciato («chi ha visto una città, le conosce tutte»: § 79, p. 174); in generale, ogni città «è divisa in quattro quartieri di eguale estensione, ciascuno dei quali ha nel mezzo una piazza per la distribuzione delle derrate» (§ 105, p. 197): ogni quadrato urbano è dunque diviso a sua volta in quadrati, e l'unica centralità che caratterizza tali quadrati è uno spazio comune, vuoto (si ricordi quanto osservato sopra sulla profonda differenza fra una circolarità in cui il centro sia uno 'spazio libero' di incontro comune quella in cui il centro sia 'posseduto' da un singolo): una piazza, destinata alla condivisione dei beni (la distribuzione delle derrate).

La strutturazione a scacchiera del territorio riflette la posizione di eguaglianza fra i vari centri urbani: esiste infatti una capitale, Amauroto, ma essa non domina gli altri centri, limitandosi ad essere sede del Senato in cui si riuniscono i tre delegati di ogni città: il suo rango di capitale deriva dal trovarsi «quasi nel centro del paese», il che ne fa il luogo più facile da raggiungere dalle varie zone (§ 70). Anche in questo caso, ci troviamo di

---

<sup>443</sup> Il fatto che la popolazione della *chora* atlantidea sia totalmente indifferenziata conferma l'idea che Platone intenda presentare il regno di Atlantide come privo di una sia pur elementare *politeia*: in quanto la *polis* – scriverà poi Aristotele (*Pol.* III 1277a5-6) – nasce e si compone sulla di elementi dissimili (*ex anomoiōn*).

fronte ad una posizione centrale concepita come luogo comune verso cui tutti convergono, non come punto d'origine del potere e dell'autorità.

Ma vi è anche un altro aspetto da tener presente. Definita in modo rigidamente unitario da un'unica volontà e potenzialmente replicabile all'infinito<sup>444</sup>, anche la griglia ortogonale imposta alla *chora* atlantidea è l'espressione di un potere 'in-finito' (anche nella sua bramosia di dominio)<sup>445</sup>, il quale può e vuole plasmare ogni territorio soggetto secondo le proprie esigenze, cancellandone di fatto ogni articolazione che non risponda ai fini della gestione amministrativa: la griglia ortogonale non è altro che la trasposizione sul territorio della griglia burocratica al servizio esclusivo dell'amministrazione centrale. Così avviene anche nella narrazione erodotea riguardo alla lottizzazione della *chora* egiziana operata da Sesostri: la griglia ortogonale di lotti fra loro eguali non risponde certo a fini di 'giustizia sociale', ma è finalizzata a permettere una regolare riscossione delle tasse (II 109, 1). Si pensi, per un confronto sul piano dei *realia*, a quanto avviene in alcuni insediamenti urbani del Vicino Oriente antico: il regolare impianto ortogonale del villaggio di Kahun, in Egitto, non è certo espressione di una comunità autonoma e democratica, ma è destinato ad alloggiare, gestire e controllare nel modo più efficace i lavoratori per la piramide di Sesostri II<sup>446</sup>. Tutta la *chora* di Atlantide, priva di un centro proprio e priva di rapporto spaziale col centro urbano, è solo una immensa periferia.

Quanto diverso, rispetto ai sessantamila lotti tutti eguali di Atlantide, è il paesaggio tradizionale della *chora* greca, con le sue strade il cui percorso riflette le movenze del rilievo o le vicende del passato, con le sue piccole comunità di villaggio e i suoi santuari locali (templi, fonti, boschi), irregolarmente distribuiti sul territorio (come nel caso dei demi attici)<sup>447</sup> secondo la storia, ogni volta diversa, di ogni singola comunità! Non a caso, nella divisione delle terre per la Città delle Leggi, Platone prevede espressamente la necessità di rispettare comunque i luoghi sacri preesistenti («oracoli, statue, altari e templi»: *leg.* 738b-d)<sup>448</sup>. E' viceversa un comportamento proprio della *hybris* del tiranno pretendere di plasmare i luoghi secondo la propria volontà (come il Serse che passa l'Ellesponto su un ponte di

---

<sup>444</sup> LEVEQUE, VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, p. 127: con la griglia ortogonale, «la ville, indéfiniment extensible, risquait de se dissoudre dans l'espace».

<sup>445</sup> E' la brama di un dominio senza limiti che spinge gli Atlantidei alla conquista di tutto il mondo 'al di qua' delle Colonne d'Ercole: vd. Plat. *Tim.* 25b + *Criti.* 121b.

<sup>446</sup> Vd. CASTAGNOLI, *Orthogonal Town Planning*, pp. 57 s. e fig. 22. Cfr. anche CAHILL, *Household and City Organization at Olynthus*, p. 198.

<sup>447</sup> Proprio per questo non convince l'idea che i distretti della *chora* di Atlantide siano una trasposizione mitica dei demi attici, come proposto da LÉVÊQUE, VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, p. 135.

<sup>448</sup> Cfr. quanto osservato da LEVEQUE, VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, p. 77 n. 3: «l'espace civique n'est pas un espace qualitativement indifférencié».

barche coperto di terra e taglia l'istmo della penisola Pallene, o come l'Aristodemo, tiranno di Cuma, che fa costruire una grande fossa circolare intorno alla *chora* della città)<sup>449</sup>.

---

<sup>449</sup> Hdt. 7, 33-37, 1; 54; 8, 109; 7, 22, 3. Per Aristodemo vd. Plut. *mor.* 262a-b.

## 5. Uno sguardo alla topografia dell'Atene primigenia.

Quanto fin qui osservato circa la topografia atlantidea trova una conferma nel modo con cui Platone costruisce la topografia del polo opposto, Atene. Anche qui vige una topografia in cui si distingue un'area centrale (l'acropoli) e una periferia (le pendici dell'Acropoli stessa e tutta la *chora*): essa è il riflesso della distinzione della popolazione fra i produttori (artigiani e contadini) e la classe dei guerrieri, che detiene il potere, e quindi, nella trasposizione della *politeia* in forme topografiche, risiede al centro del territorio cittadino e in posizione eminente. Ma, a parte tale distinzione, nell'Atene di novemila anni fa i circa ventimila *phylakes*<sup>450</sup> (detentori del potere politico) sono fra loro eguali in diritti e condizioni e non vi è un singolo individuo o una singola casata a dominare: ecco così che Platone traduce topograficamente l'eguaglianza all'interno dell'ampia classe dei *phylakes* non solo ampliando l'estensione dell'Acropoli<sup>451</sup> ma anche rendendola «pianeggiante» alla sommità «eccetto una piccola parte» (112a)<sup>452</sup> e (come Platone tiene a precisare) «tutta coperta di terra» (γεωδής: 112a). In tal modo l'antichissima Acropoli di Atene si presenta come una pianura (il che traduce topograficamente la piena eguaglianza che vige fra i *phylakes*), che è ben più vasta di una normale acropoli (perché il potere è condiviso fra ventimila individui e non concentrato nella mani di un unico individuo), e che è però anche in posizione elevata e centrale rispetto al resto del territorio (fra loro eguali, i *phylakes* sono infatti gerarchicamente superiori a contadini e artigiani).

L'unità<sup>453</sup> e la coesione che caratterizzano i *phylakes* nei loro rapporti reciproci è ulteriormente sottolineata, nella trasposizione topografica, dalla notazione che i *phylakes* «avevano circondato [la sommità dell'Acropoli da loro abitata] di un unico *peribolos* come la parte a giardino di un'unica dimora» (οἶον

---

<sup>450</sup> *Criti.* 112e.

<sup>451</sup> Essa si allarga fino all'Eridano e all'Ilisso, abbraccia al suo interno la Pnice e in direzione opposta il Licabetto (*Criti.* 112a).

<sup>452</sup> Alcuni interpreti collegano la limitazione πλὴν ὀλίγον – che pure precede immediatamente ἐπίπεδος – ad altre parti della frase, il che non è corretto: vd. NESSELRATH, *Platon. Kritias*, cit., p. 223, *ad loc.*

<sup>453</sup> Come osserva VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, p. 8, nell'Atene primigenia v'è «una sola cifra fuori dall'unità, quella dei guerrieri uomini e donne». Atene è la Città dello Stesso, contrapposta all'alterità atlantidea (p. 19; cfr. p. 9).



μᾶς οἰκίας κῆπον)<sup>454</sup>; il concetto che non esistono differenziazioni interne alla classe dei guerrieri, la quale si presenta verso l'esterno come una unità, è ribadito dall'osservazione che essi abitavano in «case comuni», e pranzavano in sissizi, adatti appunto alla vita in comune (τῆ κοινῆ πολιτείᾳ; cfr. anche ἄλλοις ὁμοίοις τὰς αὐτὰς [οἰκίας] αἰεὶ παρεδίδουσαν: 112a; e ancora il fatto che vi sia un'unica fonte, con temperatura costante e mite, invece delle due, l'una calda, l'altra fredda, presenti nell'acropoli di Atlantide). Coerentemente manca - nell'egalitaria e quindi pianeggiante acropoli ateniese - alcuna forma di gerarchizzazione degli spazi per effetto di applicazioni metalliche: oro e argento non sono utilizzati, neppure per i santuari (112c).

All'interno della piana dell'acropoli, si può individuare un'ulteriore area centrale: ma essa è costituita, come si conviene per il rispetto dovuto agli dei, allo *hieron* di Atena ed Efesto<sup>455</sup>, attorno al quale si dispongono - senza ulteriori articolazioni - le residenze dei guerrieri (112b). Benché Platone non lo dica esplicitamente, è naturale pensare che quella piccola parte dell'Acropoli che il filosofo non è pianeggiante (112a) sia proprio la zona dello *hieron* delle due divinità, in posizione (leggermente) eminente come si conviene ai templi degli dei<sup>456</sup>.

E' proprio quanto poi Platone prescriverà nelle *Leggi* per non solo per il centro urbano (vd. *leg.* 778c, citato *supra*) ma anche per ciascuno dei villaggi rurali disposti radialmente tutt'attorno: in ognuna si deve individuare in primo luogo l'area per i templi e l'*agorà*; «il nucleo dell'area destinata alle abitazioni sia posto intorno a questi luoghi santi, dove la posizione è più elevata, come alloggio il più possibile fortificato per le guardie [definiti *phrouroi*, 'guardie di confine', e non *doryphoroi* o altro di simile!]]» (848d-e; si noti anche qui, come nell'acropoli di Atene, la presenza di un'area sacra centrale attorno alla quale si dispongono, a più stretto contatto, i cittadini abilitati all'uso delle armi; gli artigiani si collocano invece più esternamente, dispersi nelle dodici sezioni di campagna che hanno ognuna per centro un villaggio riservato ai *phrouroi*: cfr. 848e).

<sup>454</sup> L'unità topografica giunge ad annullare quasi la dimensione propriamente urbanistica, sicché il quartiere dell'Acropoli diviene una unica *oikía*, l'unità minima delle articolazioni urbanistiche. Circa il μᾶς del testo platonico, esso richiama alla mente il μέγαν (πόλιν) del progetto urbanistico di Pistetero in Aristoph. *aves* 550: in entrambi i passi, risuona la tensione, sempre viva nel pensiero politico greco, all'unità del corpo civico, tradotta in forme urbanistiche.

<sup>455</sup> Sull'associazione di Efesto e Atena come divinità tutelari dell'Atene primigenia in un santuario comune, vd. VIDAL-NAQUET, *Studio di un'ambiguità: gli artigiani nella città platonica*, pp. 256s. (Platone si ispira forse all'Hephastaion presso l'*agorà* ateniese: cfr. Paus. 1, 14, 6).

<sup>456</sup> Basti ricordare che già nell'*Iliade* il tempio di Atena, divinità poliade di Troia, si trova sulla *akre polis* (Hom. *Il.* 6, 297). Del resto, perfino nella pianeggiante e ortogonale Paestum, si cercò di fare in modo che l'*agorà*, posta fra le due aree sacre di Era e di Atena, si estendesse «al centro della piattaforma calcarea leggermente sopraelevata» rispetto al resto dell'area urbana: vd. LO SARDO, *Verso il canone della polis*, p. 88.

\* \* \*

### Per concludere.

Siamo giunti così al termine della nostra analisi strutturale e semiotica della geografia atlantidea. Con essa, accostando una *asty* strutturata per cerchi concentrici gerarchicamente ordinati ad una *chora* in cui vi è solo la ripetizione di moduli quadrati fra loro tutti eguali, Platone ha tradotto la (per lui abnorme) realtà politica di Atlantide in termini topografici<sup>457</sup>, i quali, per il fatto di nascere come pura *fiction* svincolata da riferimenti a luoghi reali, si rivelano essere pure forme geometriche: circonferenze fra loro concentriche, e quadrati ripetuti all'infinito<sup>458</sup>. Pensatore politico, Platone rappresenta la politica in forme geometriche: il che non sorprende, se si pensa al motto che appunto Platone fece incidere all'ingresso dell'Accademia: ἀγεωμέτρητος μηδὲς εἰσίτω, «nessuno entri che non abbia spirito geometrico» (Elias, in *Aristotelis categorias commentarium* 118, 18)<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> Sul ruolo delle forme topografiche nel pensiero platonico hanno richiamato l'attenzione due studi: SILVESTRE, *La première politique de Platon: modèles géographiques et lieux de l'utopie politique*, pp. 181-199 e JONES, *Rural Athens under Democracy*, pp. 246-267 (pp. 251-6 sul *Crizia*). Ma l'analisi circa i dati della topografia 'platonica' fornita nei due studi resta secondaria e generica; in ogni caso non condivisibile la conclusione di SILVESTRI, *art. cit.*, p. 196 sul fatto che i dieci re di Atlantide costituirebbero una anticipazione dei re-filosofi della *Repubblica*, introdotti da Platone solo in una (presunta) seconda versione dell'opera (seconda versione che sarebbe successiva al *Crizia*).

<sup>458</sup> Una diversa interpretazione della strutturazione circolare dello spazio atlantideo è stata fornita da BOULOGNE, *art. cit.*, pp. 40 s.: la topografia atlantidea, per la sua combinazione di terra (immagine del Medesimo) e di acqua (immagine dell'Alterità), come anche per la sua regolarità matematica, «imite d'une certaine façon le cosmos». Ma l'imitazione del cosmo resta incompleta, perché i cerchi concentrici sono cinque e non sette, e «surtout la vertu isolante des anneaux se trouve annihilée par la construction de ponts et le percement de canaux», il che favorisce «l'irruption de la confusion» fra gli elementi. Tale interpretazione, tuttavia, non spiega la compresenza di una strutturazione circolare per lo spazio cittadino e di una organizzazione secondo assi ortogonali nella *chora*; né, d'altra parte, vi è nel testo il minimo accenno al fatto che la costruzione di ponti e il collegamento fra i canali siano alla base della disfatta di Atlantide (la cui causa, viceversa, è indicata esplicitamente – sebbene con un rapido cenno – in *Cri.* 121a-c: il declino morale dovuto all'eccesso di ricchezza e prosperità, secondo un *topos* ricorrente nel pensiero antico; cfr. *infra*, cap. VI, §§ 4 e 5).

<sup>459</sup> Per ἀγεωμέτρητος vd. Arist. *Anal. Post.* 77b13; cfr. Iohannes Philoponus, in *de An.* 117, 27. Nel DGE (*Diccionario Griego-Español*, I, Madrid 1989), s.v., ii.2. è interpretato «no géometra, desconocedor de la geometría».

# Capitolo V

## PLATONE DÀ I NUMERI. I DATI NUMERICI DEL RACCONTO DI ATLANTIDE

### **Introduzione: il dibattito sulla questione.**

La grande quantità di numeri e misure<sup>460</sup> profusi da Platone nella sua descrizione di Atlantide – in singolare contrasto, fra l'altro, con l'unico numero dei «ventimila guerrieri al massimo» fornito invece per Atene – ha suscitato ovviamente l'interesse degli interpreti.

In genere si è ritenuto utile battere la strada di una interpretazione simbolica, volta cogliere un significato complessivo di carattere filosofico: già Proclo, nel suo *Commentario al Timeo* interpretava i numeri forniti da Platone come retti da un principio generale, l'alternanza della monade, della diade e della loro sintesi, la triade. Sulla base di tale principio del tutto astratto Proclo legge, ad es., la successione dei narratori del *logos*<sup>461</sup>, perfino gli anni dell'età dei due Crizia<sup>462</sup>, o ancora gli ottomila e novemila anni di distanza temporale fra il tempo della narrazione e l'età di Sais o dell'Atene primigenia<sup>463</sup>, o infine il numero dei 'dieci re'; perfino l'epiteto di «grande e meravigliosa» per Atlantide sarebbe dovuto alle sue doti numerologiche, invece che a quelle, ben più materiali, che Platone con così

---

<sup>460</sup> Una comoda lista dei numeri presenti nel *Crizia* è stata elaborata da PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, p. 93.

<sup>461</sup> Procl. *comm. ad Tim.* 21a-b, p. 87 Diehl, ll. 19-26: εἰς ἀφ' ἐνός, [Solone riferisce la storia a Crizia il Vecchio], παρὰ τούτου δὲ δύο, Κριτίας καὶ Ἀμύνανδρος, παρὰ τούτου δὲ τοῦ Κριτίου τρεῖς· διὰ γὰρ δυάδος ἢ μονὰς πρόεισιν ἐπὶ τὴν τελεσιουργὸν τῶν ὄλων πρόνοιαν)

<sup>462</sup> Procl. *comm. ad Tim.* 21a-b, p. 87 Diehl, *ibid.*, ll. 26 ss..

<sup>463</sup> Procl. *comm. ad Tim. ad.* 23e, p. 146 Diehl, ll. 11 ss.: 'ottomila' è un cubo per un cubo, cioè  $2^3 \times 10^3$ , mentre 'novemila' è un quadrato per un cubo, cioè  $3^2 \times 10^3$ )

gran cura attribuisce all'isola<sup>464</sup>. Quanto siano forzate tali interpretazioni è evidente: ad es., abbiamo già visto nel cap. II, § 1.5 e 2.1. ss. il senso delle cifre date per le età dei narratori, o per il loro numero, o per la distanza temporale della narrazione rispetto agli eventi narrati, tutte interne alla logica strutturale del romanzo utopico platonico.

In tempi ben più vicini a noi, Brumbaugh ha visto, nel ricorrere di cifre pari e dispari (in particolare il due e il tre, il cinque che ne è la somma e il sei che ne è il prodotto, con i loro multipli) l'irrazionalità e la confusione che regnano in Atlantide, a cominciare dall'azione stessa di Poseidone, che crea cinque anelli di terra e di mare attorno ad un'isola centrale di cinque stadi di diametro, con un rapporto di 6:5 fra l'ampiezza complessiva degli anelli di mare e quella degli anelli di terra, genera cinque coppie di gemelli, ha una statua – nel tempio al centro della città – con sei cavalli al traino del carro<sup>465</sup>. I re di Atlantide, che eseguono il sacrificio a Poseidone ogni quinto e ogni sesto anno alternativamente, che costruiscono opere in cui ricorrono il cinque e il sei, che erigono un tempio con un rapporto fra larghezza e lunghezza di 2:1<sup>466</sup>, mostrano anch'essi l'ignoranza dei principi base della matematica, con la confusione fra il pari e il dispari: «the apparently random numbers so liberally interspersed in Plato's account [...] are constructed on a dialectical and artistic principle in such a way that each reflects some aspects of the rulers' basic and traditional confusion in mathematics and philosophy»; l'insieme di tali dati numerici forniti da Platone «illustrates, and adds further insight and precision to, his eloquent disapproval and condemnation of Atlantis as a whole». A parte il fatto che in realtà, accanto al 'sei', ricorrono numerosi i 'due' e soprattutto i 'tre' e i 'dieci' o 'cento'<sup>467</sup>, un problema serio però ostacola questa interpretazione: Platone avrebbe potuto attribuire ad un dio, sia pure il poco filosofico Poseidone, una tale rozzezza teoretica? Brumbaugh giudica irrazionali le misure dei diametri degli anelli di acqua e di terra sulla base

<sup>464</sup> Procl., *Commentarium in Timaeum*, tom. 1, libr. 1, 182.3-182.19, p. 238: «la potenza di Atlantide è detta "grande e meravigliosa" perché essa procede su ogni lato e perché essa abbraccia universalmente tutta la seconda serie [della tavola pitagorica degli opposti]. "Dieci re" la governano, perché la decade comprende i termini base delle due serie, come dicono i Pitagorici, secondo i quali tutte le cose sono comprese nella decade degli opposti. Essi sono gemelli in modo tale che ve ne sono cinque coppie [...], perché, da un lato, secondo le misure della *Dike*, l'organizzazione cosmica appartiene anche a questa serie di cui la pentade è l'immagine, e perché, d'altro canto, questa serie procede per mezzo della Diade; allo stesso modo che la serie migliore per mezzo della Monade».

<sup>465</sup> *Plato's Mathematical Imagination*, p. 49

<sup>466</sup> Vd. *ibidem*, rispettivamente p. 48, p. 49, p. 50.

<sup>467</sup> Lo stesso BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, p. 276 n. 12, deve ammettere che la griglia dei canali presenta «an arrangement too haphazard [ma in che senso?] to fall under the rule of 6's and 5's». In realtà se Platone avesse voluto, non avrebbe avuto problemi a farli rientrare anche i canali nella 'regola' dei 6 e dei 5: ma appunto tale regola non esiste. Cfr. HERTER, *Die Rundform in Platons Atlantis*, p. 14 n. 27 sui vari numeri che non rientrano in questo schema, come i 29 e 31 canali nella pianura, gli undici stadi complessivi di ampiezza degli anelli di mare e di terra.

confronto con «the circles of the heavens described in the *Timaeus*», da cui diverrebbe evidente che quando Poseidone «geometrizes, he does it like a carpenter's apprentice»<sup>468</sup> (e questo è l'unico confronto dei numeri del *Critias* con un altro passo numerico dell'opera di Platone): ma in base a quale principio una struttura di difesa tutta terrena (come i cinque anelli di mare e di terra) dovrebbero avere proporzioni matematiche analoghe alle orbite celesti? E, inoltre: è possibile ritenere che il rigoroso impianto geometrico di Atlantide sia descritto da Platone per illustrare la confusione 'teoretica' dei re atlantidei?<sup>469</sup> Mai, in nessun passo della narrazione, Platone accenna la minima disapprovazione delle misure atlantidee; non fornisce il minimo indizio in tal senso, laddove, quando parla del declino morale dei re di Atlantide (121a-b), la sua esposizione è chiarissima, quasi didattica (in accordo con lo spirito del racconto, illustrazione per immagini dei principi teoretici illustrati nella *Repubblica*). Il problema è che – in assenza di indicazioni dell'autore – ogni giudizio su che cosa sia matematicamente 'confuso' oppure no finisce per essere impressionistico: Brumbaugh considera totale mancanza di abilità teoretica l'alternanza di 'cinque' e di 'sei' (in quanto somma e prodotto del due e del tre, del pari e del dispari), ma allora non si vede come potrebbe approvare il 5.040 delle *Leggi*, che risulta dal prodotto di ben sette numeri diversi, dall'uno al sette (compresi, dunque, il cinque e il sei) e che viene scelto proprio per avere come divisori tutti i numeri fra l'uno e il dieci, e in particolare il due e il tre!<sup>470</sup> Insomma: o si trova un passo in cui Platone condanna esplicitamente l'uso del cinque e del sei nell'agire umano, o nessuna 'condanna' di tali numeri è lecita!

Per Vidal-Naquet (per il quale la struttura dell'Atlantide è in generale «caratterizzata dal dispiegarsi dell'*apeiron*, dell'alterità»), la successione delle misure (in stadi) dell'isola centrale e dei successivi anelli di mare e di terra «evoca molto bene una fuga di specchi: 5 (3+2), 1, 2, 2, 3, 3. Chi lascia l'isola centrale entra rapidamente nel mondo della duplicità»<sup>471</sup>; duplicità che è confermata poi dai due raccolti annui, dalla compresenza di acqua e di terra, dalle due fonti dell'isola centrale, dalla presenza di edifici «semplici» oppure «variopinti», ecc. Circa il

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>469</sup> L'impressione che si ricava dall'organizzazione di Atlantide è che essa sia «strict and methodical»: ROSENMEYER, *The numbers in Plato's Critias*, p. 118.

<sup>470</sup> Tale è il numero previsto per i cittadini di Magnesia nelle *Leggi*, 737c-738b. Cfr. ROSENMEYER, *The numbers in Plato's Critias*, p. 119: oltre al citato passo delle *Leggi*, v'è compresenza di pari e dispari c'è anche nel mito di Er, e in vari luoghi del *Timeo*.

<sup>471</sup> *Atene e l'Atlantide*, p. 298. Per VIDAL-NAQUET (*ibid.*, p. 298 n. 52), la progressione numerica degli spessori degli anelli intorno all'isola centrale può essere accostata a quella che caratterizza il circolo interno dell'anima del mondo (quello che possiede la natura dell'Alterità, che è anche il carattere determinante di Atlantide): esso viene diviso dal demiurgo sei volte, in «sette cerchi diseguali, secondo gli intervalli del doppio e del triplo» (*Tim.* 36d), cioè secondo la progressione numerica 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, ove è possibile individuare l'intreccio di due distinte progressioni numeriche, 1, 2, 4, 8, e 1, 4, 9, 27 (cfr. *Tim.* 35b-36a).

numero ‘dieci’, particolarmente frequente nella descrizione platonica, Vidal-Naquet richiama il parallelo con la *tetraktys* pitagorica, che per Platone è «un modo di espressione della *genesis*. [...] Nel caso del *Crizia*, mi sembra che la genesi dei numeri sia in stretta connessione con il dispiegarsi della *physis*»<sup>472</sup>. Anche in tal caso, la spiegazione proposta – proprio nel momento in cui aspira a fornire una spiegazione unitaria – finisce per risultare in diversi casi inefficace: se Platone voleva evidenziare, con i numeri, la duplicità che domina in Atlantide, perché abbondano nella sua descrizione le triadi? Perché i *kleroi* della piana sono sessantamila? E, di converso, che dire dei ventimila (due miriadi) di soldati ateniesi? Di nuovo, il rischio è l’attribuzione ad alcuni numeri di significati non sempre univoci<sup>473</sup>: perché la successione delle misure degli anelli di mare e di terra dovrebbe essere immagine della duplicità, visto che si compone di ben tre misure diverse? E l’accostamento delle decine di Atlantide alla *tetraktys* pitagorica – di cui non si parla mai per Atlantide<sup>474</sup> - è l’unico possibile? Oppure – come vedremo – ci sono altre ‘decine’ di cui tener conto? Come poter affermare che Platone, descrivendo Atlantide, tenesse presente la *tetraktys*?

Brisson<sup>475</sup> sviluppa l’interpretazione di Atlantide come luogo ove trionfa l’*apeiron*, o meglio «un mélange de πέρρας et d’ ἄπειρον précisément caractérisé par l’oscillation rythmique des contraires» ma ha visto, nel complicato «réseau mathématique de l’Atlantide», proprio il mezzo con cui gli Atlantidei avrebbero cercato di assicurare la stabilità del loro mondo. Perciò essi avrebbero costruito il loro mondo associando il primo pari (il due) e il primo dispari (il tre), la loro somma (il cinque) e il loro multiplo (il sei), così come essi associano nella geografia il cerchio (della città) e il rettangolo (della pianura): «cette oscillation rythmique entre le pair et l’impair, entre le cercle et l’oblong, laisse deviner la faiblesse de la barrière arithmétique s’opposant au déferlement de l’ἄπειρον». Come nei casi delle interpretazioni sopra analizzate, il problema principale è che la descrizione di Platone non fornisce alcun appiglio ad una tale valutazione (al massimo, in 118c3, Platone accenna al fatto che il gran canale attorno alla pianura centrale è fatto in modo da rettificare i bordi della pianura stesso; ma questo passo, non richiamato da Brisson, ha una portata assai limitata, e rettificare i bordi di una piana non è

<sup>472</sup> *Atene e l’Atlantide*, p. 300 n. 59. Per la connessione fra *tetraktys* e *genesis* Vidal-Naquet rimanda a Plat. *Tim.* 32b-35c e 53e.

<sup>473</sup> Così avviene che Vidal-Naquet trova «contestabile» l’interpretazione dei numeri atlantidei data da Brumbaugh, e non condivide l’idea che «Platone abbia voluto presentare un mondo che, secondo i dati della matematica arcaica, dovesse ritenersi mal costruito» (*Atene e l’Atlantide*, p. 298, nota 54): ma i numeri sono sempre gli stessi.

<sup>474</sup> Cfr. BRISSON, *De la philosophie politique à l’épopée*, p. 429 n.4, *in fine*, e ancora PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, p. 94, n. 186, che evidenzia come i quattro numeri (1, 2, 3, 4) che dovrebbero costituire la *tetraktys* non compaiono mai insieme, e il ‘quattro’ comunque solo una volta (119b5).

<sup>475</sup> *Ibidem.*, pp. 429 s. Le due citazioni rispettivamente da p. 429 e p. 430.

contrastare l'*apeiron*); anche in tal caso, poi, l'interpretazione regge solo non tenendo conto di alcuni dati (ad es.: la forma circolare della città e quella rettangolare della piana sono opera di Poseidone, non degli Atlantidei, e lo stesso vale per le dimensioni dell'isola centrale, degli anelli di mare e di terra, della piana: per cui sarebbe lo stesso Poseidone a tentare di contrastare, invano, l'*apeiron* atlantideo). Pradeau a propria volta ha ripreso Brisson, condividendo l'idea che «l'alternance du pair et de l'impair est en effect le principe même de toutes les grandeurs [di Atlantide], qui sont toutes des multiples ou des additions de 2 et 3»<sup>476</sup>. Si noti preliminarmente che Pradeau parla di «alternance», come già Brisson addirittura vedeva una «oscillation rythmique»: ma non c'è nessuna alternanza o oscillazione. Poco più oltre (p. 94), questa affermazione viene precisata, tenendo conto anche dell'unità: sono l'unità, il due, il tre a succedersi, moltiplicarsi, addizionarsi, e sono tutti moltiplicati per dieci o potenze di dieci; «1, 2, et 3 suffisent à construire toutes les quantités et mesures atlantes» (p. 95); il sei, primo numero che sia somma e prodotto di tali numeri, «est bien l'unité principale de la plaine atlante» (*ibid.*). Prima di procedere oltre, notiamo che, in realtà, tutti i numeri esistenti (eccetto i numeri primi), non solo quelli di Atlantide, sono soggetti all'alternanza del pari e dispari, e sono ottenibili come multipli o addizioni dell'1, del 2 o del 3 e questo vale, in particolare, per tutti i numeri inferiori al '10', che sono ovviamente i primi a venire in gioco: come è possibile attribuire un particolare significato alla compresenza di cifre pari e dispari, composte del due e del tre, quando questa compresenza è in realtà ravvisabile ogni volta che si usino numeri che non siano primi? Perfino il 'ventimila', numero dei guerrieri ateniesi, è frutto della moltiplicazione e della somma del due e del tre, moltiplicato per una potenza di dieci ( $20.000 = (2+3) \times 2 \times 2 \times 10^3$ ). Semmai, un significato particolare dei numeri atlantidei si sarebbe potuto cogliere solo se le scelte platoniche avessero costituito uno scarto rispetto all'alternanza del pari e del dispari, e alla composizione con i primi numeri primi: ad es. se vi fossero stati *solo* numeri pari, o solo *dispari*, o solo multipli di 3 (anche moltiplicati per dieci e potenze di dieci), o, per esempio, un sistema di numeri fondato su un numero primo come il 7, o l'11, o il 13... Alla compresenza di pari e dispari, di 'due' e di 'tre', si accompagna per Pradeau, come già per Brisson, la compresenza di figure geometriche diverse, il cerchio e il rettangolo, la retta e la circonferenza, che «ne cessent de se mêler les unes aux autres, de se croiser et de se chevaucher, ou même de s'interrompre», come nel caso del gran canale perimetrale della piana che si congiunge agli anelli di mare interni alla città, a loro volta resecati dal canale di collegamento al mare<sup>477</sup>. Perciò, se ne ricava che «l'Atlantide ne parvient donc pas à circonscrire son

<sup>476</sup> PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, p. 93.

<sup>477</sup> PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, p. 95.

territoire dans les limites d'une même figure»: «l'usage des grandeurs contribue donc à un portrait de l'Atlantide en déséquilibre croissant, menacée par une dualité persistante qui la voit évoluer sur deux chemins opposés»<sup>478</sup>. Come si vede, partendo da Brisson, Pradeau finisce per riavvicinarsi alla valutazione complessiva data da Brumbaugh circa l'eterogeneità della costruzione numerica atlantidea (opposta nell'esito a quello dello stesso Brisson). Ancora una volta, il complesso dei dati numerici e geometrico-topografici forniti da Platone viene interpretato secondo criteri 'simbolici' e morali che sono frutto di una arbitraria decisione dell'interprete: per quale motivo mai, la compresenza di numeri pari e dispari sarebbe segno di «déséquilibre»? Platone stesso non definisce l'aritmetica come conoscenza del pari e del dispari (*Gorg.* 453e-454a)?<sup>479</sup> E Platone stesso – come abbiamo già ricordato contestando Brumbaugh – vuole che il numero dei cittadini di Magnesia sia divisibile per due e per tre! Che cosa autorizza a considerare insieme cifre e numeri pertinenti a grandezze diverse? E che cosa autorizza a interpretare in chiave teoretica cifre e numeri relative a edifici, costruzioni idrauliche, ecc.? E, per quanto riguarda le forme geometriche dominanti in Atlantide (in cui, come è noto, altri interpreti hanno visto una ricerca di maniacale perfezione), è lecito dire che Atlantide non è in grado di scegliere fra 'cerchio' e 'linea retta', quando in essa le due figure sono usate l'una per la città, l'altra per la *chóra*, sono dunque chiaramente distinte, e le loro intersezioni danno vita a quello che lo stesso Brisson definisce «réseau mathématique»? Abbiamo visto *supra* il significato di tale compresenza di due distinti sistemi geometrici. Per di più, occorre tener presente che le circonferenze sono opera di Poseidone, le linee rette (canali e fossati) sono opera umana: per cui la compresenza delle due figure non indica indeterminatezza, ma semmai rimanda al fatto che all'opera del dio (caratterizzata dalla perfezione circolare di cui un dio è capace) si aggiunge l'opera di ulteriore potenziamento delle opportunità economiche del territorio compiuta dagli uomini, che possono operare più facilmente attraverso linee rette.

Del resto, se Atlantide è espressione di (imperfetta) eterogeneità perché offre, fra *asty* e *chora*, due ben distinti ma perfettamente regolari sistemi geometrici, dovremmo dedurre che l'Atene primigenia sia descritta da Platone per comunicare una impressione analoga? E' chiaro che non è così: ma ciò mostra tutta l'inapplicabilità di simili categorie, che non trovano riscontro né nella descrizione del *Crizia*, e neppure reali appoggi in altri testi platonici?

Rispetto al 'pari' e al 'dispari' evidenziati da Brisson e Pradeau, Mattéi ha sottolineato il ruolo del 'cinque' e del 'sei', ma dandogli un significato del tutto

<sup>478</sup> *Ibidem.*

<sup>479</sup> Come ricorda lo stesso PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, p. 94 n. 86. Si consideri ancora Plat. *Prot.* 357a: l'aritmetica è «scienza del pari e del dispari».



diverso rispetto alle precedenti osservazioni di Brumbaugh. Per Mattéi, che riprende in particolare le idee di Proclo<sup>480</sup>, il ricorrere del numero ‘cinque’ rimanda al numero nuziale della *Repubblica*<sup>481</sup>, connesso alla generazione divina e ai periodi cosmici<sup>482</sup>; la pentade, numero dispari, è «principe de bien» ed essa si trova nei numeri che dipendono da Poseidone (i cinque stadi di diametro dell’isola centrale, le cinque fasce, le cinque cinte murarie, e i cinque parti gemellari); al contrario, i numeri che dipendono da Clito, donna e mortale, sono connessi alla parità, e «substituent la dyade ou l’hexade, principe d’indétermination, au nombre

<sup>480</sup> Per Proclo, in *Timaeum*, 137.1-5, la divisione in cinque parti si spiega «perché, benché il cosmo sia uno, esso è costituito di cinque parti, cinque figure, e distribuito in assegnazione a degli dei appropriati, del cielo, del fuoco, dell’aria, dell’acqua, della terra».

<sup>481</sup> Il cinque costituiva, per i pitagorici, il numero nuziale del primo maschile e del primo femminile (vd. Plut. *De def. orac.* 36, 429d-430a, *De E* 8, 388); sul numero nuziale nella *Repubblica* di Platone (546a-d) vd. Brumbaugh, *Plato’s Mathematical Imagination*, pp. 107-150. Anche per BOULOGNE, *La structuration circulaire de l’espace chez Platon*, p. 40, «l’alternance qualitative des divers anneaux s’organise numériquement selon des rapports de proportions constants, dominés par le nombre cinque, que les Pythagoriciens qualifient de nuptial»

<sup>482</sup> MATTÉI, *Platon et le miroir du mythe*, pp. 259 ss.: cinque sono le fasce concentriche della città (tre anelli di mare + due di terra), i recinti murari, le coppie di gemelli, cinquanta gli stadi che separano la cinta muraria dell’intera città dalla cinta in bronzo, cinquanta gli stadi di distanza dal mare dell’isola centrale, che misura cinque stadi, ogni *kleros* della piana misura dieci per dieci stadi (è davvero pertinente?). Il numero ‘cinque’ a volte viene riconosciuto da Mattéi anche dove non c’è affatto: per Mattéi (che forse è suggestionato da Procl., in *Tim.*, 137.1-5, citato in una delle note precedenti), quando Platone afferma in *Criti.* 109b12 che «un tempo gli dei si divisero la terra tutta secondo i luoghi» (ἄπασαν γῆν ... κατὰ τοὺς τόπους), le regioni assegnate agli dei per sorteggio sarebbero cinque, come si ricaverebbe da Hom. *Il.* 15, 187-193, dove si afferma che l’universo venne diviso dopo il regno di Crono in cinque parti, tre delle quali andarono ai tre figli di Crono (il Cielo, il Mare e gli Inferi), mentre la terra (γᾶια) e l’Olimpo restarono proprietà comune (al passo omerico allude Plat. *Gorg.* 523a4-6). In realtà il passo omerico non ha nulla a che vedere con *Criti.* 109b12, visto che in quest’ultimo non si parla della divisione del cosmo, ma, come è chiarissimo dal testo, solo delle varie località *terrestri* assegnate a ciascun dio come luoghi di culto speciale: il che avviene, peraltro, secondo una concezione tradizionale mitica ben nota (così Afrodite è la dea di Cipro, Era è legata all’Argolide, Apollo è il dio di Delo, di Delfi, della Licia, ecc.). Tali suddivisioni della superficie terrestre sono, ovviamente, tante quanti sono gli dei principali. Del resto, Platone menziona fra gli dei assegnatari Efesto e Atena, palesemente assenti in Hom. *Il.* 15, 187-193: i due passi parlano di due ‘divisioni’ diverse! E’ però vero che la scelta di Poseidone come dio tutore di Atlantide risponde al fatto che Atlantide è immersa nell’Oceano, che è il mare *par excellence*, così come il mare è specifico ambito del dio. Ancora una forzatura circa il numero ‘cinque’ da parte di Mattéi (*op. cit.*, pp. 267 s.) è nel voler contare ‘cinque’ re ateniesi, considerati appartenenti all’età di Atlantide, in *Criti.* 110a7-b1, coinvolgendo nella lista anche Teseo, che invece è dato come termine cronologico *ante quem*. L’interpretazione del passo non dà spazio a equivoci, e appunto già Brisson, con cui Mattéi polemizza (p. 268 n.1), leggeva giustamente quattro nomi di re per la Atene primigenia (BRISSESON, *De la philosophie politique à l’épopée*, p. 409). Cfr. NESSELRATH, *Kritias*, pp. 161-163, *ad loc.*, il quale fornisce varie spiegazioni al fatto che qui Crizia «ausgerechnet Theseus aus den Namen derjenigen ausschließt, die Ur-Athens größte Tat vollbracht haben sollen»: nel IV sec. Teseo era identificato come il padre della democrazia, e quindi difficilmente poteva essere associato alla *politeía* attribuita alla Atene primigenia; soprattutto, Teseo è la prima figura la quale alla tradizione ateniese appariva come dotata di sostanza storica, sorta di discriminare fra l’età mitica (quella dei quattro re citati) e quella storica (che inizia con Teseo: vd. ad es. il riferimento storico a Teseo in Thuc., 2, 15, 1-2); assai chiaro al riguardo HERTER, *Altes und Neues zu Platons Kritias*, pp. 245 s.

nuptial»<sup>483</sup>. Il «mélange baroque du cinq et du six, du divin et du mortal» evoca il confondersi di *apeiron* e di *peras* presente nelle cinque fasce in cui è divisa la città di Atlantide: esse associano l'acqua (elemento illimitato) al tre (numero limitato) e ancora la terra (elemento limitato) al due (numero illimitato)<sup>484</sup>. La dualità si trova nella doppia natura, divina e umana, della discendenza di Poseidone e Clito, nelle due fonti dell'isola centrale, nella gemellarità dei cinque parti di Clito, finanche nel rapporto 2/1 delle dimensioni del tempio di Poseidone<sup>485</sup>. Al contrario, in Atene prevale «l'unité et la simplicité du divin»: Efesto e Atena agiscono in pieno accordo, sono venerati in un unico tempio; l'acropoli ha un unico *peribolos*<sup>486</sup>. In sintesi, «le récit du *Critias*, dont le lien avec la cosmologie mythique du *Timée* est évident, relève en conséquence l'incompatibilité absolue de l'hexade et de la pentade lorsqu'elles se relient au divin et à l'humain». E' una conclusione che, a ben vedere, finisce per dare al racconto platonico un significato in fondo limitato (Platone avrebbe scritto il *Crizia* per mostrare l'incompatibilità dell'esade e della pentade?), e del tutto slegato dall'originario intento del racconto. Peraltro, essa è raggiunta a costo di forzature e omissioni: non si vede perché l'esade sarebbe legata alla natura mortale di Clito (Platone non accenna mai ad un legame fra le occorrenze del 'sei' e la figura di Clito); che i parti di Clito siano gemellari non è necessariamente conseguenza della natura mortale di Clito (di certo Platone non fa cenno a tale connessione) visto che anzi è caratteristica tipica delle unioni fra un dio e una donna mortale quella di originare coppie di gemelli (vd. *infra*, cap. VII, § 3.2); le cinte d'acqua – elemento illimitato – sono in realtà create proprio dal divino Poseidone, e all'opera di Poseidone si devono anche le due fonti dell'isola centrale; a conti fatti, volendo procedere con questo tipo di interpretazione, allora bisogna considerare *tutti* i numeri, e allora considerare la dualità presente nelle due divinità che sovrintendono ad Atene e, soprattutto, nella cifra di ventimila data per i suoi guerrieri. Infine, in nessun luogo Platone giudica negativamente la commistione di umano e divino presente nella stirpe dei re di Atlantide: essa è anzi la base della loro iniziale prosperità (*Criti.* 120e-121a; cfr. *infra*, cap. VII, § 1).

Non sono mancate, infine, indagini su singoli aspetti numerologici: Meulder<sup>487</sup> ha posto in connessione i colori delle diverse cinte murarie e le loro reciproche distanze, riconoscendo «une échelle musicale entre les différentes enceintes (octave entre la noire et la blanche, quinte entre la rouge et la noire, et quarte entre la blanche et la rouge».

<sup>483</sup> MATTÉI, *op. cit.*, p. 263: quali siano i numeri «qui dépendent de Clito» non viene detto.

<sup>484</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>485</sup> *Ibidem*, pp. 265-269.

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>487</sup> MEULDER, *L'Atlantide ou Platon face à l'exotisme*, p. 194.

La varietà di interpretazioni proposte è – come si vede – notevole. In genere tali interpretazioni reggono solo a costo di omettere certi ‘numeri’ fuori dal quadro; spesso le valutazioni sui numeri atlantidei si presentano come giudizi di valore e/o come valutazioni estetiche, che trovano solo parziali conferme in altri testi platonici (che cosa rende un insieme di numeri ‘confuso’ o ‘ordinato’? Perché un dato insieme di numeri dovrebbe esprimere ‘alterità’? in che senso un numero evoca un concetto dato? Ecc.); perciò, spesso un interprete ha visto nei medesimi numeri di Atlantide l’opposto del suo predecessore (ad es. circa la razionalità o irrazionalità della griglia matematica della descrizione di Atlantide), senza che peraltro fosse mai possibile determinare in base a quali criteri certi fossero fondati tali giudizi. Il che è segno probabile che l’approccio in genere seguito impedisce di per sé il raggiungimento di risultati sicuri.

In generale, a parere di chi scrive, il limite di tutte queste interpretazioni risiede nel fatto che, come abbiamo visto per altri elementi della descrizione di Atlantide, esse – se pure sembrano fornire una interpretazione complessiva delle scelte numerologiche di Platone – non sono in grado di chiarirne l’intimo legame con tutti gli altri aspetti, non numerici, della descrizione (è il solito problema degli approcci fondati sull’idea che il *logos Atlantikos* sia allegoria o metafora o allusione a ‘qualcos’altro’: vd. cap. I, § 1.3). Viene ignorato il rapporto del racconto con la richiesta di Socrate in *Tim.* 19b-c che costituisce – non ci stancheremo di ripeterlo – l’avvio, la giustificazione e lo scopo finale del racconto stesso. Ed appunto, i numeri proposti da Platone possono essere più facilmente spiegati cercando di chiarirne il significato all’interno della logica complessiva del racconto platonico, e non come espressione di una simbologia numerica alla quale la storia di Atlantide nel *Timeo-Crizia* in realtà non allude mai.

## 2. Per farsi credere e apparire accurati, bisogna dare i numeri.

Un punto di partenza per questa riflessione deve essere costituito dal fatto che, per dare sostanza di verità storica alla sua *fiction* di fanta-politica, Platone *doveva* necessariamente abbondare di dati numerici: essi suggeriscono l'impressione che quanto descritto sia realmente esistito, in quanto precisamente misurato e misurabile. L'accumulo di dati numerici rientra semplicemente in quegli «effetti di realtà» che Platone dissemina nel suo testo e di cui in parte ci siamo già occupati nel Capitolo II, «Come non farsi smentire e come farsi credere». L'esigenza di una costruzione complessa e articolata è dichiarata esplicitamente da Platone, ed è consapevolmente presentata come dovuta all'esigenza di guadagnare credibilità al racconto: Crizia afferma che,

«se si tratta di cose celesti e divine, ci si contenta di discorsi che hanno un piccola rassomiglianza con esse, mentre, per ciò che si riferisce a cose mortali e umane, noi le sottomettiamo a un esame rigoroso» (*Criti.* 107d7-9)<sup>488</sup>.

L'accumulo di notazioni numeriche volte a conferire credibilità al racconto è expediente adottato anche nelle successive utopie d'età ellenistiche: nel breve resoconto dalla *Hierà anagraphé* di Evemero trasmessoci da Diodoro Siculo (5, 41-46: sicuramente riassunto della esposizione originaria) si forniscono indicazioni sulla larghezza dell'isola di *Hierà* («circa duecento stadi»: § 42), sulla sua distanza dalle altre due isole dell'arcipelago (sette e trenta stadi: § 41 e 42), sulla distanza della città di Panara dal santuario di Zeus Trifilio («circa sessanta stadi»: § 42), sulle dimensioni del tempio di Zeus Trifilio (lungo due pletri e largo proporzionalmente), poi ancora (§ 44) sul viale che da esso parte (lungo quattro stadi e largo un pletro) e sulla banchina di pietra che si estende attorno alla fonte presente presso il santuario (lunga quattro stadi su ciascun lato), sull'area di pianura circostante consacrata al santuario (con un raggio di duecento stadi); infine sono fornite perfino le dimensioni del letto del dio presente nel tempio, lungo sei cubiti e largo quattro (§ 46); allo stesso modo, dell'isola dell'utopia di Giambulo, accanto alle descrizioni zoologiche ed etnografiche, è data comunque la misura del perimetro costiero («circa cinquemila stadi»: Diod. Sic. 2, 55, 6). Numeri e misure

---

<sup>488</sup> Su questo passo vd. PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, p. 85 che discute GILL, *Plato, The Atlantis Story*, §§ 21-27; cfr. PRADEAU, *op. cit.*, p. 86: «Critias ne remet jamais en cause la véracité de son propos: il ne souligne seulement la difficulté».

varie ricorrono abbondanti anche nella *Storia vera* di Luciano, che si presenta come il rovesciamento parodico di tanti racconti fantastici, compresi quelli che noi moderni etichetteremmo sotto la categoria del genere utopico (Iambulo è esplicitamente attaccato in *ver. hist.* 1, 3): più l'autore inventa dichiarando d'inventare, più abbonda nel fornire dati numerici non verificabili relativi ai luoghi descritti (vd. ad es. 1, 7; 13-16; 20; 40; ecc.).

Milletecento anni dopo, *La Città del Sole* di Campanella è generosa egualmente in misure e numeri (nelle prime pagine dell'operetta sono menzionati il diametro e il perimetro della città; il numero delle sue cinte murarie interne e delle sue porte; la distanza fra le cinte murarie, lo spessore delle murature, il perimetro del colonnato del tempio circolare al centro della città, la distanza fra tale colonnato e il recinto del tempio, ecc.).

D'altro canto, Platone non poteva esimersi dal dare i numeri se voleva rivaleggiare adeguatamente con chi, prima di lui, aveva fornito ampie descrizioni di terre e luoghi lontane nello spazio e/o nel tempo, cioè con Erodoto (senza che questo implichi un rapporto diretto del racconto atlantideo con sezioni di testo erodoto)<sup>489</sup>: le descrizioni nella sezione 'geografica' della sua opera (i libri I-IV) forniscono con ampiezza numeri e misure, ora riferite a intere regioni<sup>490</sup>, ora relative alla forma e alla struttura interna di alcune città<sup>491</sup>, ora a pertinenti a singoli monumenti, di cui sono date le dimensioni, ma anche cifre relative ai costi e ai tempi di costruzione<sup>492</sup> (su tali misure erodotee, vd. quanto osservato *infra*). Chi intende descrivere un luogo o un edificio, se vuole essere preciso come lo storico (Erodoto) o soltanto apparire tale come chi pretende di narrare eventi realmente accaduti (come Platone), per forza di cose non potrà che citare numeri in abbondanza. Perfino la poesia omerica – poesia che si propone ai suoi lettori come esposizione di 'eventi realmente accaduti in luoghi realmente esistenti' – non può fare a meno di citare numeri e quantità: come avviene alla nausea nel *Catalogo delle Navi* del II libro dell'*Iliade*, e ancora come avviene nelle enumerazioni di beni, di vivande, di premi per le gare<sup>493</sup>. In altre culture, troviamo racconti che, per il fatto di presentarsi come fededegni, egualmente abbondano in cifre (in sé prive di ogni fondamento) volte a suggerire l'impressione di fornire informazioni precise e sicure: mi limito a ricordare la lista dei discendenti di Sem in *Genesi* 11, 10-32, le

---

<sup>489</sup> Come vorrebbe PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, pp. 157-183.

<sup>490</sup> Vd. ad es. le misure della *chora* egiziana in 2, 5-11.

<sup>491</sup> Vd. 1, 178-181 per Babilonia; 2, 15, 3 per Tebe d'Egitto.

<sup>492</sup> Vd. 1, 183 per i templi di Babilonia; 2, 124-127 per le piramidi e le opere connesse; 2, 138 per il santuario di Bubastis; 2, 148 per il labirinto e il lago di Meride.

<sup>493</sup> Vd. ad es. *Od.* 2, 349-355; 8, 59-60; 9, 202-204; *Il.* 23, 262-270; cfr. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice*, pp. 93 s.: nell'*epos* i numeri forniti sono un mezzo per conquistare l'attenzione e colpire l'emozione del fruitore.

cui età – sempre biologicamente impossibili – sono ricordate precisamente ad una ad una.

D'altra parte, quando Platone parla di luoghi realmente esistenti, anche se modificati dall'azione degli agenti naturali – cioè quando parla dell'Atene primitiva – il bisogno di dare i numeri viene meno (ogni lettore aveva sotto gli occhi l'Attica: che bisogno c'era di fornire misure, se il luogo descritto esisteva ed era immediatamente disponibile all'esperienza diretta del lettore?); viene meno anche la libertà di inventare cifre che, nel caso di Atene, sarebbero state in qualche modo soggette a verifica o contestazione<sup>494</sup>. Per Atene Platone sente il bisogno di dare una sola cifra, quella dei ventimila guerrieri che essa può mettere in campo: l'unico dato necessario, cioè, per offrire al lettore la possibilità di un confronto della 'piccola' forza di Atene con l'immensa potenza militare di Atlantide (di cui, come vedremo, sono dettagliatamente indicati gli effettivi militari; il rapporto fra Atene e Atlantide è 1:60).

Preso atto della 'necessità' narrativa di citare numeri e misure (se Platone voleva accattivarsi l'attenzione e la fiducia del lettore), bisogna dunque chiedersi perché Platone abbia scelto certi numeri piuttosto che altri. Tenendo conto di un principio fondamentale: Platone vuole presentare il suo racconto come «del tutto vero» (*Tim.* 20d8), come una «imitazione e rappresentazione» quasi pittorica di realtà umane, concrete, che come tali l'uditorio può giudicare (107b-108a), obbligando così il narratore al rispetto della verosimiglianza o comune della coerenza interna. Perciò, a conti fatti, la gamma delle scelte non è così ampia come può apparire e questo – più che interpretazioni numerologiche non sempre condivisibili – può permetterci di capire i criteri che hanno guidato Platone.

---

<sup>494</sup> E' questa la spiegazione più semplice del fatto che la descrizione di Atlantide abbondi in numeri e misure all'opposto di quella di Atene: cade perciò l'ipotesi di partenza di BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, p. 47, secondo cui l'uso di numeri è sentito da Platone come «a device particularly appropriate to a description of the Atlantean state».

### 3. I numeri utilizzati da Platone sono i più ovvi

#### 3.1. Il cinque, il dieci e i loro multipli

Per numeri superiori alla decina, per ovvie esigenze di semplicità e immediatezza, Platone sceglie solo cifre tonde, le quali, ovviamente – in un sistema decimale come era quello greco e in genere indoeuropeo - saranno in genere multipli del dieci (e in parte del cinque), con una ulteriore preferenza per la cinquantina (5x10) e per il centinaio (10x10): è quanto avviene anche nel sistema decadico di numerazione, altrimenti detto acrofonico<sup>495</sup>, fondato sul 5, sul 10 e sui loro multipli (50, 100, 500 ecc.). Così, nel *Crizia* leggiamo che la montagna di Clito è a 50 stadi dalla costa (113c7)<sup>496</sup>, Poseidone genera cinque coppie di gemelli (113e6) e divide quindi l'isola in dieci parti (113e8), il primo canale scavato dagli Atlantidei è profondo 100 piedi e lungo 50 stadi (115d4; esso è largo 3 pletri), l'isola più interna della metropoli ha un diametro di 5 stadi (116a2); la fortificazione circolare che circonda tutta la metropoli dista 50 stadi dalla prima cinta di mare (127d10); il fossato scavato attorno alla pianura è lungo diecimila stadi (118c7-d2), i canali ortogonali scavati nella piana sono larghi circa 100 piedi e distanti 100 stadi l'uno dall'altro (118d6-e1), ogni *kleros* della piana misura 10x10 stadi (119a2); 100 sono le Nereidi che circondano la statua di Poseidone nel santuario (116d9-e3)<sup>497</sup>. Si aggiungono, come multipli delle migliaia, le dimensioni della piana rettangolare, rispettivamente di 3.000 e 2.000 stadi (118a7-b1), da cui deriva necessariamente il numero dei 60.000 *kleroi* della piana, nonché, per Atene, il numero dei 20.000 guerrieri. E' ovvio che, preso in sé, ognuno di questi numeri concorre a dipingere un mondo di risorse e dimensioni colossali (100 stadi attici sono quasi 18 km!), aspetto al quale Platone fa peraltro esplicito riferimento, chiarendoci quale sia l'obiettivo espressivo da lui desiderato<sup>498</sup> (in ciò, peraltro, il

---

<sup>495</sup> Nel sistema acrofonico, esistono simboli propri per l'unità, il 5, il 10, il 100, il 1.000, il 10.000, nonché simboli composti per i multipli del dieci e del cinque (50, 500, 5.000, 50.000); tutti gli altri numeri sono indicati con giustapposizione di segni: vd. M. N. TOD, *The Greek acrophonic numeration*, «BSA» 1936-7, pp. 236 ss.

<sup>496</sup> Sull'esatta interpretazione del passo vd. *infra*, «Approfondimenti esegetici su singoli passi».

<sup>497</sup> Il doppio del numero tradizionale, a suggerire la tipica sovrabbondanza di Atlantide: cfr. Nesselrath, *Kritias*, *ad loc.*

<sup>498</sup> *Criti.* 118c: la profondità (un pletro), la larghezza (uno stadio) e la lunghezza (diecimila stadi) del grande canale rettangolare che circoscrive la pianura sono definiti «incredibili», ἄπιστον, «tanto più

filosofo seguiva una tradizione all'esagerazione delle quantità propria dell'epica, che costituisce il genere cui si ricollega la storia della guerra di Atlantide e Atene)<sup>499</sup>; ma il fatto che in quasi tutte queste misure ricorrano il cinque e il dieci trova la spiegazione più semplice non in recondite intenzioni filosofiche da parte di Platone, ma un gusto per la cifra tonda, descrittivamente efficace proprio nella sua semplicità (immaginiamo quale effetto avrebbe avuto il racconto platonico se avesse accavallato numeri tutti diversi e non multipli della decina, come, ad es., 41, 57, 34, ecc!).

Anche in tal caso, si tratta di una tendenza ben evidenziabile nell'ambito delle esposizioni descrittive anteriori a Platone. Prendiamo il caso dei poemi omerici, che costituiscono l'ovvio testo di riferimento sia per Platone che per i suoi lettori. Anche qui è ben ravvisabile la tendenza, per le cifre dalla decina in poi, ad essere multiple di dieci, con prevalenza proprio del cinquanta e del cento<sup>500</sup>: le flotte del catalogo del II libro dell'*Iliade* sono quasi sempre composte di un numero di navi multiplo di dieci (30, 40, 50, 60, 80, 90) che, per il contingente più nutrito, quello di Agamennone, tocca la bella e decisa cifra tonda di 'cento', non a caso è riservata al capo-spedizione (*Il.* 2, 576)<sup>501</sup>; dieci sono gli anni della guerra di Troia, dieci gli anni delle peregrinazioni di Ulisse; soprattutto, cinquanta sono i figli di Priamo (*Il.* 24, 41 ss.), cinquanta sono i servi nella reggia di Itaca come in quella di Scheria (*Hom. Od.* 22, 421 e 346-347), a mostrare come la 'cinquantina', assieme al centinaio, sia il numero tondo adatto ad esprimere l'idea di una quantità notevole, ma comunque non irrealistica (lo stesso effetto dei 'cinquanta stadi' ricorrenti nella descrizione di Atlantide)<sup>502</sup>.

Multipli di dieci (addensati in particolare attorno alla cinquantina e al centinaio) ricorrono abbondanti anche nelle descrizioni erodotee (e si tratta, come per Atlantide, di descrizioni di luoghi). Prendiamo il caso di Babilonia (1, 178-

---

se si tien conto che si trattava pur sempre di realizzazioni umane e se si mettono a confronto con altre opere del genere».

<sup>499</sup> Sulla tendenza all'esagerazione di numeri e quantità propria dell'epica, vd. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice*, pp. 93 s.

<sup>500</sup> Vd. GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, p. 10: i numeri più usati da Omero sono 3, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 20, 50, 100. A parte il '12', riconducibile alla serie dei multipli del tre, fra i numeri dal dieci in poi prevale nettamente la serie del 5 e dei suoi multipli, su cui vd. *ibid.*, pp. 20-22.

<sup>501</sup> Sotto il numero 'trenta', quando le quantità in gioco diventano ridotte, sembra invece che il poeta senta più efficace giocare sulla precisione, piuttosto che sull'effetto di una cifra tonda volta a suggerire l'idea di un gran numero: ecco così le dodici navi di Aiace di Salamina e di Odisseo (2, 557 e 637), le undici di Admeto di Fere (2, 713), le sette di Filottete (719), le ventidue di Guneo da Cifo (748), le nove dei Rodii (654) e le tre di Nireo di Sime (671). Sulle cifre fornite dal Catalogo delle Navi vd. GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, pp. 23-27.

<sup>502</sup> Cfr. GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, p. 21: in Omero il 'cinquanta' serve a rendere l'idea della «modération dans l'abondance»; un altro caso ancora sono le cinquanta scrofe per ognuno dei dodici recinti del porcaro Eumeo (*Od.* 14, 15). A parte il '12', anche nel mito e nei culti, sopra la decina ricorrono quasi esclusivamente il cinquanta e il cento: vd. GERMAIN, *op. cit.*, p. 37, pp. 49-50.



183): misurano centoventi stadi ognuno dei lati della città; le mura sono larghe cinquanta cubiti e alte duecento, con strati di trenta mattoni; in totale ci sono cento porte; l'oro con cui sono stati realizzati gli oggetti del tempio di Zeus pesa in tutto ottocento talenti; per l'annuale sacrificio sull'altare più grande di tale tempio vengono bruciati mille talenti d'incenso (di dodici cubiti è una statua d'oro massiccio in questo santuario). In Erodoto, fra l'altro, anche il cinque è «una cifra “tipica”<sup>503</sup>, come nel nostro Platone.

Un aspetto particolare è poi la presenza del dieci e dei suoi multipli nella organizzazione politica di Atlantide: sono dieci i regni in cui è divisa l'isola; è multiplo di dieci (anzi, di mille) il numero dei lotti della pianura. Al di là del gusto per la cifra tonda, in tal caso si potrà ricordare che, in generale, nelle istituzioni politiche greche il ruolo del dieci e dei suoi multipli è evidente<sup>504</sup>. Il cinque e il dieci e suoi multipli sono alla base dell'organizzazione clistenica: dieci le tribù e quindi le pritanei, cinquanta i pritani, cinquecento i buleuti<sup>505</sup>. Una prassi che poté costituire un punto di riferimento numerico per la suddivisione di Atlantide in dieci 'principati', piuttosto che in nove, otto, ecc. (in ogni caso, l'esigenza di una suddivisione in regni subordinati ha motivazioni sue proprie: vd. cap. VII, § 3.1), senza che ciò implichi allusione diretta<sup>506</sup>. Peraltro, la base decimale – centrale nella riforma clistenica - poteva apparire come più impersonale e 'burocratica' rispetto a strutturazioni più legate al passato mitico e arcaiche, quali quelle basate sul 'tre' (come le tribù doriche o le *trittyes* attiche, precedenti a Clistene), e quelle basate sul 'dodici', vivo soprattutto nella tradizione d'ambito ionico<sup>507</sup> (forse è per questo che per la Città delle *Leggi* Platone sceglie una base duodecimale e non decimale). Una descrizione che avesse a che fare con istituzioni politiche impersonali e rigidamente burocratiche come è quella di Atlantide non poteva non abbondare in decine e suoi multipli.

<sup>503</sup> Cito dal commento di David ASHERI a Erodoto 3, 117, in ASHERI (a cura di), *Erodoto. Le storie. Libro III. La Persia*, con rimando a Hdt. 3, 25, 4; 59, 2; 80, 1. Vd. pure 1, 72, 3; 2, 22, 3; 2, 34, 2.

<sup>504</sup> Vd. LÉVÊQUE, VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athnien*, p. 94, che rimanda alla lista presente in Georg BUSOLT, *Griechische Staatskunde*, München 1920<sup>3</sup>, vol. I, p. 258-262 (attestazioni di chiliastie e ecatostie, variamente intrecciate con divisioni ternarie o quaternarie del corpo civico).

<sup>505</sup> Sul cinque e il dieci nella costituzione clistenica vd. LEVEQUE, VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athnien*, pp. 93-107.

<sup>506</sup> Per ROSENMEYER, *The numbers in Plato's Critias*, p. 120, Platone aumenta il numero dei gemelli generate da Poseidone fino a dieci proprio sul modello delle «Athenian administrative institutions». Come abbiamo visto nel cap. I (§ 1.3), discutendo dell'interpretazione del *logos Atlantikos* fornita da Vidal-Naquet, il parallelo è lecito solo se lo si intende semplicemente nel senso che una divisione territoriale in dieci 'parti' rientrava nell'orizzonte di riferimento del filosofo e del suo pubblico.

<sup>507</sup> L'idea che la base decimale assunta da Clistere nella sua riforma fosse una rottura con il passato è già in Arist. *Ath. Resp.* 21; vd. GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, pp. 56 s., LEVEQUE, VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athnien*, pp. 103 ss., MUSTI, *Storia greca*, pp. 274-6. Si consideri pure il sistema di raggruppamento per mille e per cento della popolazione di Samo, introdotto quasi sicuramente con la rivoluzione democratica del 412 a.C. (vd. BUSOLT, *Griechische Staatskunde*, p. 260).

### 3.2. I numeri sotto il dieci: un, due e tre!

Veniamo ora ai i numeri inferiori alla decina (in cui comprendiamo anche i divisori dei multipli di dieci) presenti nella descrizione platonica.

Prevalgono misure e quantità espresse con l'unità, con il due o con il tre<sup>508</sup>. Per l'unità, l'anello d'acqua più interno è largo uno stadio (115e8), il santuario di Poseidone è lungo uno stadio (116d1), l'ippodromo nel mezzo dell'anello di terra più grande è largo uno stadio (117c5), il fossato rettangolare attorno alla piana è profondo un pletro e largo uno stadio, nonché lungo complessivamente diecimila stadi (cioè una 'miriade' di stadi,  $1 \times 10.000 = 3.000 + 2.000 + 3.000 + 2.000$ ), quanto il perimetro della piana (118c7-d2). Per il numero due, due sono gli anelli di terra attorno al monte (113d8-9), due stadi sono larghi il secondo anello di mare e il secondo anello di terra, duplici sono i *neosoikoi*, i ricoveri per le navi scavati nella roccia dell'isola (116b2: sull'interpretazione di questo passo vd. *infra*), due sono le sorgenti nell'isola centrale (117a5), duemila stadi ( $2 \times 1.000$ ) misura una dimensione della piana (118a7-b1), vi sono due raccolti annui (118e5). Veniamo al tre: sono tre le cinte di mare create da Poseidone attorno alla montagna centrale (113d8-9), tre pletri è largo il primo canale scavato dagli Atlantidei (115d4), tre stadi sono larghi il primo anello di mare e il primo anello di terra (115e6), tre sono i porti esterni (117d9), tremila stadi ( $3 \times 1.000$ ) misura una dimensione della piana (118a7-b1). Infine, circa le specialità militari richieste ad ogni *kleros*, per alcune viene richiesto un singolo combattente, per altre due, per altre ancora tre, in un caso quattro (119a6-b6: su queste cifre vd. *infra*). Il fatto che a prevalere siano l'uno, il due e il tre, non dovrebbe suscitare meraviglia o elucubrazioni, visto che questi sono i primi tre numeri naturali<sup>509</sup>, e dunque i più ovvi da scegliere.

Più rari gli altri numeri: come detto, il quattro compare solo per i marinai che ogni *kleros* deve fornire; l'isola centrale ha un diametro di cinque stadi (116a2), cinque sono in tutto gli anelli di terra e di mare (ma è un  $3+2$ , con il 'due' che deriva necessariamente dal 'tre'), i re di Atlantide si riuniscono alternativamente nel quinto e nel sesto anno (119d2-4); sei sono i cavalli alati aggiogati al carro della statua di Poseidone (116d8-9), infine il 'sei' è alla base dei 60.000 *kleroi* in cui si divide la piana (119a2; anche in tal caso, si tratta di un numero derivato, frutto delle dimensioni complessive della piana). Mancano il sette<sup>510</sup>, l'otto, il nove (i

<sup>508</sup> Come ha notato giustamente Pradeau, *Le Monde de la Politique*, pp. 93-95, traendone conclusioni che, come abbiamo visto, non sono condivisibili.

<sup>509</sup> Cfr. l'analisi numerologica della descrizione dello Scudo di Achille (in cui si trovano una sezione dell'unità, una della dualità, una del tre) condotta da Musti, *Lo Scudo di Achille*, pp. 9-11.

<sup>510</sup> Il 'sette' è notoriamente più frequente nella tradizione semitica e vicino-orientale prima, poi a quella cristiana: non è un caso che sette siano le cinte della Ecbatana di Deioce in Hdt. 1, 98, perché il sette è il numero che corrisponde in Oriente al 'tre' intensivo dei Greci (vd. *infra* il § 6.1., *Le triadi di Atlantide*): vd. GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, p. 64, e in genere pp. 62 ss.; sette

novemila anni di distanza temporale fra l'età di Solone e quella di Atlantide non fanno parte della descrizione di Atlantide)<sup>511</sup>.

Come abbiamo visto, in genere si è cercato di cogliere, in questo insieme di numeri e misure, spesso pertinenti ad enti del tutto diversi (quantità, misure lineari, anni), una costruzione globale, come se tali numeri fossero stati scelti da Platone in ragione di un loro significato aritmologico, svincolato cioè dallo specifico oggetto cui ognuno di essi si riferiscono. Un'analisi meno totalizzante, in realtà, sembra ben più adeguata: distinguendo caso per caso, si coglie chiaramente la logica che ha guidato Platone nella scelta di ognuno di questi numeri, senza dover perciò presupporre un'astratta simbologia numerica di cui manca ogni traccia nel testo platonico.

In alcuni casi, alcuni numeri derivano semplicemente da altre misure fornite da Platone (una volta che Platone decide di porre tre anelli di mare intorno alla montagna centrale, ne derivano necessariamente due anelli di terra, e un totale di cinque anelli complessivi; il numero dei lotti della piana è determinato dalle dimensioni complessive della piana e di ogni singolo lotto: ma vd. *infra*).

In altri casi, è facile comprendere quale fosse l'intenzione espressiva di Platone nello scegliere certi numeri: i due raccolti annuali rimandano alle descrizioni di terre dell'abbondanza; i sei cavalli del carro di Poseidone suggeriscono un'idea di ricchezza ed eccesso ben adatta al resto di tutta la descrizione del santuario, visto che sei cavalli sono più dei due o quattro cavalli in genere utilizzati<sup>512</sup> (per i cavalli di un carro sono esclusi, ovviamente, numeri dispari quali il 5, il 7 e il 9, perché di difficile utilizzo; un carro ad otto cavalli forse sarebbe apparso eccessivo in modo ridicolo).

Ma l'analisi delle scelte numeriche di Platone può essere ulteriormente sviluppata se si tiene conto che i numeri scelti da Platone descrivono un mondo presentato come realmente esistito e dunque internamente coerente: è dunque in base alle esigenze di coerenza interna e 'realismo' della descrizione che tali numeri vanno analizzati. Occorre procedere perciò tenendo sempre conto dei diversi ambiti ed entità cui tali cifre si riferiscono.

---

saranno i gironi della *Città del Sole* di Campanella. In ogni caso, il 'sette' non è ignoto alla tradizione greca: vd. GERMAIN, *op. cit.*, p. 10 (per Omero), pp. 36 s. (nei miti), pp. 47-49 (nei culti), p. 58 (nelle istituzioni sociali e politiche).

<sup>511</sup> Sui «novemila anni» di *Tim.* 23e vd. cap. II, § 1.5.

<sup>512</sup> Per il Poseidone della ricchissima Atlantide – come osserva Rosenmeyer, *The numbers in Plato's Critias*, p. 119 – non sarebbe bastata una «mere quadriga».

## 4. Le cifre dell'esercito.

Analizziamo in primo luogo le cifre fornite per i contingenti che ogni lotto (*kleros*) del regno principale<sup>513</sup>, sotto responsabilità di ogni capo-lotto, deve fornire:

«era stabilito, dunque, che il capo-lotto fornisse per la guerra la sesta parte di un carro da guerra, per raggiungere il totale di diecimila carri, poi due cavalli e i relativi cavalcatori; inoltre un cocchio a due cavalli, privo di sedile, completo non solo di un soldato per il combattimento a piedi armato di scudo piccolo, ma anche di un auriga per entrambi i cavalli<sup>514</sup>; due opliti, e arcieri e frombolieri, gli uni e gli altri in numero di due; poi, come soldati armati alla leggera lanciatori di pietre e lanciatori di giavellotto, in numero di tre per ciascuna tipologia, poi quattro marinai per completare l'equipaggio di mille e duecento navi» (traduz. nostra).

τὸν οὖν ἡγεμόνα ἦν τεταγμένον εἰς τὸν πόλεμον παρέχειν ἕκτον μὲν ἄρματος πολεμιστηρίου μόριον ἐς μύρια ἄρματα, ἵππους δὲ δύο καὶ ἀναβάτας, [119b] ἔτι δὲ συνωρίδα χωρὶς διφρου καταβάτην τε μικράσπιδα καὶ τὸν ἀμφῶν {μετ' ἐπιβάτην} τῶν ἵππων ἡνίοχον ἔχουσαν, ὀπίτας δὲ δύο καὶ τοξότας σφενδονήτας τε ἑκατέρους δύο, γυμνήτας δὲ λιθοβόλους καὶ ἀκοντιστὰς τρεῖς ἑκατέρους, ναύτας δὲ τέτταρας εἰς πλήρωμα διακοσίων καὶ χιλίων νεῶν.

Anche in questo caso non sono mancate interpretazioni di carattere simbolico, che hanno visto qui una sistematica alternanza di pari e dispari<sup>515</sup>: ma resta tutto da spiegare il fatto che la struttura di un esercito possa essere stata creata, dal Platone narratore, con il semplice principio di usare il 'pari' e il 'dispari'; senza contare che restano pur sempre prive di effettiva giustificazione le

---

<sup>513</sup> Platone precisa che egli si limita a riferire l'organizzazione militare solo della *basilikè pólis*, rinunciando ad esporre quella delle altre nove province, diversa l'una dall'altra: *Criti.* 119b6-8.

<sup>514</sup> La precisa interpretazione delle indicazioni sui carri leggeri (119b1-3) ha dato luogo ha molti dubbi su quanti siano effettivamente i membri dell'equipaggio: ampia discussione in NESSEL RATH, *Kritias*, pp. 388-90, *ad loc.*, che ritiene preferibile vedere nel problematico μετ' ἐπιβάτην l'inserimento nel testo di una glossa di καταβάτην, termine notevolmente raro; del resto, da Diod. Sic. 5, 29, 1, sappiamo che le *synorides* dei Celti avevano auriga e un combattente (lì definito *parabates*). Altri (ad es. GILL, *The Atlantis Story*, *ad loc.*; BRISSON, *Platon. Timée-Critias*, *ad loc.*) hanno visto nell' ἐπιβάτης un combattente distinto dal καταβάτης, in quanto mentre quest'ultimo scende dal carro, l' ἐπιβάτης combatterebbe restando sul carro. In ogni caso, quale sia la composizione dell'equipaggio ciò non ha effetto sulla nostra analisi numerica, poiché, come detto, l'equipaggio è considerato come parte integrante del carro.

<sup>515</sup> Così GILL, *The Atlantis Story*, *ad loc.*, con rimando a BRISSON, *De la metaphisique à l'épopée*, pp. 429 s.

singole cifre usate da Platone per ognuna delle molte specialità in cui egli articola l'esercito atlantideo.

#### 4.1. La proporzione inversa fra quantità e potenza.

In realtà, la successione delle cifre è dettata da una logica tutta concreta, chiaramente legata ad esigenze militari, fondata sulla base 1-2-3 (x 60.000): ogni specialità è rappresentata in quantità inversamente proporzionali al peso militare ed economico (costo dell'equipaggiamento e/o complessità dell'addestramento e/o potenza bellica) di ogni unità combattente, sicché le varie specialità finiscono per avere tutte una forza d'urto complessivamente simile<sup>516</sup>.

I carri da combattimento erano pressoché ignoti nella Grecia post-micenea (ma spesso citati in Omero)<sup>517</sup>; per essi probabilmente Platone pensava ai carri falcati, quegli *hármeta drepanephóra* in uso nelle armate persiane da Ciro il Grande in poi<sup>518</sup>: si tratta della tipologia di armamento più costosa<sup>519</sup>, che deve essere affidata agli uomini più abili e che è capace di maggiore impeto bellico<sup>520</sup>; per essa viene chiesto ad ogni lotto solo «la sesta parte», sì da creare fra l'altro una cifra tonda complessiva di diecimila carri. Più semplici e quindi meno costosi, i carri senza sedile sono richiesti in quantità maggiore, cioè uno per *kleros*, con il relativo equipaggio (un auriga e un soldato armato di scudo piccolo) considerato come parte integrante dell'unità di combattimento<sup>521</sup>.

---

<sup>516</sup> Una tale ipotesi è stata avanzata da NESSEL RATH, *Kritias*, p. 391, per spiegare il differente numero di arcieri e frombolieri rispetto a lanciatori di giavellotto e lanciapietre. Ma egli si limita a tale punto, e considera come fattore determinante solo il maggiore o minore addestramento. Invece, tenendo conto anche dei costi e dell'impatto bellico per unità, è possibile spiegare tutta la costruzione numerica delle truppe atlantidee.

<sup>517</sup> Vd. M. DETIENNE, *Remarques sur le char en Grèce*, in VERNANT (ed.), *Problèmes de la guerre*, pp. 313-318.

<sup>518</sup> Cfr. NESSEL RATH, *Kritias*, p. 387, *ad loc.* In Xen. *Cyr.* 6, 1, 29 il termine ἄρματα πολεμιστήρια definisce appunto i carri *drepanephóra* usati abitualmente nell'esercito persiano. Tali carri peraltro richiedevano un tiro di quattro cavalli (come si ricava, per l'età di Platone, da Xen. *Cyr.* 6, 1, 28 e poi ancora da Diod. 17, 57, 6), il che si accorda al fatto che Platone distingue fra gli ἄρματα πολεμιστήρια e i più modesti cocchi a due cavalli di cui viene chiesto un maggior numero. E' possibile che Platone pensasse a carri da guerra con sei cavalli, in accordo col fatto che ogni *hegemón* deve fornire «la sesta parte di un carro» e in analogia col tiro a sei del carro dorato di Poseidone in 116d8-e1 (così NESSEL RATH, *Kritias*, p. 387, *ad loc.*); del resto, in Xen. *Cyr.* 6, 1, 50, leggiamo che Abradata guidava un carro da guerra da otto cavalli.

<sup>519</sup> Sul carro come oggetto costoso e di prestigio, anche nella tradizione greca post-micenea, in cui i carri da guerra non erano concretamente utilizzati, vd. Detienne, *Remarques sur le char*, p. 318, con rimando al titolo *heniochoi* di cui si fregiavano i più ricchi dei cittadini ateniesi (vd. Photius, *s.v. ἡνίοχοι*) e un corpo scelto di fanteria (!) dei Tebani nella battaglia di Delion (vd. Diod. 12, 70).

<sup>520</sup> Cfr. Xen. *Cyr.* 6, 1, 28, dove si attribuisce a Ciro il Grande l'opinione che i carri da guerra siano la parte più forte (κράτιστον) delle truppe, in quanto sui carri montano i *beltistoi*, sia come combattenti che come aurighi.

<sup>521</sup> Per cui il fatto che sia richiesto ad ogni *kleros* un solo auriga e un solo *katabates micraspis* sfugge al rapporto di proporzionalità inversa, per il semplice motivo che si tratta di dotazioni del carro, che

Cavalieri, opliti e arcieri (la tripletta classica delle truppe di terra in uso nel mondo greco) si pongono complessivamente ad un livello inferiore, sia per la potenza bellica sia per il costo di ogni singola unità combattente (benché, notoriamente, un cavaliere costi più di un oplita e quest'ultimo più di un arciere)<sup>522</sup>; sullo stesso piano vengono considerati i frombolieri, che sono truppe appositamente addestrate (e infatti spesso considerate sullo stesso piano degli arcieri)<sup>523</sup> e che forse, in contrapposizione ai successivi *gymnetai*, hanno armatura difensiva: così, per tutte queste specialità viene richiesta una quantità maggiore di unità di combattimento, cioè due per ogni *kleros*. Seguono le truppe di disturbo, prive di armatura e quindi con un equipaggiamento di minor costo, che non fruiscono di un addestramento peculiare, e sono distinte fra lanciatori di pietre e lanciatori di giavellotto<sup>524</sup>; in tali specialità la potenza d'urto del singolo combattente è ancor minore rispetto alle precedenti, così che essi sono tre per *kleros*. Infine, il numero dei marinai richiesti, quattro, è maggiore degli altri, perché la flotta è la specialità con le maggiori esigenze di manodopera, e in cui viceversa il costo dell'equipaggiamento di ogni singolo combattente è nullo. Le navi ovviamente sono le dotazioni militari in assoluto più costose, più potenti, e quindi quelle per le quali è previsto il minor numero di unità.

I totali che risultano sono i seguenti<sup>525</sup>:

a) carri da guerra	10.000
(non viene fornita una cifra per l'equipaggio)	
b) cocchi a due cavalli, senza sedile	60.000
c) equipaggio dei cocchi a due cavalli	120.000
(60.000 aurighi e 60.00 <i>katabatai</i> )	

---

costituisce l'effettiva unità di conto! Su questo aspetto, vd. quanto osservato *supra*, cap. IV, §§ 4.2. e 4.5.

<sup>522</sup> Servire nell'esercito come cavaliere, come arciere o come oplita sono posti da Dione di Prusa sullo stesso piano di prestigio rispetto alle più modeste funzioni di *akontistés* e *lithobólos* (vd. *or.* 11 [12], 18; il passo è ricordato da NESSELRATH, *Kritias*, p. 391).

<sup>523</sup> NESSELRATH, *Kritias*, p. 390, ad 119b3-5, porta molte testimonianze dell'associazione fra *toxotai* e *sphendonetai* (da Erodoto, Tucidide, Senofonte, ecc.). Fra i passi menzionati dal Nesselrath, degno di nota è soprattutto Plat. *Lach.* 193b9, dove si parla congiuntamente di una *σφενδονητική* e di una *τοξική τέχνη*, mostrando dunque che gli *sphendonetai* potevano essere considerate come truppe scelte, con specifico addestramento, che le poneva sullo stesso piano degli arcieri. La menzione di queste due *technai*, fra l'altro, segue immediatamente quella della *hippiké*. Reparti di frombolieri facevano regolarmente parte di vari eserciti di città greche (vd. ad es. Thuc. 6, 43, 1, Xen. *Hell.* 4, 2, 16, ecc.).

<sup>524</sup> Per Dione di Prusa (*or.* 11 [12], 18), *akontistai* e *lithobóloi* si pongono su un piano inferiore rispetto a cavalieri, arcieri e opliti.

<sup>525</sup> Una tabella simile è offerta da BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, p. 59, figura 22, ma con una indebita somma fra cavalieri, aurighi e *katabatai*, che maschera il chiaro rapporto di proporzionalità inversa fra il peso militare ed economico di ogni specialità e la sua consistenza.

d) cavalli con relativi cavalieri	120.000
e) arcieri	120.000
f) opliti	120.000
g) frombolieri	120.000
h) lanciapietre, armati alla leggera	180.000
i) lanciatori di giavellotto, armati alla leggera	180.000
j) marinai	240.000

Totale degli uomini in armi, c+d+e+f+g+h+i+j:  
 1.200.000, cui si possono aggiungere i 60.000 *hegemones*, per complessivi 1.260.000 uomini.

k) navi	1.200.
---------	--------

Per quanto riguarda i totali delle singole specialità e quelli complessivi, essi non sono casuali.

L'ammontare dei diecimila carri – ove è ricercato e sottolineato l'effetto di grandiosità connesso alla 'miriade'<sup>526</sup> - è eccezionale: Ciro, prima della battaglia contro Creso, è in grado di schierare al massimo trecento carri da guerra (Xen. *Cyr.* 6, 2, 7-8), e arriva a 2.000 nella campagna contro Babilonia (Xen. *Cyr.* 8, 6, 19); in Hdt. 7, 184, 4, per l'esercito di Serse, si dice che il totale degli Arabi che guidano i cammelli e dei Libi che guidano i carri è di 20.000, ma questo totale deve corrispondere ad un numero di carri molto inferiore (esso comprende i cammellieri, ed in ogni caso il numero di aurighi deve essere di molto maggiore di quello di carri disponibili); solo il leggendario re babilonese Nino, secondo Ctesia di Cnido (contemporaneo di Platone), avrebbe schierato 10.600 carri (*FGrHist* 688 F 1b, p 425, 24-28 Jacoby). Gli esempi citati, fra l'altro, mostrano la costante associazione del carro da guerra, così costoso, alle disponibilità di risorse di grandi

<sup>526</sup> Sul valore per così dire esemplare del 'diecimila' vd. quanto osservato *infra*, nella sezione su «Le dimensioni della piana e la sua articolazione in seicento quadrati e sessantamila distretti» § 5.4. Platone non fornisce indicazioni sull'equipaggio previsto per tali carri (ipotesi al riguardo in NESSEL RATH, *Kritias*, p. 385, ad 119a6-b6). Da Xen. *Cyr.* 6, 1, 28 si ricava che ogni carro falcato aveva a bordo un combattente e un auriga e si potrebbe pensare che Platone immaginasse una cosa del genere (cfr. anche le considerazioni di DETIENNE, *Remarques sur le char*, p. 315 sul fatto che in Omero i carri da guerra presuppongono un equipaggio di due persone: vd. Hom. *Il.* 8, 116 s.; 17, 464s.); a conti fatti, però, obiettivo di Platone, nella descrizione, è quello di raggiungere la cifra tonda di diecimila carri; l'aggiunta di 10.000 o 20.000 persone come equipaggio è una inezia rispetto alle cifre gigantesche raggiunte dalle altre specialità, e ciò spiega il disinteresse di Platone a fornire precisazioni al riguardo.

imperi e poteri centralizzati (come erano stati, in Grecia, i regni micenei). Il numero eccezionale di carri in Atlantide, peraltro, ben si adatta alla terra di Poseidone, «le grand dieu du char»<sup>527</sup>.

Per il resto, è evidente – ed è stato ampiamente notato – che Platone mira a riproporre cifre simili a quelle di grandi eserciti orientali noti da autori a lui precedenti o contemporanei, simili soprattutto ai numeri forniti da Erodoto per la spedizione di Serse contro la Grecia<sup>528</sup>, che costituivano l'ovvio punto di riferimento su cui un Greco di V-IV sec. a.C. poteva 'misurare' un esercito straordinariamente numeroso<sup>529</sup>. Per la flotta e i marinai la coincidenza è perfetta: Serse ha 1.207 navi da guerra con 241.400 uomini, «contando 200 uomini per ciascuna nave» (così Hdt. 7, 184, 1; un equipaggio di 200 uomini, lo stesso presupposto da Platone, era del resto quello normale per una trireme)<sup>530</sup>. Per i fanti e per il totale dei combattenti, le cifre della spedizione persiana sono anche maggiori che quelle di Atlantide: Erodoto parla di 1.700.000 fanti provenienti dall'Asia (Hdt. 7, 60, 1), una cifra che sale a 1.800.000 se si aggiungono gli 80.000 cavalieri (7, 60, 1) e i 20.000 guidatori di carri e cammellieri (7, 184, 4); il totale di combattenti dall'Asia, a terra e sulle navi, raggiunge i 2.317.600 effettivi (Hdt. 7, 185, 3).

Può sorprendere, a prima vista, che gli effettivi totali ricavabili del testo platonico siano inferiori a quelli forniti da Erodoto per Serse (solo i cavalieri atlantidei sono una volta e mezzo quelli schierati da Serse per Erodoto)<sup>531</sup>, visto che l'obiettivo di Platone è quello di raffigurare Atlantide come 'la potentissima'. In realtà, i numeri forniti da Platone valgono solo per la *basilike polis* (vd. *Criti.* 119b6-7), e Platone si limita solo ad alludere alla potenza e organizzazione militare delle altre nove regioni del regno (da ritenere, probabilmente, meno potenti): così, con un abile gioco fra precisione e indeterminatezza (un meccanismo che abbiamo visto varie volte utilizzato nella descrizione), lo scrittore da un lato fornisce cifre

---

<sup>527</sup> Così lo definisce DETIENNE, *Remarques sur le char*, p. 316, ove si ricorda che anche i Molionidi, figli di Poseidone, appaiono nella tradizione mitica come eccezionali guidatori di carri da combattimento. Vd. *ibid.*, p. 317, sul legame fra uso militare dei carri e strutture politiche cui si accenna nel nostro testo

<sup>528</sup> NESSELRATH, *Kritias*, p. 382, richiama anche possibili paralleli con le truppe cartaginesi impegnate in Sicilia (Diod. Sic. 13, 54, 1. 5; 80, 5; 14, 54, 5), nonché (*ibid.*, p. 386) con altri eserciti orientali (quello di Ciro il Grande in Xen. *Cyr.* 8, 6, 19; quello di Nino in Ctesias, *FGrHist* 688 F 1b, p. 425, 24-28 Jacoby).

<sup>529</sup> Sugli effettivi dell'esercito di Serse, potevano forse circolare, all'età di Platone, anche tradizioni diverse: Diodoro Siculo (11, 3) presenta per le truppe di terra una cifra inferiore a quella erodotea: 800.000 uomini dall'Asia, cui se ne aggiungono 200.000 reclutati in Europa. Sulle cifre della spedizione di Serse contro la Grecia (flotta, truppe di terra dall'Asia, contingenti arruolati in Europa, truppe lasciate a Mardonio), approfondita analisi in HOW, WELLS, *A Commentary on Herodotus*, vol. II, "Appendix XIX", pp. 363-369.

<sup>530</sup> Vd. MORRISON, COATES, *The Athenian Trireme*, pp. 107 s.

<sup>531</sup> Il numero di 120.000 cavalieri si ritrova però nell'esercito messo in campo da Ciro il Grande contro Babilonia secondo Xen. *Cyr.* 8, 6, 19.



‘credibili’ (perché inferiori a quelle persiane) ma dall’altro riesce a far intravedere sullo sfondo un totale mirabolante per le truppe dell’intera isola-continente (gli effettivi della *basiliké polis* moltiplicati varie volte).

L’effetto complessivo è evidente: la sola elencazione delle truppe evidenzia qui «erstmals die “häßliche” [ripugnante] imperialistiche Seite» di Atlantide<sup>532</sup>; avere a disposizione una tale potenza militare, infatti, presuppone un suo utilizzo, necessariamente offensivo (cfr. quanto osservato su «Continentalità e destino di Atlantide», cap. III, § 3.5). Che poi tale ‘massa’ d’uomini sia effettivamente valida in guerra, e non possa essere sopraffatta da eserciti di gran lunga minori, è tutta un’altra questione<sup>533</sup>.

#### **4.2. Perché tanta varietà di armamenti? Perché è un esercito di sudditi**

Al di là degli aspetti numerici su cui qui stiamo concentrando l’attenzione, merita un cenno la stessa varietà dei reparti militari atlantidei (si possono contare una decina di specialità fra i combattenti di terra)<sup>534</sup>: essa da un lato risponde a quella onni-potenzialità che abbiamo visto caratterizzare il modo con cui Platone presenta Atlantide (‘Atlantide ha tutto, e tutto in abbondanza’), in contrapposizione all’unità e omogeneità che caratterizza Atene, anche sotto l’aspetto militare<sup>535</sup>; dall’altro delinea un’immagine di barbarica<sup>536</sup> sovrabbondanza simile a quella dell’esercito persiano, quale si sarebbe potuta ricavare da Erodoto, con la sua lunga elencazione di contingenti armati in vario modo e specializzati in vari settori (7, 61-99), che delincono circa diciassette tipologie diverse di armamento<sup>537</sup>.

Anche sotto tale aspetto, il quadro offerto da Platone è solo apparentemente più ‘semplice’ di quello erodoteo: Platone lascia appena intravedere la incredibile varietà di tutto l’esercito atlantideo, perché, una volta mostrata la varietà dell’esercito della sola *basilikè polis*, dichiara che ognuno degli altri regni ha una sua propria organizzazione militare (con altri reparti, numeri, proporzioni,

---

<sup>532</sup> Così NESSEL RATH, *Kritias*, p. 382.

<sup>533</sup> Sull’argomento vd. il cap. I, § 2.

<sup>534</sup> Limitatamente ai soldati armati alla leggera, NESSEL RATH, *Kritias*, p. 391 osserva che in nessun altro luogo della letteratura greca «gibt es so viele verschiedene Arten Leichtbewaffneter wie in Platons Atlantis».

<sup>535</sup> Per lo meno è quanto ci si dovrebbe aspettare considerando che Platone non accenna minimamente ad una qualche suddivisione in ‘corpi’ dei ventimila *phylakes* dell’Atene primigenia, il cui modello di armamento viene piuttosto indicato nella statua di Atena armata (110b5 ss.).

<sup>536</sup> VIDAL-NAQUET, *Athènes et l’Atlantide* p. 299 nota 58 (dell’edizione italiana) vede nella composizione dell’esercito atlantideo inoltre una commistione di tratti barbarici e greci (gli opliti); tuttavia, come osserva NESSEL RATH, *Kritias*, p. 382, l’armata persiana aveva anche reparti oplitici. A me pare che, ancora una volta, la spiegazione più semplice, per l’eccezionale varietà di forze militari, sia la volontà di presentare Atlantide come fornita di ‘tutto’.

<sup>537</sup> Così HOW, WELLS, *A Cometary on Herodotus*, p. 404 (si tratta della “Appendix XXIII”).

armature, ecc.), senza però dilungarsi («parlare di ciò richiederebbe troppo tempo»: 119b8). Così, con questa abile aposiopesi, in Platone ottiene una ventina di righe lo stesso effetto che Erodoto raggiunge in una trentina di capitoli, ed è libero di passare oltre.

Di certo, i lettori di Platone non potevano mancare di applicare anche al caso di Atlantide l'associazione sussistente nell'impero persiano fra l'estrema varietà di forme militari e il regime dispotico, associazione che potevano ben ricavare dal quadro erodoteo, e che è il presupposto implicito dell'avvio dei *Persiani* di Eschilo<sup>538</sup>. Ma vale la pena tener presente anche il caso dell'esercito messo insieme da Dionisio I nell'avvio della grandiosa campagna contro i Cartaginesi di Sicilia<sup>539</sup>. Come è tipico di un esercito soggetto ad un tiranno e quindi non fondato su milizie cittadine, Dionisio

«aveva raccolto mercenari provenienti da molti paesi. Voleva che ogni soldato fosse equipaggiato con le armi tipiche del suo paese e pensava che l'esercito sarebbe stato così molto temibile e che nelle battaglie tutti i combattenti avrebbero sfruttato al massimo l'armamento a cui erano avvezzi» (Diod. Sic. 14, 41, 4-5; traduz. Cordiano e Zorat).

Anche se Diodoro scrive nel I sec. a.C., sembra verosimile che tale presentazione dell'esercito del tiranno di Siracusa risalga comunque a fonte coeva, e che comunque il carattere eterogeneo delle truppe mercenarie raccolte da Dionisio fosse noto a Platone (che si reca a Siracusa dieci anni dopo questi eventi): oltre che in Erodoto, Platone avrebbe potuto constatare con mano come anche nel caso di Dionisio I, espansionismo e regime tirannico si accompagnano ad una estrema varietà di armamenti e reparti militari, nel segno di quella pulsione al dominio e alla guerra di conquista che caratterizza sempre il dominio del tiranno.

E infatti, l'illustrazione dell'organizzazione militare atlantidea precede immediatamente la descrizione del regime di governo dei re di Atlantide: segno che Platone vuol fare in modo che i suoi lettori leggano quest'ultima alla luce dell'impressione ricavata dalle righe immediatamente precedenti.

Svilupperemo la questione del governo dei re atlantidei nel successivo capitolo VII; ora – conclusa la trattazione sulle cifre dell'esercito - possiamo ritornare all'esame degli altri 'numeri' della descrizione platonica.

---

<sup>538</sup> Il coro dei Persiani insiste più e più volte sulla notevole varietà e consistenza numerica dei contingenti condotti contro la Grecia (vv. 18-19, 25-26, 39-58, 74 ss.), spesso associandola alla sottolineatura del potere assoluto del Gran Re (vv. 24, 58, 74, 80).

<sup>539</sup> Diodoro Siculo (14, 41, 2) attribuisce allo stesso Dionisio I l'opinione che si sarebbe trattato di «una guerra importante e di lunga durata, perché si accingeva a lottare contro i più potenti d'Europa».

## 5. Le misure lineari.

### 5.1. Il principio comune.

Fra le cifre inferiori alla decina che restano da analizzare, una gran parte sono misure lineari: in genere esse descrivono realizzazioni di inusitata grandezza per i mezzi della tecnologia antica. Proprio per raggiungere tale effetto, Platone utilizza, per molte dimensioni espresse con cifre inferiori alla decina, direttamente l'unità (uno stadio) per l'efficacia icastica della cifra tonda<sup>540</sup>; vi si aggiungono poi il doppio o il triplo di uno stadio<sup>541</sup>, nonché la sua metà (le molte misure di tre pletri variamente presenti sono semplicemente la metà di uno stadio<sup>542</sup>; nel caso del tempio di Poseidone, i tre pletri di larghezza si collegano alla misura di uno stadio per la sua lunghezza)<sup>543</sup>.

### 5.2. Le misure degli anelli di mare intorno all'isola centrale.

---

<sup>540</sup> Come chi, oggi, usa iperbolicamente espressioni come 'pesa un quintale / una tonnellata', 'è lungo un chilometro', 'sta a un millimetro', ecc. Del resto, in Erodoto (1, 181, 2-3), troviamo che la *ziqqurat* di Babilonia ha una base di uno stadio per uno stadio, quando la misura effettiva è la metà (per il santuario di Zeus Belos in cui si trova Erodoto dà invece la misura di due stadi per due, vicina a quella reale): cfr. ASHERI, *Erodoto. Le storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, comm. ad loc., p. 371.

<sup>541</sup> Vd. Plat. *Parm.* 143c-144a, dove tutta l'argomentazione è costruita sulla base dell'unità, del due e del tre, del doppio, del triplo e dei loro reciproci prodotti, da cui si ricavano i numeri fondanti dell'Essere. Nella descrizione di Atlantide, Platone non fa altro che applicare la stessa (ovvia) struttura matematica.

<sup>542</sup> Uno stadio, come è noto, si compone di sei pletri.

<sup>543</sup> Per BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, p. 51, le proporzioni 2:1 del tempio di Poseidone costituiscono «one of the most peculiar of the Atlantean mathematical details»: un tempio di proporzioni 2:1 sarebbe apparso «a dull, boxlike structure, not suited to its function of presenting an object of beauty and apparent harmony to the worshipper»; parlando di aspetto barbarico, Brumbaugh ritiene che Platone pensi anche alle proporzioni (p. 52) e ne deduce una conferma dell'ignoranza matematica degli Atlantidei (*ibid.*). Avendo già spiegato supra (§ 1) per quale motivo tali interpretazioni complessive non reggono, a me sembra che si possa offrire un'altra spiegazione, ben più semplice, di tali proporzioni: esse infatti non sono lontane da quelle proprie del tempio greco, che se spesso presenta un rapporto fra larghezza e lunghezza di poco superiore a 2 (2, 25 nel Partenone), offre anche numerosi casi con rapporti inferiori a 2, particolarmente diffusi nel IV sec., cioè nell'età di Platone (vd. J. CHARBONNEAU, R. MARTIN, F. VILLARD, *La Grecia classica (480-330 a.C.)*, Milano 1993<sup>4</sup>, p. 20): fra età arcaica e classica la tendenza è in genere quella a passare da rapporti superiori a 2:1 a rapporti prossimi a 2 o inferiori (vd. *ibid.*, p. 31). Rispetto ad una vasta serie di possibili rapporti tutti oscillanti intorno a 2:1, il rapporto 2:1 presente nella descrizione di Platone appare essere semplicemente frutto di semplificazione della descrizione, per il solito e naturale desiderio di offrire cifre tonde. O vogliamo pensare che Platone potesse scrivere che il tempio di Poseidone misurava «uno stadio» in larghezza, e «2 stadi e un quarto» in lunghezza?

Sullo stadio, il suo doppio e il suo triplo sono basate appunto le misure degli anelli di mare intorno all'isola centrale. All'anello di mare interno largo uno stadio, seguono i due anelli intermedi di terra e di mare larghi due stadi, e i due anelli più esterni larghi tre stadi, con un progressivo e regolare allargamento che delinea una facile ed elegante successione 1-2-3<sup>544</sup> (che diviene 1-2-2-3-3 solo perché ad ogni anello di mare deve corrispondere *necessariamente* un altro di terra, il quale, per amore di simmetria, ha la stessa ampiezza del suo analogo di terra).

Ma perché gli anelli sono via via più spessi? In effetti, il progressivo aumento di superficie degli anelli di terra via via che ci si allontana dal centro concorre alla rappresentazione gerarchizzante dello spazio atlantideo di cui sopra abbiamo visto altri aspetti. Infatti, dando una superficie sempre maggiore alle varie fasce concentriche via via che ci si allontana dal centro, Platone suggerisce visivamente che, via via che si scende nella scala gerarchica, ogni livello gerarchico contiene un maggior numero di individui: anche se Platone non fornisce dati numerici sui tre gruppi di *doryphóroi*, è intuitivo che tanto maggiore sarà la fedeltà delle guardie, tanto meno esse saranno numerose, e difatti lo stesso Platone definisce le guardie di terza scelta, insediate sull'anello di terra più grande, come un *plethos* (117d1); se questo era l'effetto che Platone perseguiva, allora il modo più efficace era appunto sottoporre al lettore una successione '1-2-3' per gli spessori degli anelli di mare, con la progressione aritmeticamente più semplice e quindi più immediatamente evidente; ogni altra progressione matematicamente proporzionata avrebbe soltanto disturbato la chiarezza della rappresentazione. Che poi l'area esterna ai tre anelli di mare abbia uno spessore di ben 50 stadi<sup>545</sup>, con un balzo improvviso rispetto ai soli tre stadi dell'anello di terra più esterno, mostra chiaramente quanta sproporzione vi sia fra i pochissimi che godono di una posizione in parte privilegiata (ma sempre subordinata al re) e la massa della popolazione del tutto estranea ad ogni rapporto col potere (senza contare tutti coloro che vivono nella *chora*). Il conto delle superfici – se ci vogliamo divertire ad essere più calcolatori dello stesso Platone – è altrettanto eloquente: il primo anello di terra si estende per 178 ettari, il secondo anello di terra per 514 ettari (tre volte tanto), l'area metropolitana esterna al terzo anello acquatico ha una superficie di quasi 40.000 ettari.

### 5.3. Il diametro e le dimensioni dell'isola centrale.

Proseguiamo la nostra analisi occupandoci a questo punto dei cinque stadi di diametro dell'isola centrale, un 'cinque' il quale, come abbiamo visto, è stato oggetto di tante speculazioni. Ancora una volta, le motivazioni di questa scelta

<sup>544</sup> Come già ricordato da VIDAL-NAQUET, *Atene e l'Atlantide*, p. 298 n. 52, la successione '1-2-3' si trova all'inizio della progressione numerica dei «sette cerchi diseguali» dell'Anima del Mondo, disposti «secondo gli intervalli del doppio e del triplo» (cioè 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27: *Tim.* 36d).

<sup>545</sup> *Criti.* 117e1.

diventano chiare se si tiene conto delle esigenze di Platone nel momento in cui dava forma appunto all'isola centrale. In quest'ultima, infatti, per il suo ruolo di centro simbolico dell'intera metropoli atlantidea, si assommano e si sovrappongono molteplici funzioni: nucleo d'origine della stirpe generata da Poseidone e Clito, principale santuario religioso, sede del potere in quanto residenza regale, e infine spazio comune d'incontro per il rinnovarsi dei patti di fedeltà fra le dieci dinastie regnanti<sup>546</sup>. Così nella sola isola centrale hanno sede l'*ábaton* di Poseidone e Clito, il grande *naos* di Poseidone e tutta la circostante area santuariale all'aperto, gli spazi residenziali della reggia, le due fonti e i bacini ad essa pertinenti; un bosco sacro a Poseidone, infine gli alloggi delle guardie di primo livello<sup>547</sup>. Considerato che il solo *naos* di Poseidone si estende per uno stadio di lunghezza, e che, per forza di cose, l'area santuariale a cielo aperto (affollata di statue e ingombra anche di un grandioso altare) doveva essere, nell'immaginazione di Platone, estesa almeno altrettanto o anche il doppio<sup>548</sup>, viene da sé che l'isola centrale doveva avere un diametro adeguato (sopra i tre stadi), senza peraltro essere troppo grande (per il già visto bisogno di contrapporre, anche visivamente attraverso le superfici occupate, un nucleo del potere ristretto alla massa urbana e rurale senza volto). A questo punto, considerando anche la già vista tendenza delle descrizioni a preferire le cifre tonde (tendenza pre-esistente Platone e alla quale egli si adegua nella sua descrizione), la prima cifra tonda superiore al tre è appunto quella di cinque stadi. Ne deriva una superficie complessiva per l'isola centrale di 62 ettari, un terzo appena rispetto al primo anello di terra (lo stesso rapporto che a sua volta sussiste fra primo e secondo anello di terra).

D'altra parte, per le dimensioni della sua isola-acropoli-reggia fortificata, Platone avrebbe potuto regolarsi sulla base di una isola-acropoli-reggia fortificata che egli aveva conosciuto personalmente, cioè l'Ortigia di Dionisio I, di cui abbiamo già visto i punti di contatto con la descrizione platonica: di forma *grosso modo* ovale<sup>549</sup>, essa presenta una superficie di ca. 1500 metri in lunghezza e 600 metri in larghezza<sup>550</sup>, misure non troppo lontane da un diametro regolare di cinque stadi (in fondo, una ellisse i cui assi misurino 7 stadi e 3 stadi può essere considerato equivalente ad un cerchio con un diametro di cinque, che è la media

<sup>546</sup> Sull'interpretazione di *Criti*. 119d1-2 vd. *infra*, «Approfondimenti esegetici su singoli passi».

<sup>547</sup> Sul significato della presenza di *doryphóroi* anche sull'isola centrale, vd. quanto osservato *supra*, cap. IV, § 3.4.

<sup>548</sup> Si pensi ai vasti spazi liberi che circondano i templi di Zeus a Olimpia o a Nemea, e allo spazio minore ma pur sempre ragguardevole attorno al Partenone ateniese.

<sup>549</sup> Esclusa la penisola ove ora sorge il castello Maniace. Sull'analogia fra l'isola-reggia entro la città di Atlantide e l'Ortigia di Siracusa vd. pure BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, pp. 52-54.

<sup>550</sup> Ricavo il dato da Filippo COARELLI, Mario TORELLI, *Sicilia. Guide archeologiche Laterza*, Roma-Bari 1984, p. 222.

delle prime due misure). Così, in tal caso, necessità interne alla narrazione e confronti con analoghe realtà del mondo extratestuale concorrono in un'unica direzione: senza bisogno di scomodare simbologie numeriche, inadatte ad un mondo 'reale' e coerente come vuol essere quello di Atlantide.

#### **5.4. Le dimensioni della piana e la sua articolazione in seicento quadrati e sessantamila lotti.**

Fra le misure lineari, resta da analizzare solo il dato relativo alle dimensioni della grande pianura centrale. Viene da chiedersi per quale motivo Platone abbia voluto darle forma rettangolare piuttosto che quadrata, e perché essa misuri duemila stadi per tremila (e non piuttosto, ad esempio, cinquemila per cinquemila), dividendosi così – per effetto della griglia di canali - in 600 quadrati e 60.000 lotti. I sostenitori di una interpretazione 'simbolica' dei numeri atlantidei vi vedono la confusione del 'pari' e del 'dispari' (del 'sei' e del 'cinque') che caratterizza l'ignoranza matematica degli atlantidei<sup>551</sup>, o il trionfo dell'esade, numero pertinente alla mortale natura umana<sup>552</sup>. Ma le dimensioni della pianura non possono essere considerate separatamente da quella complessiva del perimetro, cioè del gran canale che la delimita, in quanto è Platone stesso ad attirare l'attenzione del lettore su tale connessione<sup>553</sup>: un totale di diecimila stadi (*μυρίων σταδίων*), una cifra tonda, 'sparata' appositamente per colpire e suggestionare l'attenzione del lettore. Lo mostra il fatto che Platone prepara accuratamente questa notizia (ed è l'unica volta che lo fa in tutto il *Crizia*) con una sorta di rullo di tamburi: una cauta premessa in cui si sottolinea la straordinarietà delle cifre fornite per le dimensioni del canale<sup>554</sup> pur ribadendone la veridicità rispetto al racconto dei sacerdoti (118c6)<sup>555</sup>; d'altra parte, la cifra di 'diecimila' era quella più adatta a colpire l'immaginazione di un lettore greco, perché la 'miriade' è il numero più alto ad essere dotato di un suo termine specifico nel lessico numerico greco (e di un suo simbolo proprio nel

---

<sup>551</sup> BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, pp. 49-50: il fatto che la piana si estenda per sei milioni di stadi quadrati e abbia un perimetro di 10.000 stadi mostrerebbe che la confusione del pari e del dispari avviene sia attraverso la moltiplicazione che la somma: perciò, in questo contesto, «the representation of 10 as a sum of 3's and 2's is not really an exception to the rule of 6's and 5's». La giustificazione è debole (un rettangolo che misuri 3x2 non può che avere un perimetro di 10): se davvero Platone voleva evidenziare il dominio del 'sei' e del 'cinque' in Atlantide, avrebbe potuto dare alla sua pianura direttamente le dimensioni di 6.000 e 5.000 stadi (ottenendo anzi l'effetto di un rettangolo quasi-quadrato oggettivamente sgraziato).

<sup>552</sup> MATTEI, *Platon et le miroir du mythe*, pp. 265-9.

<sup>553</sup> *Criti.* 118d1-2.

<sup>554</sup> Anche se Platone parla congiuntamente della profondità (un pletro), della larghezza (uno stadio) e della lunghezza (diecimila stadi), è evidente che le prime due dimensioni, in sé, non hanno nulla di veramente straordinario: a renderle eccezionali è la loro connessione con la lunghezza complessiva.

<sup>555</sup> Si vedano le osservazioni di NESSELRATH, *Kritias*, ad loc, p. 375, ove si mette in evidenza, con esempi analoghi da Erodoto, Tucideide, Ctesia, come la formulazione della frase punta a guadagnarsi la fiducia dei lettori proprio anticipandone lo stupore

sistema di numerazione acrofonico)<sup>556</sup>. Senza contare che l'aggettivo *μύριος* vale anche 'senza numero', 'di numero infinito'<sup>557</sup> (ambivalenza che nasce proprio dal fatto che il 'diecimila' era, nella quotidianità greca, il massimo numero concepibile): una lunghezza *μύριων σταδίων* poteva suonare come una lunghezza di un 'numero infinito' di stadi! Come è stato osservato, nella tradizione greca il 'diecimila' è «*le total suprême*»<sup>558</sup>.

Se dunque Platone scelse per il gran canale perimetrale la misura tonda e immaginifica di 'diecimila' stadi, allo scopo di colpire l'attenzione del lettore, le dimensioni dei lati della piana derivano da questa scelta che risponde a fini 'espressivi' e non dovuti ad una simbologia numerica complessiva. Possiamo capire anche per quale motivo, tenendo ferma l'esigenza di far venir fuori un 'diecimila' Platone non abbia voluto dare alla sua pianura quattro lati eguali, di duemilacinquecento stadi ciascuno: a parte il fatto che 'duemilacinquecento' ha il grave svantaggio di non essere cifra tonda<sup>559</sup>, una pianura quadrata con un lato di duemilacinquecento stadi, divisa da un reticolo di canali distanti cento stadi l'uno dall'altro come quello descritto in 118d5 ss., avrebbe avuto complessivamente 625 suddivisioni e quindi 62.500 lotti<sup>560</sup>. Un numero chiaramente improponibile (si provi a scriverlo in greco!), anche perché su di esso si fondano a loro volta gli effettivi delle truppe atlantidee: sarebbe stato impossibile per Platone ottenere, per le varie specialità, le cifre tonde che egli si era prefisso, e soprattutto il numero di 'diecimila carri' (ottenuto semplicemente stabilendo che ogni lotto fornisse «la sesta parte di un carro da guerra»: 119a7-8).

---

<sup>556</sup> Non è un caso che lo stesso Platone, in *Polit.* 262d-e, proponga proprio il 'diecimila' come esempio paradossale di numero 'eccezionale', distinto da tutti gli altri. Cenni sulla 'miriade' in Platone in BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, p. 71.

<sup>557</sup> Questo è in realtà il significato originario dell'aggettivo: «*numberless, countless*», oppure, in riferimento alla grandezza, «*measureless, immense*» (vd. *LSJ* s.v., I). Frequente in Omero, nella poesia tragica e nella prosa erodotea, tale valore è presente anche in Platone (come in *Leg.* 3, 677d1-2, dove l'indefinito *μύρια* si contrappone al definito *χίλια*; in *leg.* 2, 656e si precisa che *μυριστος* va inteso in senso pieno, «e non così per dire»); *μύριος* o *μυριάς*, anche se usati come numerali, compaiono spesso, in Platone, associati all'aggettivo *ἀνάριθμος* o altri analoghi (*soph.* 245d; *Theaet.* 175a; *leg.* 3, 697e; 7 804e). L'uso come numerale definito appare lievemente più tardo, essendo attestato la prima volta in Esiodo. Secondo i grammatici antichi, l'aggettivo con valore indefinito è parossitono, quello con valore numerale è proparossitono (*LSJ*, s.v.).

<sup>558</sup> Così GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, p. 59, che ricorda anche le fondazioni di *Enneabodoi* da parte ateniese e di *Aitna* ad opera di Ierone I, basate sull'invio di 'diecimila' coloni.

<sup>559</sup> Si noti, peraltro, che se fosse vera l'esistenza di simbologie numeriche fondate sul '5' o sulla duplicità nella descrizione di Atlantide, allora '2.500' sarebbe stata una dimensione più che adatta allo scopo, visto che essa deriva da  $5^4 \times 2^2$ .

<sup>560</sup> Infatti, un quadrato di 2.500 stadi per 2.500 stadi, suddiviso da linee ortogonali distanti 100 stadi l'una dall'altra, presenterebbe 25 sottoquadrati per lato, e quindi un totale di  $25 \times 25 = 625$  suddivisioni e quindi 62.500 *kleroi* (infatti, dalla descrizione platonica in 119a1-2 si ricava agilmente che ogni sottoquadrato raccoglie al suo interno 100 *kleroi* essi pure quadrati).

### 5.5. Il significato di una pianura sessagesimale.

Ma la scelta di 'tremila per duemila stadi' come dimensioni per la piana ha anche un altro vantaggio: con tali dimensioni le suddivisioni interne della pianura (i seicento quadrati e i sessantamila *kleroi*), si trovano a contenere una base sessagesimale. Sistemi di numerazione sessagesimale rimandano chiaramente a quel mondo mesopotamico così simile alla piana atlantidea, solcata da innumerevoli canali. Per di più il sistema sessagesimale babilonese si diffonde in Grecia attraverso l'uso di pesi e di monete<sup>561</sup>, sicché basi sessagesimali ricorrono nel mondo greco appunto in relazione a quote di pagamenti (le città greche dovevano versare, al santuario di Eleusi, 1/600 del loro raccolto in orzo e 1/1200 di quello in grano; l'*aparché* per Atena, nella lega delio-attica, assomava a 1/60 del tributo)<sup>562</sup>. Cifre sessagesimali ricorrono nella tradizione anche per le iniziative 'edilizie' di un tiranno ben noto a Platone, quale Dionisio I di Siracusa<sup>563</sup>.

Nello stesso tempo, sempre su base sessagesimale (pur integrata in un sistema decimale, come pure avviene in Atlantide) si fondano numerosi contingenti militari dell'impero persiano, come Platone e ogni suo lettore avrebbe potuto facilmente ricavare da Erodoto. Nell'esercito persiano prevale una organizzazione decimale, con decarchi, ecatontarchi, chiliarchi, miriarchi; essa però è a sua volta conglobata, a livello di numeri complessivi, in multipli di 6 o di 60 (proprio come in Atlantide). In Erodoto, si vedano le seicento navi che sembrano costituire il numero convenzionale di elementi di una spedizione importante<sup>564</sup>; il totale di 1200 navi ca. che costituirebbe il totale della flotta persiana condotta da Serse in Grecia<sup>565</sup>; i vari corpi d'armata di 60.000 uomini in cui si articola l'esercito persiano<sup>566</sup>; i trecentomila (5x60.000) uomini lasciati da Serse a Mardonio<sup>567</sup> che sono a loro volta un sesto del totale di 1.800.000 combattenti di terra portati dall'Asia (vd. *supra*); infine la divisione dell'esercito in 360 reparti ad opera di Ciro, per finalità di sistemazione territoriale<sup>568</sup>.

---

<sup>561</sup> Cfr. GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, p. 23 e 61 s. Germain, *op. cit.*, p. 80, richiama l'attenzione anche sull'uso del latino *sescenti* per designare un numero grande, indeterminato, in cui forse è una lontana eco del sistema sessagesimale.

<sup>562</sup> Vd. GERMAIN, *op. cit.*, p. 57. Si potrebbero ancora ricordare gli *hektemoroi* dell'età di Solone, in cui è presupposta una divisione per 'sei' del raccolto (Arist. *Ath. resp.*, 2, 2; Plut. *Sol.* 13). Per Rosenmeyer, *The numbers in Plato's Critias*, p. 120, «the accumulation of 5's and 6's [...] is nothing more than a reminder of the old clash between two systems of reckoning, the decimal and the duodecimal», con lo scopo di suggerire al lettore una ambientazione in una «older age».

<sup>563</sup> Vd. Diod. Sic. 14, 18, 3-4: il passo è ricordato in cap. IV, § 4.5.1.

<sup>564</sup> Hdt. 4, 87-9; 6, 6, 9; 6, 95.

<sup>565</sup> Hdt. 7, 184.

<sup>566</sup> Hdt. 8, 126; 9, 96.

<sup>567</sup> Hdt. 8, 100, 5 *et alibi*.

<sup>568</sup> Hdt. 1, 189; 3-190, 1. Cfr. HOW, WELLS, *A Commentary on Herodotus*, vol. II, "Appendix XIX", pp. 363 ss., specie p. 365 e n. 3, p. 367. Si veda pure il ricorrere di multipli di sei nelle cifre degli



Così, per tutti questi motivi insieme, una strutturazione sessagesimale della piana poteva quanto mai apparire adatta, a Platone, per farne la base di quei tributi in natura e in soldati che costituiscono l'unica ragione d'essere della divisione della piana in *kleroi*<sup>569</sup> (fermo restando che le dimensioni della piana derivano dalla lunghezza 'miriadica' del gran canale).

---

eserciti mediorientali elencati in Xen. *Cyr.* 2, 1, 6, e ancora i 600.000 uomini e 120.000 cavalieri di Ciro in Xen. *Cyr.* 8, 6, 19.

<sup>569</sup> Vd. quanto osservato *supra*, cap. IV, § 4.5.2. e 4.6.

## 6. Le cifre che indicano quantità (cinte murarie, canali, porti, anni, fonti d'acqua...)

### 6.1. Le triadi di Atlantide.

Veniamo dunque ai numeri che indicano quantità (il numero degli anelli di terra o di mare, il numero dei porti, ecc.). Qui quasi sempre<sup>570</sup> ci troviamo di fronte a triplete: tre sono gli anelli di mare, i porti esterni, o anche i colori delle pietre con cui sono costruite le cinte murarie (116a8-1) o ancora tre i livelli di fedeltà dei *doryphóroi* (corrispondenti alle tre zone di terra). Ciò non sorprende, se si pensa a quante volte, nella tradizione greca, in particolare mitica, ricorrono triadi e triplete<sup>571</sup>: tre sono i regni in cui si divide il cosmo, tre sono le Moire, tre sono le Grazie, tre sono le Sirene, tre sono le stagioni prima di diventare quattro, tre sono i metalli che compongono lo Scudo di Achille, disposti su entrambi i lati a creare cinque strati in tutto, tre i numeri grammaticali, tre le persone verbali, tre le declinazioni, tre le *trittyes*, tre le tribù doriche, tre le decadi in cui si divide il mese in Omero<sup>572</sup>); perfino i tre livelli di fedeltà dei *doryphóroi* atlantidei possono essere agevolmente spiegati come riflesso dei tre gradi di comparazione dell'aggettivo greco (per cui abbiamo *doryphóroi pistoí, pistóteroi, pistótatoí*). Così, nell'immaginario greco, il 'tre' designa la «première totalité»<sup>573</sup>, costituendo

---

<sup>570</sup> Non costituiscono una eccezione i due anelli di terra (cfr. *Criti.* 113d7 e 117c3), che però – è ovvio – sono semplicemente derivati dall'esistenza di tre anelli acquatici, e che vanno considerati insieme all'isola centrale. Va poi tenuto in considerazione il caso degli arsenali 'duplici' scavati nella roccia lungo il bordo dell'isola centrale e dei due anelli di terra (116b1-2: τέμνοντες δὲ ἅμ' ἡργάζοντο νεωσόικους κόιλους διπλοῦς ἐντός, κατηρεφέεις αὐτῇ τῇ πέτρῳ, «mentre tagliavano [la pietra tutt'attorno all'isola centrale e agli anelli di terra, sul lato interno ed esterno: 116a6-8], creavano all'interno doppi ricoveri per le navi, rientranti, coperti dalla roccia stessa»); qui διπλοῦς non si riferisce a 'due arsenali' (come pure intendono alcuni traduttori): sul passo vd. la sezione relativa nella «Appneidce» di «Approfondimenti esegetici su singoli passi». Per quanto riguarda le cinque coppie di gemelli generati da Poseidone e Clito, per esse quel che conta è il numero complessivo di dieci re che ne deriva e la loro articolazione a coppie: vd. quanto osservato nel cap. VII, § 3.2.

<sup>571</sup> Sulle triadi, nella tradizione greca vd. GERMAIN, *Homère et la mystique du nombre*, pp. 11-13 (in Omero), pp. 31-34 (le triadi nel mito), pp. 38-43 (nei culti), pp. 51-56 (nelle organizzazioni sociali). Alla base ternaria si riconnettono il 6, il 9 e il 12, anch'essi variamente attestati nel mito, nei culti, nelle organizzazioni sociali: vd. GERMAIN, *op. cit.*, *passim*.

<sup>572</sup> Vd. W. SONTHEIMER, *RE*, s.v. 'Monat', coll. 46-7.

<sup>573</sup> Così LEVEQUE, VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, p. 92, con rimando allo studio di L. Gerschel, *La conquête du nombre, des modalités du compte aux structures de la pensée*, «Annales» ESC, 1962, pp. 691-714.

espressione di una pluralità in sé conchiusa e al suo interno articolata: «come dicono i Pitagorici, il tutto e tutte le cose sono delimitate dal tre, perché la fine, il mezzo e l'inizio caratterizzano il numero del tutto»<sup>574</sup>; soprattutto, come dice Platone nel *Timeo* (31b-c),

«che due cose si compongano bene da sole, prescindendo da una terza, in maniera bella, non è possibile. Infatti, deve esserci in mezzo un legame che congiunga l'una con l'altra» (traduz. G. Reale)<sup>575</sup>.

Così si comprendono le motivazioni 'estetiche'<sup>576</sup> ed 'espressive' che guidarono Platone a definire *quanti* anelli di mare avrebbero dovuto isolare il monte centrale (per i fini che abbiamo sopra evidenziato): un solo anello sarebbe stato troppo poco, due altrettanto (senza contare l'antipatia greca per i numeri pari, sentiti come imperfetti): una tripletta era il numero più semplice per suggerire l'idea di una serie in sé completa (e d'altra parte, poiché sono opere di un dio, le cinte di mare dovevano ben essere tre, visto che, nella tradizione mitica greca, il 'tre' possiede spesso una «*nuance de perfection*» e una indubbia connessione con il mondo divino)<sup>577</sup>. Né d'altra parte, il numero degli anelli di mare poteva essere troppo alto, se Platone doveva per ognuno di essi procedere a quella elaborata descrizione che compie per ognuna delle fasce di terra che ne derivano: 'meno di tre' sarebbe stato poco, 'più di tre' inutilmente elaborato. Il numero di tre per i porti potrebbe ben rispondere alla stessa logica, senza per questo negare la possibilità di una reminiscenza dei tre porti ateniesi<sup>578</sup> (che però non sono in successione, come sembra avvenire per i porti di Atlantide).

---

<sup>574</sup> Così Arist. *De caelo* A 1, 268a10 = D.-K. 58 [45] B 17.

<sup>575</sup> Il testo platonico continua così: «E il più bello dei legami è quello che di se stesso e delle cose legate fa una cosa sola in grado supremo. E questo per sua natura nel modo più bello compie la proporzione. Infatti, allorché di tre numeri, o masse, o potenze quali si vogliano, il medio sta all'ultimo come il primo sta al medio, e ulteriormente, a sua volta, quello medio sta al primo come l'ultimo sta a quello medio, allora il medio diventando primo e ultimo, e l'ultimo e il primo diventando ambedue medi, in questa maniera di necessità accadrà che tutte le proporzioni siano le stesse, tutte saranno una unità» (31c-32a). BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, pp. 260 s., osserva che una prova dell'ignoranza matematica di Poseidone sta nel fatto che le proporzioni da lui date alle dimensioni tre anelli di mare non rispettano i principi di rapporti indicati altrove da Platone (come in questo passo nel *Timeo*): resta da dimostrare che Platone –volesse far cogliere un rapporto fra l'opera di Poseidone in Atlantide (limitata ad un luogo e a fini pratici) e le regole che devono guidare il Demiurgo nella creazione del mondo.

<sup>576</sup> Sugli aspetti 'estetici' delle triadi come espressione primaria della simmetria, nelle culture tradizionali compresa quella greca antica, vd. GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, pp. 71 s.

<sup>577</sup> Citazione da GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, p. 13.

<sup>578</sup> Vd. RIVAUD, *Timée, Critias*, pp. 240-50, e VIDAL-NAQUET, *Atene e l'Atlantide*, p. 301, con riferimento ai tre porti di Cantaro, Zea, Munichia.

## 6.2. «...si riunivano in modo alterno nel quinto anno e poi nel sesto anno»: le cadenze dei giuramenti fra i re di Atlantide.

Possiamo giungere infine all'analisi dell'unico passo del *Critias* in cui il riferimento ai numeri potrebbe caricarsi di valori propriamente simbolici, religiosi o filosofici. Si tratta di 119d2-4, là dove si precisa che i re di Atlantide per rinnovare periodicamente i reciproci giuramenti di fedeltà si recavano nel santuario di Poseidone, dove

... δι' ἐνιαυτοῦ πέμπτου, τότε δὲ ἐναλλάξ ἕκτου, συνελέγοντο, τῶ τε ἀρτίῳ καὶ τῶ περιττῶ μέρος ἴσον ἀπονέμοντες κτλ.

«si riunivano in modo alterno nel quinto anno e poi nel sesto anno, assegnando un ruolo eguale al pari e al dispari»<sup>579</sup>.

Per Brumbaugh, questo passo è «the key to the selection of all the numbers in the *Critias*»: qui si rivelerebbe «a total and fundamental lack of understanding of the nature of the number»<sup>580</sup>, il che verrebbe confermato dal confronto con *leg.* 4, 717a-b, in cui si afferma che, nei sacrifici in onore degli dèi olimpici e delle divinità protettrici della *polis*, si offriranno «le parti di prima scelta delle vittime, in numero dispari e provenienti dalla sinistra», mentre, per gli dèi inferi si sacrificheranno «la parte sinistra delle offerte votive, le quali saranno di seconda scelta e in numero pari». Resta da dimostrare che il parallelo sia pertinente, poiché il numero di parti da offrire in un sacrificio non ha una relazione evidente con la cadenza di una cerimonia religiosa.

Brumbaugh vede in *Criti.* 119d2-4 una ennesima occorrenza del 'cinque' e del 'sei', anche se in realtà – per la tendenza del lessico greco dei numerali ordinali ad includere tanto il punto di partenza quanto quello di arrivo - δι' ἐνιαυτοῦ πέμπτου e δι' ἐνιαυτοῦ ... ἕκτου dovrebbero essere intesi come «ogni quattro anni» e «ogni cinque anni»<sup>581</sup>. Il primo dei due intervalli, quello penteterico (cioè quadriennale), rientra perfettamente nelle tradizioni greche: spesso avevano cadenza quadriennale i rinnovi di giuramenti legati ad accordi di pace, per effetto

<sup>579</sup> Cfr. la traduzione di R. RADICE, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, p. 1430: «proprio in questo luogo essi si ritrovavano, a distanza di cinque e di sei anni, in modo da distribuire equamente cicli d'anni dispari e pari».

<sup>580</sup> *Plato's Mathematical Imagination*, p. 48.

<sup>581</sup> La circostanza fu già evidenziata da ROSENMEYER, *The numbers in Plato's Critias*, pp. 117-120, ove si replica ad un precedente articolo di BRUMBAUGH («CPh» 43, 1948, p. 40); in *Plato's Mathematical Imagination*, p. 275, n. 2, Brumbaugh difende la sua interpretazione ricordando il simile uso di numeri ordinali assegnati a intervalli in altri luoghi di Platone (vd. ad esempio i passi discussi *infra*, in una delle note successive di questo §). NESSELRATH, *Kritias*, p. 397 *ad loc.*, interpreta come «ogni quattro e ogni cinque anni» e rimanda al *LSJ*, s.v. *διὰ*, A 2.3.

della associazione a feste religiose appunto di rango penteterico<sup>582</sup>. Non diversamente, i giuramenti fra i dieci re atlantidei mirano al mantenimento di una sorta di *symmachía* fra i dieci regni, ed hanno luogo durante una sorta di festa religiosa (sia pure limitata ai discendenti di un'unica famiglia, com'è nello spirito della accentrata autocrazia locale).

Perché però Platone aggiunge un intervallo quinquennale? Rosenmeyer ha osservato che così si crea un «*magnus annus* of nine years»<sup>583</sup>. Per esso Platone potrebbe essersi ispirato ad un dato mitico cui egli stesso allude all'inizio delle *Leggi* e nel *Minosse*, cioè in due testi scritti probabilmente subito dopo<sup>584</sup> il *Timeo-Crizia*: l'intervallo di nove anni che separava gli incontri in cui Minosse rendeva conto al padre Zeus del proprio governo su Creta (una situazione a suo modo paragonabile con gli incontri dei re di Atlantide, in cui essi rinnovano attraverso il sacrificio attorno alla stele d'oro il loro rapporto di subordinazione al comune 'padre' Poseidone)<sup>585</sup>; d'altro canto, era «ogni nove anni» (δι' ἐννέα ἔτων) che gli efori sottoponevano a conferma il potere dei re spartani, con un rituale che consisteva nell'osservazione del cielo e dunque nella ricerca di segni di approvazione o disapprovazione da parte degli dei<sup>586</sup>. L'uno e l'altro caso avrebbero ben potuto fornire a Platone validi precedenti per una scansione

---

<sup>582</sup> Vd. la clausola di rinnovo dei giuramenti per la *symmachía* centennale fra Atene, Argo, Elide e Mantinea, stipulata nel 418 (Thuc. 5, 47, 10). Sugli intervalli quadriennali nel rinnovo degli accordi internazionali, in connessione con grandi feste religiose, vd. il bel contributo di SANTUCCI, *I tempi del sacro in atti pubblici, interstatali e amministrativi del mondo greco*, specie pp. 152-155; sui cicli penteterici (cioè quadriennali) nelle feste religiose greche, si rimanda brevemente a GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, pp. 49 s.

<sup>583</sup> Così ROSENMEYER, *The numbers in Plato's Critias*, p. 119. Egli osserva, fra l'altro, che il ritmo di '4+5' anni ricorda «an intercalary cycle», frequente nei calendari religiosi greci (le Olimpiadi e i giochi Pitici cadevano ogni 49 e ogni 50 mesi lunari alternatamente); un periodo di nove anni è una decade alla quale è stata sottratta l'unità, il che può essere accostato ai *magni anni* di 19 e di 59 anni concepiti rispettivamente da Metone e da Enopide (vd. Ael. *V.b.* 10, 7 = VS 41 B 9 D.-K.).

<sup>584</sup> Si accoglie qui la *communis opinio* che vede nelle *Leggi* l'ultima opera platonica, posteriore comunque ai tardi *Timeo* e *Crizia*: cfr. NESSELRATH, *Kritias*, p. 63.

<sup>585</sup> Vd. HERTER, *Das Königsrituale der Atlantis*, p. 239, che rimanda a *Leg.* 1, 624a-b3 e al *Minosse* (forse pseudoplatonico), 319e2-5. Nei due passi Platone afferma che Minosse si recava a colloquio con Zeus δι' ἐνάτου ἔτους. L'espressione potrebbe valere sia «ogni nono anno» e quindi «ogni otto anni», sia «ogni nove anni (pieni)»: verosimilmente bisogna pensare che qui Platone pensi a cicli pienamente novennali (cfr. SCHOPDAU, *Platon, Gesetze*, vol. I, comm. *ad loc.*); lo mostrerebbe il fatto che nel *Minosse*, e verosimilmente nelle *Leggi*, si fa riferimento a Hom. *Od.* 19, 178 s., dove ricorre l'aggettivo ἐννέωρος, che dovrebbe valere «in un periodo di nove anni». In effetti, un quasi contemporaneo di Platone, Eforo, interpretava il passo omerico nel senso che Minosse incontrasse Zeus δι' ἐννέα ἔτων, espressione che ha sicuramente il valore di «ogni nove anni (pieni)» e non di «ogni nono anno» (vd. *FGrHist* 70 F 147 *apud* Strab. 10, 4, 8). Egualmente, «ogni nove anni (pieni)» (δι' ἐννέα ἔτων) gli Ateniesi rinnovavano l'invio del loro tributo di sette giovanetti e sette giovanette a Minosse (Plut. *Thes.* 15, 1).

<sup>586</sup> A quanto mi risulta, il parallelo non è stato finora richiamato da nessuno. La notizia ci è nota solo da Plut. *Agis* 11, 5-6, ma non v'è motivo di dubitarne, vista l'arcaicità delle procedure.

novennale<sup>587</sup> di procedure volte a confermare la funzione regale e il suo rapporto con la divinità<sup>588</sup>. Si noti che altrove, in contesti di carattere non-religioso e non misticizzante, Platone ricorre al più ‘burocratico’ intervallo decennale<sup>589</sup>: l’intervallo novennale ha una sua tradizione ‘arcaizzante’ di cui si potrebbe citare numerosi altri esempi<sup>590</sup> e di cui il filosofo sembra qui precisamente tener conto. Novemila – cioè 9x1.000 – è d’altra parte la cifra scelta da Platone per gli anni intercorsi fra il suo presente e l’antica vicenda di Atlantide. Merita infine di essere notato il rapporto fra Poseidone e il numero ‘nove’ in contesti di sacrificio, come emerge nella scena di sacrificio a Pilo descritta in Hom. *Od.* 3, 5-9 (ci sono nove sedi sacrificali, in ognuna delle quali si sacrificano nove tori; non mi risulta che il parallelo sia stato finora richiamato).

Resta però da capire perché allora Platone non immagini direttamente che i re atlantidei si incontrino ogni nove anni: essi invece alternano una cadenza quadriennale ad una quinquennale. E perché Platone tiene a precisare che in tal modo i re di Atlantide assegnano «un ruolo eguale al pari e al dispari» (119d4)? L’ipotesi di Brumbaugh, secondo cui così verrebbe sottolineata una presunta ignoranza teoretico-matematica dei re, non regge, giacché l’eguale ruolo del pari e del dispari negli intervalli dei giuramenti non ha necessariamente un valore negativo, non è necessariamente un segno di ignoranza ma potrebbe essere una

---

<sup>587</sup> In realtà molti studiosi hanno interpretato queste e altre tradizioni consimili come caratterizzate da un ciclo di otto anni pieni, denominabile sia octaeride che enneaeride: al termine di tale ciclo, costituito da una doppia penteteride (e quindi in accordo con gli agoni panellenici, penteterici), si ricostituiva infatti l’accordo fra anno solare e anno lunare. Un originario ritmo periodico di otto anni è stato riconosciuto alla base di varie feste panelleniche (vd. THOMSON, *The Greek Calendar*, p. 59 e NILSSON, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalendar*, pp. 46 s., 50 s.); Thomson, *The Greek Calendar*, p. 63, ha evidenziato «the numerous indication in Greek mythology of a connection between the octennium and the kingship» e che interpreta le testimonianze su Minosse e sugli efori discusse nel testo con una cadenza «every ninth year», cioè ogni otto anni. Eppure, in relazione alla periodica conferma del potere regale da parte degli efori, Plutarco parla esplicitamente di  $\delta\iota' \ \epsilon\nu\acute{\nu}\epsilon\alpha \ \epsilon\tau\tilde{\omega}\nu$ , non interpretabile altrimenti che come «ogni nove anni»; la notizia omerica su Minosse  $\epsilon\nu\acute{\nu}\epsilon\omega\rho\omicron\varsigma$ , semanticamente ambigua, poteva essere interpretata come riferita ad un periodo di otto o di nove anni; il testo di Platone al riguardo non permette di sciogliere il dubbio, ma almeno Eforo, cronologicamente vicino, mostra di aver inteso chiaramente il termine come indicante una periodicità di nove anni pieni ( $\delta\iota' \ \epsilon\nu\acute{\nu}\epsilon\alpha \ \epsilon\tau\tilde{\omega}\nu$ ). Anche se tale interpretazione di IV sec. a.C. fosse difforme dall’originario ciclo ottennale, ciò non toglie che nell’età di Platone si poteva attribuire agli incontri fra Minosse e Zeus una cadenza novennale e che quindi il parallelo con il *magnus annus* determinato dai giuramenti dei re di Atlantide sia valido.

<sup>588</sup> Vd. ANDERSON, *Cycles of Nine*, pp. 131-8 (in Vicino Oriente, Grecia e Roma).

<sup>589</sup> Vd. *Leg.* 6, 772b e 784b. Vd. pure i ‘dieci anni’ di età come discrimine per il *cursus studiorum* in *leg.* 7, 809e, resp. 540e.

<sup>590</sup> Vd. GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, pp. 44-46, dove si troverà discussa anche la notizia sugli incontri ‘ogni nove anni’ di Minosse con Zeus; gli esempi citati rimandano sia a intervalli di nove anni pieni che a enneateridi alla maniera greca (cioè con cadenza ogni nono anno). D’altra parte, in Omero «le nombre 9 sert essentiellement à exprimer un temps, au term duquel, le dixième jour ou la dixième année, arrivera un événement décisif» (*ibid.*, p 13 s.).

precisa scelta, peraltro non priva di paralleli nella tradizione religiosa greca<sup>591</sup>. Potremmo parlare di ‘ignoranza’ dei principi matematici del culto<sup>592</sup> o se Platone avesse parlato di una casualità amorfa degli intervalli, ma qui la cadenza è senz’altro regolare e tiene conto esplicitamente di un principio numerico (i re di Atlantide sanno bene che c’è il pari e il dispari, e ne tengono conto coscientemente appunto alternando l’uno e l’altro)<sup>593</sup>; varrebbe la pena considerare, fra l’altro, che come il testo dei giuramenti e lo svolgersi della cerimonia, così la sua particolare cadenza devono essere considerate come prescritte dallo stesso Poseidone, implicitamente positive, almeno in assenza di indicazioni contrarie da parte del filosofo. Altrove Platone mostra che ‘pari’ e ‘dispari’ possono essere trattati in modo equivalente<sup>594</sup> ed anzi ‘pari’ e ‘dispari’ sono, per Platone, i fondamenti della conoscenza matematica (abbiamo già citato *Gorg.* 453e-454a).

In assenza di paralleli chiari, nell’opera di Platone o fuori di essa, è possibile avanzare solo alcune ipotesi di lavoro, più o meno condivisibili, ma non verificabili: il tentativo va comunque fatto. Non va esclusa, in primo luogo, la possibilità che Platone semplicemente puntato ad escogitare una soluzione volutamente eccentrica rispetto alle aspettative del suo lettore (abituato a cadenze costanti), volta a conferire un ulteriore tocco di esotismo ad una cerimonia, quella dei giuramenti, già così caratterizzata da tratti singolari e stranianti (non sarebbe l’unico caso nel *Crizia* in cui è evidente la volontà di introdurre elementi di ‘straniamento’ e di esotismo<sup>595</sup>: si pensi alla menzione dell’oricalco, alla presenza degli elefanti, al modo intenzionalmente misterioso con cui sono designati i frutti di cui abbonda Atlantide)<sup>596</sup>. Né va trascurato il fatto che la compresenza di ‘pari’ e ‘dispari’ in una medesima cerimonia ben si accorda con la tendenza evidente in tutto la descrizione platonica a presentare Atlantide come dotata di ogni potenzialità<sup>597</sup>.

<sup>591</sup> ROSENMEYER, *The numbers in Plato's Critias*, p. 119. osserva che il ritmo di ‘4+5’ anni ricorda «an intercalary cycle», frequente nei calendari religiosi greci (le Olimpiadi e i giochi Pitici cadevano ogni 49 e ogni 50 mesi lunari alternatamente); un periodo di nove anni è una decade alla quale è stata sottratta l’unità, il che può essere accostato ai *magni anni* di 19 e di 59 anni concepiti rispettivamente da Metone e da Enopide (vd. Ael. *V.b.* 10, 7 = *VS* 41 B 9 D.-K.).

<sup>592</sup> Cfr. Plat. *Leg.* 818c: «come potrebbe diventar divino un uomo che non sa riconoscere l’uno, il due, il tre e la serie dei numeri pari e dispari?».

<sup>593</sup> Cfr. Plat. *Epinom.* 981c, dove la capacità di calcolo «nell’alternanza del pari e del dispari» è uno dei caratteri dell’anima.

<sup>594</sup> Come osservano HERTER, *Das Königsritual der Atlantis*, p. 240 n.17, e poi NESSELRATH, *Kritias*, *ad loc.*, Platone tratta il pari e dispari alla stessa maniera (*resp.* 616c-617d, *Tim. passim*, *Leg.* 5, 737e). E’ noto che pari e dispari fanno parte della tavola delle opposizioni pitagorica: cfr. Arist. *metaph.* A, 5, 986a15.

<sup>595</sup> Si veda nel complesso MEULDER, *L’Atlantide ou Platon face à l’exotisme*, pp. 177-209 (non sempre condivisibile): Atlantide è esotica nella collocazione spaziale e temporale; sono tocchi di esotismo l’abbondanza in essenze aromatiche, l’oricalco, la menzione dell’elefante; anche la regalità è un tratto esotico, ecc.

<sup>596</sup> Su quest’ultimo aspetto vd. il capitolo VI, § 1, dedicato a «I peccaminosi frutti di Atlantide».

<sup>597</sup> Cfr. quanto osservato *supra*, cap. III, «Introduzione».

Ma forse è possibile trovare motivazioni più puntuali per la duplice cadenza dei giuramenti atlantidei. Come abbiamo detto, appare ragionevole cogliere, nel *magnus annus* di nove anni creato dalla somma di un quadriennio e di un quinquennio, un richiamo al Minosse, che ogni nove anni rendeva conto del suo governo a Zeus, un modello mitico ben presente a Platone; eppure una cadenza puramente novennale sarebbe potuta apparire eccessivamente intervallata, trattandosi di incontri da cui dipende, nella costruzione platonica, la coesione interna dell'impero: il '4+5' permette da un lato di alludere al precedente mitico, dall'altro propone una cadenza non troppo distanziata, e in accordo con la prassi del tempo, in cui (come abbiamo già ricordato *supra*) i trattati erano soggetti a rinnovi in genere quadriennali. D'altra parte, l'esplicita menzione del 'pari' e del 'dispari' da parte di Platone può autorizzare – ma solo in questo caso – una interpretazione in chiave di mistica del numero, con ovvio riferimento alla tavola delle opposizioni pitagorica<sup>598</sup>. In essa, la coppia 'dispari-pari' è associata ad altre nove coppie di principi<sup>599</sup>, ma le uniche che sembrano adattarsi in qualche modo alle circostanze della cerimonia sono quella con la coppia 'unità-pluralità' e 'maschio-femmina'<sup>600</sup>: la cerimonia, infatti, rinnova l'unità fra una pluralità di dinasti, e tale unità si basa sulla comune discendenza dall'unione carnale fra Poseidone e Clito, fra il principio maschile e quello femminile. In fondo tale unione maschio-femmina costituisce il necessario antefatto della cerimonia stessa, e la duplice cadenza, 'maschile' e 'femminile' lo avrebbe indirettamente ricordato.

Le spiegazioni qui proposte per la cadenza pari-dispari della cerimonia dei giuramenti alla luce della tavola pitagorica sono in ogni caso soltanto ipotesi, ragionevoli ma non direttamente supportabili dall'immediato contesto di *Criti.* 119d2-4 né da altri univoche testimonianze platoniche: ma – ci sia permesso

---

<sup>598</sup> Ma occorre sempre tenere presente che il significato dei numeri non è univoco: in *Leg.* 4, 717b, per gli dei celesti è previsto un numero pari di parti sacrificali provenienti dalla destra, il che contrasta con il fatto che il pari appartiene al lato negativo della tavola delle opposizioni, ed è associato non alla destra, ma alla sinistra; agli dei inferi al contrario spetta un numero dispari di parti sacrificali, provenienti dalla sinistra, quando ci si aspetterebbe che gli dei inferi, legati al mondo delle tenebre, siano associati nella tavola delle opposizioni alla colonna del pari, cui appartengono anche l'«oscurità» e la «sinistra».

<sup>599</sup> La tavola delle opposizioni pitagorica comprende: «Limite e illimitato, dispari e pari, unità e pluralità, destro e sinistro, maschio e femmina, quieto e mosso, retto e curvo, luce e oscurità, buono e cattivo, quadro e oblungo»: così Arist. *metaph.* A, 5, 986a15. Se alcune coppie sono palesemente prive di rapporti con la situazione della cerimonia, altre potrebbero essere considerate pertinenti: in particolare, chi ha voluto vedere in Atlantide il regno di una negativa dualità, potrebbe essere tentato di collegare il ritmo 'dispari-pari' dei giuramenti atlantidei alla coppia «buono e cattivo» (cfr. VIDAL-NAQUET, *Atene e l'Atlantide*, pp. 298). Eppure ribadiamo quanto già osservato nel testo: la scansione della cerimonia va considerata come attribuibile alla volontà di Poseidone, e quindi implicitamente positiva.

<sup>600</sup> Cfr. Plut. *Aet. Rom.* 102, 288CD: per i Pitagorici il pari era femmina, il dispari maschio; di tutti i numeri il 9 è il primo *tetragonos*, costituito dal dispari e perfetto della triade.



osservare – lo stesso vale per altre interpretazioni proposte, che si scontrano con l'assenza di indicazioni univoche, in Platone, sul 'significato' dei numeri.

### **6.3. Le due fonti d'acqua, calda e fredda, in Atlantide: espressione non di dualità, ma di molle raffinatezza.**

Fra gli aspetti che più hanno solleticato una interpretazione 'simbolica' dei numeri presenti nel racconto su Atlantide, sta il contrasto fra l'unica fonte che si trova sull'acropoli dell'Atene primigenia, con acqua abbondante e «ben temperata sia per l'inverno che per l'estate» (112c8-d3)<sup>601</sup> e le due fonti che Poseidone fa sgorgare nell'isola centrale di Atlantide, l'una di acqua calda e l'altra di acqua fredda (113e?; cfr. 117a4-b5, discusso *infra*).

Vidal-Naquet, come abbiamo visto *supra*, vedeva in questo fatto il contrasto fra l'unità dell'Atene primigenia e la dualità che invece segnerebbe l'Atlantide in quanto dominata dall'*apeiron*, caratterizzato dalla presenza del 'più' e del 'meno' (Vidal-Naquet richiamava il passo del *Filebo*, 24a-25c)<sup>602</sup>; ricollegandosi a Vidal-Naquet, Brisson<sup>603</sup> ha ripreso il passo del *Filebo*, in cui ad esempio della natura dell'*apeiron* si cita in particolare il 'più caldo' e il 'più freddo', e ha visto nelle due fonti calda e fredda l'incapacità di accordare il più e il meno, «l'oscillation rythmique des contraires» che caratterizza Atlantide in contrasto col «mélange définitif et absolument viable» realizzato in Atene. Come sempre, è stato possibile indicare 'modelli' cui Platone si sarebbe ispirato: le due fonti, l'una sempre calda l'altra sempre fredda, dello Scamandro (Hom. *Il.* 22, 147-152), e le due fonti presenti nel giardino di Alcinoò, una destinata al giardino stesso, l'altra per dare acqua al resto della città, che però non hanno differenze di temperatura (*Od.* 7, 120-131)<sup>604</sup>. Come sempre, il 'modello' in sé non spiega nulla.

La presenza di una o più fonti d'acqua, in sé, è un dato necessario alla completezza della descrizione: sia l'acropoli di Atene, sia l'acropoli-reggia di Atlantide, per essere abitabili, devono essere provviste almeno una fonte d'acqua;

---

<sup>601</sup> Essa non ha nulla a che vedere con la sorgente di acqua salata che, secondo il mito, Poseidone avrebbe fatto scaturire sull'Acropoli ateniese (vd. Hdt. 8, 55, 1; Apollod. 3, 178; Paus. 1, 26, 5), come propone invece MEULDER, *L'Atlantide ou Platon face à l'exotisme*, p. 187. Hurwitt, *The Athenian Acropolis*, pp. 78 s., ha ipotizzato che vi sia la lontana memoria di una fonte d'età micenea posta però ad un livello di molto inferiore alla superficie dell'Acropoli, e totalmente obliterata da detriti e scarichi: l'ipotesi non è affatto necessaria, e comunque richiede di immaginare una inspiegabile persistenza della memoria di un dato topografico invisibile in età classica. Invece, come chiarisce *Criti.* 112d1, Platone ipotizza l'esistenza di tale fonte abbondante semplicemente sulla base di piccoli affioramenti d'acqua presenti alla sua epoca sull'Acropoli, su cui vd. JUDEICH, *Topographie von Athen*, p. 190.

<sup>602</sup> Vd. VIDAL-NAQUET, *Atene e l'Atlantide*, pp. 295 e 297.

<sup>603</sup> *De la philosophie politique à l'épopée*, pp. 428 s.

<sup>604</sup> Nella logica identificazionista di molti studi su Atlantide, non sono mancati altri raffronti, come quello con le due fonti presso il tempio di Eracle/Melqart a Gades, usato per identificare Atlantide con Tartesso (SCHULTEN, *Atlantis*, p.340).

fra l'altro, nel caso di Atlantide, l'isola centrale, originaria sede della famiglia di Eveneore e Leucippe, è inizialmente isolata dal resto del territorio ad opera del primo anello di mare; nel caso di Atene, la presenza di una fonte, d'altra parte, era il necessario complemento per l'abitabilità di una acropoli che, si ricordi, ospitava almeno 20.000 guerrieri ed era molto più estesa di quella dell'età di Platone. In generale – come è ovvio – la presenza d'acqua dolce è una caratteristica necessaria e desiderabile di ogni sede di insediamento: Platone presenta tanto l'Atene primigenia quanto l'Atlantide come luoghi ben provvisti per la vita umana, sia pure ad un diverso livello di ricchezza, e quindi in essi l'acqua non può mancare, sia nella chora che nel centro cittadino. Sorgenti abbondanti, del resto, sono un tipico complemento di *loci amoeni* e di paradisi, in ogni tradizione culturale, per ovvi motivi (vd. le fonti nel giardino paradisiaco di Alcinoos, quelle sulle isole dei Beati in Eur. *Hipp.* 748 s.; vd. i fiumi del giardino dell'Eden nella *Genesi*, ecc.).

Fatta questa premessa, resta innegabile l'opposizione fra l'unica fonte temperata in Atene, e le due (calda e fredda) in Atlantide: c'è però da chiedersi se ancora una volta non sia preferibile interpretare tale contrasto in termini, per così dire, storici e sociali, sempre memori del fatto che Platone propone il racconto della guerra fra Atene e Atlantide come narrazione 'storica' dello scontro fra due *politeíai*, calato in una realtà concreta (per quanto fittizia). La soluzione ci viene data dall'uso che viene fatto delle duplici fonti in Atlantide, come descritto in *Criti.* 117a4-b5:

«circa le fonti, quella della vena di acqua fredda quella della vena di acqua calda, con una portata inesauribile (ciascuna delle quali, per la piacevolezza e la virtù delle acque, era eccezionale per l'uso)<sup>605</sup>, le utilizzavano disponendovi intorno costruzioni e giardini d'alberi adatti alle acque e collocando tutt'attorno, inoltre, piscine, alcune a cielo aperto, altre invernali, per i bagni caldi, e [per questo] al chiuso; da una parte le piscine riservate ai re, da un'altra parte le piscine per gli altri, esterni alla famiglia reale, altre ancora per le donne e altre per i cavalli e le altre bestie da soma, attribuendo a ciascuna la forma appropriata di decorazione» (traduzione nostra).

In Atene l'unica fonte offre una acqua di temperatura mite sia d'inverno che di estate, il cui scopo principale è dunque solo quello di permettere una sana pulizia personale senza eccessiva sofferenza per il corpo: noteremo, fra l'altro, che Platone non parla di una fonte d'acqua fredda (quasi a suggerire uno stile di vita spartano)<sup>606</sup>; i suoi Ateniesi, infatti, rifuggono sia dalla mollezza che dall'eccesso di

---

<sup>605</sup> Il testo tradito non è chiaro: si accetta la proposta di emendazione di NESSELRATH, *Kritias*, ad loc.

<sup>606</sup> «Lavarsi con acqua fredda» è un aspetto tipico dello stile di vita spartano, ancora nell'età di Alcibiade: vd. Plut. *Alc.* 23, 3.

ascetismo, nel segno di quell'equilibrio fra *hyperephania* e *aneleutheria* che nel complesso caratterizza tutta la Atene primigenia; la vita che vi si conduce è semplice, ma comunque ben provvista del necessario, aliena da privazioni o sofferenze fisiche.

In Atlantide ci troviamo di fronte ad un vero e proprio impianto termale, che punta al piacere di chi lo usa assicurandogli il caldo d'inverno e il freddo d'estate, in un edonistico rovesciamento delle condizioni stagionali per chi è ormai incapace di sopportare il ciclo naturale delle temperature e cerca ora refrigerio, ora calore (l'*hedoné* offerta dalle acque è concetto chiave). Ciò vale anche per i bagni freddi estivi o per il consumo di acqua potabile fresca<sup>607</sup>, ma sono in particolari i 'bagni caldi' (in genere costosi e piacevolmente superflui) a dipingere un mondo nello stesso tempo ideale e potenzialmente corruttore.

A prima vista, la disponibilità di acqua calda è un tratto desiderabile, e quindi utopico: già gli abitanti dell'isola di Feacia godono di bagni caldi (Hom. *Od.* 8, 246); così, nell'utopica isola di Giambulo «ci sono anche sorgenti abbondanti, alcune d'acqua calda, ben adatte per farvi il bagno e per togliervi la stanchezza, altre d'acqua fredda, eccellenti per la loro dolcezza, che possono giovare alla salute»<sup>608</sup>. Dall'altro, come avviene per ogni 'comodità' nel pensiero antico, il bagno caldo è considerato, nell'Atene di V-IV sec., una tipica pratica edonistica, segno di una società votata alla ricerca del piacere corporale e quindi decadente sul piano morale<sup>609</sup> (i bagni caldi, insomma, sono segno di *tryphé*)<sup>610</sup>. Platone, nelle *Leggi*, accetta sì la presenza di bagni caldi, ma ne regolamenta strettamente l'utilizzo limitandolo agli anziani, ai malati, a chi è affaticato dal duro lavoro dei campi (*leg.* 6, 761c5-d2)<sup>611</sup>; per quanto riguarda l'utopia di Giambulo, come meglio vedremo nel cap. VI, § 2.3, gli abitanti sanno rimanere incorrotti dalle comodità che li circondano); in Atlantide, al contrario, il bagno caldo non risponde a fini terapeutici, o a lenire la fatica, ma solo ad offrire godimento. Che poi di tali bagni caldi fruiscano non solo i re e gli individui esterni alla famiglia reale, ma anche le donne, e addirittura i cavalli e le altre bestie da soma, non fa che aggravare il

---

<sup>607</sup> GILL, *The Atlantis Story*, ad loc, pensa ad entrambi gli utilizzi

<sup>608</sup> Così Diod. Sic. 2, 57, 3. I «bagni caldi» sono frequenti anche nei paesi della cuccagna tratteggiati nella *archaia*: vd. FARIOLI, *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, p. 63 e nn. 88-89.

<sup>609</sup> MEULDER, *L'Atlantide ou Platon face à l'exotisme*, p. 187, n. 40, richiama Hermipp. fr. 68 K.-A., ove si dichiara che un uomo *agathos* non deve *thermolouteîn*; altri passi utili sono citati da Nesselrath, *Kritias*, p. 349, ad 117b1-2 (Crates, fr. 17 K.-A., Pherecr. fr. 190 K.-A.; Aristoph. *mub.* 1044-1054). Sui bagni caldi nella pratica greca, vd. GINOUVÉS, *Balaneion*, pp. 177 ss., 216 ss. Sul dibattito ideologico intorno alla diffusione della pratica del bagno caldo nell'Atene democratica, ho in preparazione un contributo dal titolo *La scoperta dell'acqua calda nell'Atene democratica*.

<sup>610</sup> Vd. ad es. Eustathius, in *Homeri Odiseam* p. 1273, 2, che prende spunto dalla descrizione dello stile di vita dei Feaci in *Od.* 8, 246 ss. Sul bagno caldo come 'lusso', che diventa irrinunciabile per chi se ne lascia tentare, cfr. Xen. *mem.* 13, 3.

<sup>611</sup> Il valido parallelo è richiamato da MEULDER, *L'Atlantide ou Platon face à l'exotisme*, p. 187.

quadro di un mondo dove la *tryphé*, permessa dalle risorse naturali, domina sovrana (senza contare che ne viene fuori una rappresentazione in cui, chi è a stretto contatto col potere installato nell'isola centrale, gode di lussi eccezionali, fosse pure un animale da soma!).

Chi si dedica ai bagni caldi non solo rivela la propria inclinazione al piacere, ma non fa altro che peggiorare col tempo la propria capacità di sopportazione: secondo l'autore di [Arist.] *probl.* 863a1 (in anni non lontani dall'età di Platone), chi usa bagni caldi d'inverno, continua comunque ad aver freddo, al contrario di chi invece si bagna in acqua fredda. Così, oltre che segno di mollezza, i bagni caldi ne sono anche causa, in un circolo vizioso; in sintesi, i bagni caldi rendono l'uomo *κάκιστον* e *δειλότατον*, avverte il Discorso Migliore in Aristoph. *nub.* 1046. Insomma, chi si dedica ai bagni caldi perde in forza di resistenza e in disciplina; sembra ragionevole pensare che lo stesso valga perfino per i cavalli atlantidei, che godono di tale eccezionale ristoro.

Così il cenno di Platone all'abuso di bagni freddi e (soprattutto) caldi in Atlantide fornisce anche una ulteriore causa per la sconfitta finale della potentissima isola-continente.

Le due fonti di Atlantide, in luogo dell'unica di Atene, sono dunque una ennesima variazione sul tema dell'Atlantide perfettissima che, abbiamo visto, percorre tutta la descrizione atlantidea, e un indizio – per il lettore attento – nella riflessione che, se non si hanno spalle abbastanza larghe, avere tutto può diventare un peso insopportabile e condurre alla rovina. Il che è proprio l'argomento del nostro prossimo capitolo.

# Capitolo VI

## I PECCAMINOSI FRUTTI DI ATLANTIDE: QUANDO IL TROPPO CORROMPE

### **Introduzione.**

Atlantide – come abbiamo visto nel cap. III – ha tutto. Ma è poi vero, per Platone, che aver di tutto e di più sia sempre un bene? L'abbondanza di risorse e prodotti naturali, e l'eccezionale vantaggiosità della conformazione naturale sul piano dell'accumulo di ricchezze, sono in realtà, nella visione platonica, caratteri distopici, perché – secondo un tipico schema di pensiero della cultura greca arcaica e poi classico-ellenistica – l'eccesso (di beni, di lussi) corrompe. E, difatti, la sconfitta finale di Atlantide nasce dalla corruzione morale dei suoi potentissimi re: Platone, dunque, prepara il crollo finale della potentissima isola-continente proprio attraverso l'esposizione minuziosa delle sue (sovra-)abbondanti ricchezze. E' una questione che abbiamo già sfiorato più volte nel capitolo IV, ma che conviene affrontare ora più da vicino nel presente Capitolo<sup>612</sup>. Lo faremo attraverso l'esegesi in particolare di *Criti.* 115b-c, passo dedicato ai frutti di cui abbonda l'isola e la cui esegesi – in ragione del dettato volutamente allusivo di Platone - è stata tormentatissima. Chi scrive propone una soluzione al *rebus* platonico che da un lato muove dall'analisi di tutti gli indizi forniti dal breve testo, e dall'altro si collega, nel contempo, all'interpretazione complessiva del racconto utopico su Atlantide e Atene: la potentissima Atlantide ha tutto, sì, ma quel tutto è anche troppo, perché stimola all'avidità e quindi alla guerra; così, attraverso l'esposizione delle risorse geografiche, Platone spiega anche l'involuzione imperialistica della politica atlantidea.

---

<sup>612</sup> Con qualche modifica dovuta alla diversa modalità di pubblicazione, questo capitolo è in corso di stampa come articolo a sé per il prossimo fascicolo (2009, 1), della «Rivista di cultura classica e medievale».

# 1. Per l'esegesi di *Crizia*, 115b1-5

## 1.1. Abbondanza di frutti e terre utopiche.

Una sezione del *Crizia* di Platone è dedicata alla enumerazione dei prodotti di vario genere di cui abbonda l'isola di Atlantide. Dopo le risorse minerarie, l'abbondanza di animali domestici e selvatici, ampio spazio è dato ai prodotti ricavati dalla vegetazione naturale e alle produzioni agricole. Quest'ultime sono distinte per tipologie e designate con elaborate perifrasi, quasi indovinelli, la cui interpretazione è ancora in parte soggetta a dubbi: le essenze profumate, la vite, il grano, i legumi e le verdure in genere, infine i frutti degli alberi da frutta. In questa sede concentreremo la nostra attenzione su quest'ultima sezione, nella convinzione di poter proporre una soluzione per il *griphos* platonico, una soluzione che tenga conto anche dello spirito generale e del significato complessivo del *logos Atlantikos*. Dunque, Platone ricorda che fra i prodotti agricoli di cui Atlantide abbonda, vi è anche

τὸν ὅσος ξύλινος, πώματα καὶ / βρώματα καὶ ἀλείμματα φέρων, παιδιᾶς τε ὅς  
ἔνεκα / ἡδονῆς τε γέγονε δυσθησαύριστος ἀκροδρύων καρπός, ὅσα / τε παραμύθια  
πλησμονῆς μεταδόρπια ἀγαπητὰ κάμνοντι / τίθεμεν, κτλ.

«ogni tipo di frutto prodotto dagli alberi, tale da offrire bevande, cibo, unguenti<sup>613</sup>, sia quel frutto che esiste per il nostro divertimento e per il nostro piacere, [cioè] il frutto degli *akrodrua*, difficile a conservarsi, sia quei frutti che serviamo come dopo-cena, quale rimedio al senso di pienezza, graditi a chi ne soffre...» (*Criti.* 115a1-5).

L'abbondanza di alberi da frutta è un tipico tratto paradisiaco e utopico: così è già nella Scheria dei Feaci (il giardino di Alcinoo abbonda di frutta sempre matura: *Od.* Hom. VII, 114-126); nelle isole di Giambulo gli alberi da frutto, numerosi, crescono spontaneamente (*ἀκροδρύων ... πλῆθος αὐτομάτων*), compresi «olivi e viti da cui viene ricavato olio in abbondanza e vino» (*Diod. Sic.* 2, 59, 3); nella *Hiera* di Evemero la pianura attorno al santuario è piena di alberi da frutta e ornamentali, grazie all'abbondanza di acque sorgive (*Diod. Sic.* 5, 43, 3, su questo passo torneremo *infra*, § 2); anche l'isola misteriosa scoperta dai Cartaginesi oltre le Colonne d'Ercole (che, come abbiamo visto nel cap. III, § 1.2, presenta vari tratti comuni con Atlantide in quanto luogo provvisto di ogni caratteristica desiderabile),

<sup>613</sup> Sull'abbondanza di unguenti in Atlantide presupposta da questo cenno vd. *infra*, § 2.2.

non solo è coperta da una fitta foresta, ma è «mirabile anche per tutti gli altri frutti»<sup>614</sup>. E la lista degli esempi potrebbe essere ulteriormente estesa, mostrando frequente l'applicazione, alla terra abbondante di frutti, di processi di dislocazione spaziale o temporale<sup>615</sup>. In generale, sono tratti utopici l'abbondanza di cibo e la possibilità di nutrirsi a sazietà (come pressuppone il nostro passo del *Crizia*): l'Atlantide rispetta, anche in questi aspetti, le coordinate del pensiero greco in tema di terre d'utopia (cfr. *infra*, § 5).

Come però vedremo alla conclusione del nostro discorso (§ 5), proprio queste caratteristiche dell'utopica Atlantide costituiscono tratti che – agli occhi di Platone – sono fortemente distopici, a confermare la natura distopica che è propria di Atlantide in quanto avversaria della vera utopia, Atene.

Ebbene: il carattere distopico dell'abbondanza di Atlantide viene evidenziato da Platone proprio attraverso il riferimento alle *specifiche tipologie di frutti* di cui abbonda Atlantide. Ed è a questo tema che ci dedicheremo in questo capitolo.

## 1.2. Un passo enigmatico.

Veniamo dunque all'esegesi del passo del *Crizia* in questione. Di quante tipologie di *karpoi* sta parlando Platone? Appaiono condivisibili le osservazioni di Nesselrath nel suo recente commento al *Crizia*<sup>616</sup>, sulla scorta di precedenti osservazioni di Herter<sup>617</sup>: sulla base del confronto con la strutturazione presente in 115a6-7, in cui lo *xéros karpós* è distinto in due sottocategorie (ὅς ἡμῖν τῆς τροφῆς ἔνεκά ἐστίν, καὶ ὅσοις χάριν τοῦ αἵτου προσχρώμεθα), pare verosimile individuare anche qui una articolazione concettuale in cui il *δυσθησαύριστος ἀκροδρύων κάρπος* e i *μεταδόρπια* siano sottogruppi dello *ξύλινος καρπός* (che quest'ultimo si riferisca a tutti i frutti prodotti da alberi sembra confermarlo la notazione che essi producono

<sup>614</sup> τῶις λοιποῖς καρποῖς θαυμαστήν: [Arist.] *mirab. ausc.* 84, 836b33. Cfr. l'isola senza nome posta nell'Oceano, descritta in Diod. Sic. 5, 19-20 e probabilmente identificabile con la medesima di cui parla il *De mirabilibus auscultationibus*: essa abbonda di animali domestici e selvaggina, di pesci (19, 4), e grazie al clima mite «per buona parte dell'anno produce una gran quantità di frutti d'albero e di altri frutti stagionali» (19, 5); così gli abitanti «nei loro banchetti non mancano di nulla di ciò che consente il lusso e la sontuosità» (19, 4).

<sup>615</sup> Si pensi a come Luciano (*ver. hist.* 2, 12) rappresenterà l'Isola dei Beati: «la regione è rigogliosa di fiori e piante domestiche, ombrose; le viti danno frutto dodici volte l'anno, una per ogni mese; a quanto si diceva i melograni, i meli e gli altri alberi da frutta davano tredici raccolti». L'abbondanza di alberi da frutta come tratto utopico ricorre anche in quella sorta di utopia realizzata rappresentata dalla *polis* di Lipari: vd. Diod. Sic. 5, 10, 3 («L'isola dei Liparesi è anche di piccole dimensioni ma sufficientemente fertile e dispone in misura notevole di ciò che permette agli uomini di vivere in modo raffinato [ἐς τροφήν]; ed infatti fornisce una quantità di pesce [...] e, fra gli alberi da frutto [τῶν ἀκροδρύων], ha quelli che offrono il massimo piacere [ἡδονήν] a chi ne gusta i loro prodotti»).

<sup>616</sup> NESSELRATH, *Kritias*, pp. 302-303, ad 115b2-3.

<sup>617</sup> HERTER, *Platons Naturkunde. Zum Kritias und anderen Dialogen*, pp. 108-111.

‘bevanda, cibo, unguenti’, ovvero ogni possibile prodotto ricavabile dalle più varie specie di frutta).

Detto questo, resta da capire a quali frutti e/o categorie di frutti stia pensando Platone per le due sottocategorie. Le soluzioni proposte sono state varie, ma spesso avanzate come semplici, rapidi suggerimenti: nel primo gruppo si è vista una allusione alle mele, oppure alla melagrane, o alla frutta in generale; per il secondo gruppo si è proposto una identificazione con le olive, le melagrane, il limone, le noci<sup>618</sup>.

I raffronti lessicali proposti non sono risolutivi. Ciò vale soprattutto per il termine ἀκρόδρυα, dal quale – considerato a sé - non è possibile ricavare una identificazione sicura. Infatti, l’originario significato del termine poté pur essere ‘i frutti che crescono sui rami alti’, cioè in particolare i frutti dalla scorza dura (come le ghiande che crescono sui δρύα e altri frutti consimili quali noci, mandorle, ecc.: discuteremo più oltre la testimonianza di Athen. 2, 52a); tuttavia, in un buon numero di occorrenze, gli ἀκρόδρυα sono in generale tutti i frutti e gli alberi da frutta<sup>619</sup>. Così, lo scolio a *Crizia* 115b (p. 292 Greene) si limita ad affermare che ἀκρόδρυα κοινῶς οἱ τῶν δένδρων καρποί, seguendo l’equivalenza proposta da numerosi lessici antichi<sup>620</sup>; alcuni commentatori moderni del passo in questione si sono egualmente rassegnati a considerare ἀκροδρύων καρπός definizione generica per la frutta, equivalente quindi allo ξύλινος καρπός di 115b1<sup>621</sup>. Soluzione che però finisce per rendere il testo platonico incoerente, in quanto la prima delle due sottocategorie dello ξύλινος καρπός coincide con l’insieme cui appartiene.

Non si è mai cercato di lavorare sui dati offerti dallo stesso Platone, che sembra avere in mente due precise categorie di frutti, individuati in particolare dal loro utilizzo principale<sup>622</sup> (al contrario, lo ξύλινος καρπός ha la più vasta ampiezza d’uso per il semplice motivo che è appunto un termine onnicomprensivo): i primi esistono παιδιᾶς τε ἔνεκα ἡδονῆς τε; i secondi sono utilizzati nei dopo-cena come παραμύθια πλησιονῆς. E’ opportuno tener presente che Platone si deve riferire a frutti in uso al suo tempo, non solo perché l’allusione doveva essere facilmente comprensibile ai suoi lettori (altrimenti lo scrittore non sarebbe stato capitolo) ma soprattutto perché è chiaro, dal tono del testo, che Platone allude a frutti di uso

<sup>618</sup> Rassegna delle ipotesi avanzate in NESSEL RATH, *Kritias*, pp. 303-306.

<sup>619</sup> Coerentemente, il *Greek-English Lexicon* di Liddell-Scott-Jones, s.v. ἀκρόδρυα, propone sia la definizione «fruits grown on upper branches of trees, esp. hard-shelled fruits» sia quella di «fruits generally» e «fruits-trees in general». Ampia rassegna delle occorrenze del termine ἀκροδρύα in NESSEL RATH, *Kritias*, pp. 304-305, *ad loc.*

<sup>620</sup> Vd. i passi proposti in nota da G. C. GREENE, *Scholias Platonica*, Haverfordiae 1938, p. 292, *ad Critiam* 115b.

<sup>621</sup> NESSEL RATH, *Kritias*, p. 305, *ad* 115b3, con ammissione della «Uneinheitlichkeit» che deriva da tale esegesi.

<sup>622</sup> Cfr. HERTER, *Platons Naturkunde*, p. 111.



comune al suo tempo<sup>623</sup> (altrimenti non avrebbe usato una prima persona plurale come τίθεμεν): cadono dunque tutte le ipotesi che hanno chiamato in causa frutti di origine tropicale (datteri, noce di cocco, banana, ecc.), talora in nome di fantasiose identificazioni geografiche di Atlantide<sup>624</sup>.

### 1.3. I frutti del gioco e del piacere.

Affrontiamo qui il primo gruppo di frutti, che esistono «per il gioco e per il piacere». L'*hedoné* potrebbe essere attribuita certo a quasi ogni frutto: in tal caso, però, ci si sarebbe aspettati che Platone parlasse dell'*hedoné* offerta dai frutti in genere, così come dai πώματα e dai βρώματα che se ne ricavano; al contrario, il testo considera l'*hedoné* come attributo specifico di una categoria di frutti. Tali frutti, peraltro, non sono menzionati per il loro valore alimentare: mentre per lo *xeros karpos* è esplicitamente ricordata la funzione di alimento, l'*akrodruon karpos* sembra utilizzato 'solo' per 'divertimento e piacere'<sup>625</sup>. Sembra dunque ragionevole pensare che l'*hedoné* cui si riferisce Platone non sia una caratteristica intrinseca ai frutti stessi, quanto piuttosto il fine con cui tali frutti sono consumati o utilizzati: lo lascia pensare l'associazione dell'*hedone* con la *paidia*; quest'ultima, infatti, deriva da un suo specifico utilizzo dell'ἀκροδρῶν κάρπος, non può essere effetto del suo semplice consumo alimentare (l'*hedoné* che deriva dall'atto del mangiare, infatti, è offerta da ogni cibo o bevanda, come del resto osserva lo stesso Platone in *Leg.* 667b)<sup>626</sup>.

#### 1.3.1. Frutti per giocare.

Proprio la menzione della *paidiá* ci indirizza verso una possibile soluzione del *rebus*: occorre capire quali siano i frutti che esistono «per il gioco». Apelt e Bury<sup>627</sup> richiamavano il confronto con *Leges* 7, 819b2-4, dove si elogiano i metodi didattici con cui in Egitto si insegna la matematica ai fanciulli, utilizzando mele (μήλαι) o corone come oggetto di calcolo, allo scopo che i fanciulli apprendano μετὰ παιδιᾶς τε καὶ ἡδονῆς. Ma il passo delle *Leggi* non può essere recato come un parallelo valido, perché si riferisce ad un utilizzo della frutta in un caso ben specifico (quello dell'insegnamento della matematica) e per di più in un contesto esotico, laddove è chiaro che, nel passaggio del *Crizia* qui in esame, Platone intende alludere a

<sup>623</sup> Cfr. HERTER, *Platons Naturkunde*, p. 108.

<sup>624</sup> Rimandi bibliografici in HERTER, *Platons Naturkunde*, p. 107 e note relative.

<sup>625</sup> Come osserva HERTER, *Platons Naturkunde*, p. 111, per lo *xeros karpos* è esplicitamente ricordata la funzione di alimento, mentre l'*akrodruon karpos* sembra utilizzato 'solo' per 'divertimento e piacere'.

<sup>626</sup> La differenza fra *Criti.* 115b e *Leg.* 667b è utilmente ricordata da HERTER, *Platons Naturkunde*, p. 111.

<sup>627</sup> APELT (Hrsg.), *Platon. Sämtliche Dialoge*, vol. VI, *Timaios und Kritias*, Anm. 33; BURY, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, ad loc.

pratiche comuni e consuete per i suoi lettori. Ritorna dunque la domanda: per un greco dell'età di Platone, per quali frutti si poteva dire che esistessero «per il gioco»?

La risposta, in realtà, è semplice: si tratta dei *κάρυα* (termine entro il quale sono comprese noci propriamente dette ma anche, nocciole, mandorle, castagne)<sup>628</sup>.

Le testimonianze di giochi aventi per 'strumento' noci o nocciole (in greco *karua*, in latino *nuces*) sono numerosissime nel mondo antico, in ambito tanto greco (dove compare il verbo *καρυατίζειν*, 'giocare con le noci') quanto latino (in cui le *nuces* divengono metonimia della fanciullezza)<sup>629</sup>; ve ne sono anche varie attestazioni iconografiche<sup>630</sup>. Come oggi le biglie, potevano essere lanciate, da una certa distanza, in una fossetta o in un cerchio disegnato sul terreno rispetto al quale i giocatori si ponevano ad eguale distanza (era la *ὄμιλλα*<sup>631</sup>; una sua variante molto simile era la *τρόπα*<sup>632</sup>), oppure in un 'delta' di cui si doveva colpire il vertice; ovvero essere fatte rotolare su una tavola inclinata con l'obiettivo di colpirne altre disposte su di essa; oppure, tre *karua* erano disposte a formare una base, sulla quale era compito dei giocatori piazzare, con un lancio preciso e ben calibrato, un quarto *karuon*<sup>633</sup> (un gioco che, nella tradizione latina, è definito *nuces castellatae*); infine

<sup>628</sup> Vd. *LSJ s.v. κάρυον* e la ampia trattazione in Athen. 2, 38-43, 52a-54d.

<sup>629</sup> Catull. 61, 128-140; Pers. 1, 10; Mart. 14, 19.

<sup>630</sup> In particolare, si veda la bella statua raffigurante un bambino intento a lanciare una noce, copia romana da originale ellenistico, conservata ai Musei Vaticani, Sala dei Candelabri (ne esiste un esemplare simile sempre a Roma, presso il Museo Capitolino dei Conservatori). Ampia rassegna di fonti letterarie e iconografiche in M. FITTÀ, *Giochi e giocattoli nell'antichità*, Milano, Leonardo Arte, 1997, pp. 10-14; E. SALZA PRINA RICOTTI, *Giochi e giocattoli (Vita e costumi dei Romani antichi*, 18), Museo della Civiltà Romana, Roma 1995, pp. 43-47.

<sup>631</sup> Su cui vd. Ael. Dionys. Attic., *Attikà onómata*, s.v.: ὄμιλλα· παιδιὰ τις ἐν ἧ ὁ εἰς τὸν κύκλον βᾶὼν κάρυον ὥστε ἐμμεῖναι νικᾶ, con citazione da Eupoli, fr. 288 K.-A.; cfr. Hesychius Lexicogr. s.v. e *Suda*, s.v. Al gioco allude anche un epigramma della *Anthologia Graeca*, 12, 212, 8. L'epigramma *Anth. Pal.* 14, 138 utilizza invece le noci con cui giocano alcuni fanciulli per impostare un indovinello algebrico.

<sup>632</sup> Il gioco è ricordato da Cratino (fr. 180 K.-A.). Sulla *tropa* vd. Pollux 9, 103: si trattava di lanciare in un recipiente dalla bocca stretta oggetti come astragali, o ghiande di quercia o di leccio (*balanoi*, *akuloi*): Polluce non parla di *karua*, ma sostanzialmente ghiande, astragali e *karua* assolvono alla medesima funzione (si tratta di piccoli oggetti di nessun costo, di mino peso e facili da lanciare), e quindi nulla impedisce di pensare che la *tropa* potesse essere giocata anche con i *karua* (così SALZA PRINA RICOTTI, *op. cit.*, p. 47); d'altra parte, esiste una notevole vicinanza anche semantica fra *balanoi* e *karua*, come nel caso delle castagne, appartenenti ai *karua*, ma definite talvolta «*balanoi* di Sardi» (vd. Athen. II, 54c, che cita Difilo di Sifno, fr. 36 García Lázaro). Ancora Marziale menziona il gioco della *tropa* come gioco d'azzardo praticato da adulti: IV, 14, 9. Una scena di giochi interpretabile come *tropa* è raffigurata anche su un vaso attico delle Antesterie, conservato a Monaco, *Antikensammlungen* (riprodotta in SALZA PRINA RICOTTI, *op. cit.*, p. 47 e FITTÀ, *op. cit.*, p. 11 fig. 4).

<sup>633</sup> Cfr. Anatolius Math. et Phil., *Ἐπεὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντός αὐτῆς ἀριθμῶν*, 8, 5: τῶν καρυατίζόντων παιδιὰ ποιούσα σχῆμα πυραμίδος e Philo Judaeus *Opif. mund.* 50, 2, in cui il gioco della 'piramide di noci' è usato, in ragione della sua notorietà, come paragone esemplificativo: οἱ καρυατίζοντες εἰώθασα τρία ἐν ἐπιπέδῳ κάρυα προτιθέντες ἐπιφέρειν ἔν, σχῆμα πυραμοειδιδὲς ἀπογεννῶντες κτλ. Analoga

un altro gioco consisteva nell'afferrare una manciata di *karua* e nasconderla nel palmo della mano, e quindi chiedere agli avversari di indovinare quanti *karua* fossero custoditi nel pugno chiuso, oppure se fossero in numero pari o dispari (il gioco dell'*artiasmos*, che poteva essere praticato sia con i *karua* sia con qualunque altro piccolo oggetto facile a tenersi in una mano)<sup>634</sup>. Proprio a questo gioco allude Aristofane ai vv. 1056-1058 del *Pluto*<sup>635</sup>: al giovane che propone alla vecchia di giocare (παῖσαι) e per questo le dice di prendere i *karua*, la vecchia domanda: Παιδιὰν τινα; il giovane risponde: Πόσους ἔχεις ὀδόντας, frase la quale – come ci informano gli scolii *ad loc.* – costituisce una variazione della domanda πόσα ἔχεις κάρυα con cui veniva condotto appunto tale gioco<sup>636</sup>. In una testimonianza dell'età di Platone, dunque, l'uso delle noci per la *paidiá* è ben attestato e considerato come consueto.

### 1.3.2. Precisazioni lessicali.

**Karua e akrodrua.** Che «il frutto degli ἀκρόδρυα, che esiste per il nostro divertimento e per il nostro piacere, difficile a conservarsi» sia proprio ogni tipo di κάρυον trova conferma in una osservazione lessicale di Ateneo, contenuta nella sezione dedicata ai frutti utilizzati come accompagnamento ai pasti:

ΚΑΡΥΑ. Οἱ Ἀττικὸὶ καὶ οἱ ἄλλοι συγγραφεῖς κοινῶς πάντα τὰ ἀκρόδρυα κάρυα λέγουσιν· Ἐπίχαρμος [fr. 148 K.-A.] δὲ κατ' ἐξοχὴν ὡς ἡμεῖς· καπυρὰ τρώγων κάρυ', ἀμυγδάλας (*Deipn.* 2, 38, 52a).

Per Ateneo dunque, gli scrittori attici considerano il termine κάρυα come equivalente a quello di ἀκρόδρυα: ne risulta confermata l'idea che Platone, parlando di ἀκροδρύων καρπός, stia pensando proprio ai κάρυα nel loro complesso e che in questo passo il termine ἀκρόδρυα non indichi gli alberi da frutta in generale, come pure vorrebbe lo scoliasta *ad locum* (con la conseguenza di rendere incongruo il testo platonico). Ateneo si riferisce specificamente agli Ἀττικὸὶ...συγγραφεῖς (e quindi ad autori attici di V e IV sec. a.C.), e non v'è motivo di rigettare la sua notizia lessicografica sul valore di ἀκρόδρυα in tale ambito ben preciso e circostanziato. Di fronte ad un termine la cui struttura sembra alludere ad un

---

espressione in Philo, *Arith.* 26a12

<sup>634</sup> Jo. Tzetzae, *Commentarii in Aristophanem. In Plutum, ad 1056* (= L. MASSA POSITANO, D. HOLWERDA, W. J. W. KOSTER [edd.], *Scholia in Aristophanem, pars IV, fasc. I* [editit L. M. P.], Gronigen 1960, p. 215): παιδιὰν γὰρ ἦσαν διάφοροι, συν αἷς καὶ ὁ ἀρτιασμός, ὃ ἠρώτα τις· “ἄρτια κάρυα” ἢ νομίματα ἢ ἄλλο τι εἶδος.

<sup>635</sup> Al passo allude Eustathius, *in Odysseam*, II, 170.

<sup>636</sup> Tzetzae, *in Plutum, ad 1057*, p. 215: ἀντὶ τοῦ πόσα ἔχεις κάρυα. Παιδιά γάρ ἐστι τοιαύτη· δραξάμενός τις κάρυα καὶ ἐκτίνας τὴν χεῖρα ἐρωτᾷ, “πόσα ἔχω”; καὶ ἐὰν ἐπιτύχη, λαμβάνει ὅσα ἔχει ἐν τῇ χειρὶ· κτλ. Cfr. ancora Suda, *Lexicon*, s.v. παιδιά, 857.2

valore lessicale ben preciso ('alberi con frutti che nascono sulle parti alte') che lo distingue rispetto alla più vasta categoria degli alberi da frutta, e per il quale è comunque attestato un valore d'uso ristretto, è ragionevole pensare che il significato generico di ἀκρόδρυα sia il risultato di un ampliamento del campo semantico, dagli alberi con frutti dalla scorza legnosa ad ogni genere di albero da frutto, secondo un processo ben noto. Di fronte alla precisa testimonianza di Ateneo, l'esegesi dello scoliasta non ha particolare valore, limitandosi a riflettere l'uso 'largo' e vulgato del termine.

**L'epiteto di δυσθησαύριστος.** Prima di proseguire, è opportuna una precisazione sul fatto che l'ἀκροδρύων καρπὸς venga definito da Platone δυσθησαύριστος. In [Arist.] *mund.* 401a5 la definizione di δυσθησαύριστος καρπὸς ὀπώρας è utilizzata per indicare complessivamente ὄχλαι καὶ ῥοιὰι καὶ μηλέαι ἀγλάοκαρποι «peri, melograni e meli dai frutti lucenti» (l'autore cita Hom. *Od.* 7, 115); il passo pseudoaristotelico costituisce l'unica altra occorrenza del termine nella letteratura greca ed è ripreso in Jo. Stob. *Anth.* 1, 1, 36. Si potrebbe perciò pensare che l'epiteto di «difficile a conservarsi» non possa adattarsi ai *karya*, ma piuttosto a frutti come pere, mele e melograni facilmente deperibili. Eppure bisogna osservare che, nella riflessione gastronomica e medica greca, il problema della freschezza e di una corretta conservazione si pone anche per i *karya*. Per quanto riguarda le mandorle, «sono meno dannose quelle fresche di quelle secche, quelle bagnate di quelle asciutte, quelle tostate di quelle crude» (così Diocle di Caristo, fr. 202 van der Eijk = 126 Wellmann *apud Athen.* 2, 42, 53f); lo stesso vale le vere e proprie noci (vd. Diocle di Caristo, fr. cit., che parla di *karya* di Eraclea, detti anche 'ghiande di Zeus', e ancora Difilo di Sifno, fr. 35 García Lázaro, *apud Athen.* 2, 42, 54a, raccomandava il consumo di noci «ancora morbide e bianche», che «sono più succose e migliori»); l'ateniese Mnesiteo, in un'opera *Sugli alimenti*, ricordava la necessità di sottoporre a tostatura o a bollitura tutti i *karua*, tranne le mandorle fresche (fr. 30 Bertier, *apud Athen.* 2, 43, 54c). Si può ben dire, insomma, che i *karua* possono sì essere conservati, ma non così facilmente come potrebbe apparire a prima vista, in quanto il loro deperimento li rende indigesti e irritanti: si tratta insomma, a pieno titolo, di frutti non impossibili da conservare, ma comunque di difficile conservazione nelle loro qualità. D'altra parte, esistono anche frutti e prodotti agricoli per cui può essere utilizzato l'epiteto di ἀθησαυριστός: in *leg.* 8, 844d, Platone distingue tutta la frutta autunnale (ὀπώρα) in due categorie, quella ἀθησαυριστός costituita dall'uva<sup>637</sup>, e quella «generata per natura per essere riposta» (τὴν δ' εἰς ἀποθησιν γενομένην κατὰ φύσιν), cioè adatta ad

<sup>637</sup> L'uva è qui chiamata con l'espressione παιδιὰ Λιονυσιάς: non è però possibile che si tratti del frutto di *Criti.* 115b3, che fa parte degli *akrodrya*.

essere conservata; si tratta di tutta la restante frutta autunnale, che può essere conservata previa essiccazione (e probabilmente Platone si riferisce in particolare all'uva passa e ai fichi secchi, che ricorrono nel seguito del testo)<sup>638</sup>. Analogamente in Poll. 1, 243, si distingue fra καρπὸς ἀθησαυριστός<sup>639</sup> e ὁ δὲ ἀπόθετος, ὁ ψυχόμενος καὶ ἠλιούμενος. Se la frutta deperibile può essere considerata sia 'non conservabile' ma anche «generata per natura per essere riposta» in quanto comunque la si può lavorare per la conservazione, allora la definizione dei *karya* come δυσθησαυριστός non è sorprendente: sono prodotti che non sono immediatamente deperibili (e quindi non sono definibili *tout court* come ἀθησαυριστοί), ma che comunque non sono facilmente essiccabili al sole o al fresco come uva, fichi, mele, pere, ecc. e richiedono, per essere utilizzati dopo la raccolta, altri processi non sempre facilmente controllabili.

### 1.3.3. Frutti per il piacere (del ventre).

Resta da chiarire la seconda funzione dell'ἀκροδρύων καρπός: l'*hedoné*. Come abbiamo accennato sopra, difficilmente può trattarsi del piacere che deriva semplicemente dal gusto piacevole di tali frutti: in tal caso, non si vedrebbe infatti per quale motivo Platone attribuisca la possibilità di suscitare *hedoné* solo ad una specifica tipologia di *xýlinoi karpói*. Bisogna pensare che l'*hedoné* per la quale si caratterizzano tali frutti derivi da qualcos'altro che non semplicemente la piacevolezza del loro gusto. Ebbene, questo è proprio il caso dei *kárva*, i quali – nella tradizione gastronomica greca – assolvono la funzione di 'stuzzichini', quei *τραγήματα* serviti prima o dopo il pasto allo scopo di stimolare l'appetito dei commensali, spingendoli soprattutto a bere vino e quindi permettendo di passare dal *deîpnon* al vero e proprio *sympósiōn*<sup>640</sup>.

Come ricorda Ateneo, appoggiandosi fra l'altro ad una citazione dai *Tassiarchi* di Eupoli (fr. 271 K.-A.), «mangiare mandorle prima dei pasti stimola molto la sete» (2, 39, 52c); poche righe dopo viene introdotta, sulla scorta del *Simposio* di Eraclide Pontico (fr. 247 Deichgräber), la questione se i *tragémata* vadano serviti prima del pranzo o dopo il pranzo, ed in tale contesto Ateneo ribadisce come i *kárva* siano serviti a fine pasto appunto allo scopo di stimolare la sete:

«Se [i *tragémata*] sono serviti dopo il pranzo, accade che, essendoci già parecchio cibo nell'intestino e nei visceri, i frutti secchi mangiati in aggiunta

<sup>638</sup> Cfr. NESSELRATH, *op. cit.*, p. 303 e, più approfonditamente, HERTER, *art. cit.*, pp. 118 ss., che però non vede grande differenza fra ἀθησαυριστός e δυσθησαυριστός.

<sup>639</sup> Vd. ancora l'uso di ἀθησαυριστός in Theophr. *Hist. Pl.* VI, 4, 11.

<sup>640</sup> Sui *tragémata* cfr. ancora Athen II, 54f, 56a; XI, 464f; XIV, 641e; 642c. Cfr. Plat., *Resp.* II, 372c-d, discusso *infra*, § 4.

per stimolare la sete [τὰ ἐπεισφερόμενα κάρυα, χάριν τῆς πρὸς τὸ πίνειν ὀρμῆς], mescolandosi con i cibi, provocano flatulenza e fermentazione del cibo [53d], per il fatto che vi si accompagna un elemento che per sua natura resta sullo stomaco ed è difficile da digerire; ne conseguono indigestioni e diarree intestinali». (2, 41, 53c)<sup>641</sup>

Per quanto nel II libro Ateneo dedichi ampio spazio ad altri tipi di *tragemata*, in realtà solo per i *karua* egli insiste sul fatto che la loro specifica funzione è quella di stimolare la sete: segno che fra tutti i possibili *tragemata*<sup>642</sup>, essi venivano considerati i più adatti a tale scopo<sup>643</sup>. Grazie ad essi, il commensale già sazio delle prime portate poteva affrontare con rinnovato ardore le «seconde mense», le *deutérai trápezai*<sup>644</sup>: perciò i *kárυα* e gli altri *tragéματα* permettevano di continuare a mangiare e a bere non più per soddisfare il naturale bisogno di nutrirsi, ma per prolungare il piacere del mangiare e del bere fin oltre i limiti naturali (chiarissimo, al riguardo, l'aneddoto in Plut. *Quaest. Conv.* 1, 6, 4, 624c-d, ripreso da Athen. 2, 52d-e). I *karua*, insomma, sono a pieno titolo frutti che esistono ἡδονῆς ἔνεκα.

Una conferma alla nostra esegesi dell'allusione platonica (non così oscura ai contemporanei, a ben vedere) ce la fornisce un autore che ebbe sicuramente presente il modello offerto dal *Crizia* di Platone, cioè Evemero<sup>645</sup>. Come abbiamo accennato supra, in § 1.1, la *Hiera* è ricca di alberi da frutta; di questi lo scrittore menziona esplicitamente le palme da dattero e gli alberi di noci, descritti con un'espressione che ricorda per molti versi il testo platonico: se Platone allude ad un ἀκροδρύων καρπὸς che esiste ἔνεκα ἡδονῆς, Evemero parla di κάρυαι πολλὰ ἀκροδρύων

<sup>641</sup> Traduzione di Antonia Marchiori in Ateneo, *I Deipnosofisti. I dotti a banchetto*, vol. I, ad loc.

<sup>642</sup> Si veda l'elenco di *tragemata* fornito in Athen. XIV, 649 a = Clearco di Soli, fr. 87 Wehrli: «torta al latte, focaccia, tartina, crostoso, melagrana, uovo, cece, sesamo, *kopté*, uva, fico secco, pera, *pérseia*, mele, mandorle». Agli *epidorpísmata* ('dessert') è dedicata la sezione 46-50, 640c-643e; ancora ai frutti serviti come *tragéματα* e nelle *deutérai trápezai* è dedicata la sezione 650b-654a.

<sup>643</sup> Nota il nesso fra il verbo *tragematizesthai* e i termini *karya*, *akrodrya* e *myrta* in Theophr. *Char.* 11, 4, un passo che tra l'altro fornisce una bella testimonianza dell'importanza del consumo di tale genere di frutti nell'Atene di IV sec. a.C.

<sup>644</sup> *Tragéματα*, *epidorpísmata*, *deutérai trápezai* sono tutti termini fra loro connessi, anche se non equivalenti: i *tragéματα* sono i 'cibi da sgranocchiare', serviti in genere dopo le portate principali, ma non necessariamente limitati a tale momento; gli *epidorpísmata* sono i piatti offerti ai commensali in aggiunta alle prime portate; le 'seconde mense' erano, a conti fatti, «ben più ricche di semplici stuzzichini (e più ricche rispetto alla nostra idea di dessert)» (così Leo Vitelli nel commento in Ateneo, *I Deipnosofisti* cit., vol. III, p. 1657, nota 9, ad 14, 641c). Si veda al riguardo Athen. XIV, 641d-e, con citazione di Arist. fr. 675 Gigon = 104a Rose: «Aristotele nel saggio *L'ubriachezza* usa la denominazione di 'seconde mense' in modo pressoché uguale a come facciamo noi, e scrive: "Si deve assolutamente distinguere *trágema* da *bróma*, quanto *édesma* da *trogálion*: perché quest'ultimo è il nome tradizionale per i Greci quanto servono i cibi (*brómata*) tra gli stuzzichini (*tragéματα*). Perciò sembra che non abbia male il primo che ha usato il termine di 'seconda mensa', perché lo sgranocchiare (*tragematismós*) è un modo di consumare il dessert (*epidorpísmós*), e i *tragéματα* sono serviti come un secondo pranzo» (trad. L. Citelli, da Ateneo, *I Deipnosofisti*, ad loc.). Sul significato sociale delle 'seconde mense' nella pratica simposiale greca vd. MUSTI, *Il simposio nel suo sviluppo storico*, pp. 44-45.

<sup>645</sup> Sulle 'fonti' di Evemero e i rapporti testuali con Platone vd. WINIARCZYK, *Euhemeros von Messene. Leben, Werke und Nachwirkung*, pp. 85-91, in particolare p. 89.

δαφιλεστάτην τοῖς ἐγχωρίοις ἀπόλαυσιν παρεχόμεναι (Diod. Sic. V, 43, 3). Se la menzione delle palme da dattero costituisce chiaramente un tratto inserito per fornire un tocco di esotismo alla descrizione in accordo con la collocazione dell'utopia nell'Oceano Indiano, la sottolineatura della presenza delle *karuai* appare curiosa: perché proprio gli alberi di noci dovrebbero abbondare, fra gli altri? Una possibile spiegazione è che qui Evemero si rifaccia proprio a *Criti.* 115b, interpretato nel modo da noi proposto. Di certo gli alberi di noci dovevano apparire ad Evemero come alberi particolarmente adatti a caratterizzare come 'ideale' una terra dotata di ogni bene<sup>646</sup>: evidentemente perché, per il loro utilizzo come stimolante nei banchetti, i *karua* erano associati, nell'immaginario comune, al piacere e all'abbondanza (solo chi poteva mangiare e bere a sazietà avrebbe avuto bisogno di utilizzare noci e mandorle).

#### 1.3.4. Una citazione di *Crizia* 115b1-5 in Ateneo.

Indirettamente, una ulteriore conferma alla nostra interpretazione per cui i 'frutti che esistono per il piacere' sono i *karua* viene anche da Ateneo. Ci riferiamo ad un passo in cui, intendendo attestare l'equivalenza dei termini *tragémata* ed *epidorpísmata* con il termine *metadórpiā*, lo scrittore cita proprio il nostro passo platonico, però con un errore che è ben significativo:

«Platone nel suo racconto su Atlantide chiama questi dessert *metadórpiā* e scrive. "Ai suoi abitanti quella terra foniva ogni genere di pianta aromatica e produceva anche in abbondanza i frutti che si ottengono per coltivazione, un gran numero di alberi da frutta e quanto si dà dopo cena (*metadórpiā*) come stimolo del piacere"» (XIV, 46, 640e; traduz. L. Citelli, cit.).

Πλάτων ἐν τῷ Ἀτλαντικῷ<sup>647</sup> μεταδόρπια αὐτὰ καλεῖ ἐν τούτοις: "πάντα τε εὐώδη ἔφερεν που τοῖς κατοικοῦσιν ἢ γῆ, καὶ τὸν ἡμέρον δὲ καρπὸν πλεῖστον ἔφερεν καὶ ἀκροδρύων πλῆθος καὶ ὅσα παραμύθια ἡδονῆς μεταδόρπια".

Citando a memoria, Ateneo ha unificato le due categorie di frutti presentati nel *Crizia*, «i frutti per il gioco e per il piacere» e i «frutti serviti dopo i pasti come sollievo al senso di pienezza», e ha creato un'unica categoria, quella dei «frutti serviti dopo il pasto come stimolo al piacere». L'errore mnemonico si spiega appunto se si presuppone che, nella visione di Ateneo, i frutti della prima categoria, 'i frutti che esistono per il piacere' siano frutti serviti 'dopo la parte principale' del pasto: in altri termini, se tali frutti siano *tragémata*, come lo sono

<sup>646</sup> Tuttavia, come vedremo in § 2.3, l'abbondanza di *karua* nell'utopia di Evemero non ha gli effetti rovinosi sulla popolazione utopica che invece, secondo la nostra interpretazione, essi hanno nella distopia platonica di Atlantide.

<sup>647</sup> Su questo titolo per il *Crizia* vd. NESSELRATH, *Kritias*, pp. 68-69.

appunto i *kárua*. E' peraltro evidente che Ateneo, nel parafrasare a suo modo il testo platonico, ha creato l'espressione *παραμύθια ἡδονῆς* intendendo con essa che i frutti in questione stimolano la ricerca del piacere, non che essi stessi siano fonte di piacere in sé: appunto perché inducono a proseguire il consumo di cibo e di vino e quindi a trarre ulteriore piacere dal banchetto. Prima di chiudere l'esame di Ateneo 640e, vale la pena prendere in esame la possibilità che, se Ateneo pone l'equivalenza fra i *tragémata* e *metadórπia* del *Crizia* platonico, allora si debba ipotizzare che i *karua* siano non i «frutti del gioco e del piacere» ma la seconda categoria, quella dei «frutti serviti dopo pasto come sollievo al senso di pienezza»: ma l'ipotesi non regge, se solo si consideri che i *tragémata*, e fra essi i *karua*, non hanno e non possono avere la funzione di alleviare la *plesmoné*, quanto proprio quella opposta di condurre alla *plesmoné* stessa, inducendo (come si è detto) a continuare il banchetto e a riempirsi di vino più di quanto si farebbe senza tali stimolanti.

Ciò è tanto più vero in quanto una caratteristica che viene attribuita ai *karua* dallo stesso Ateneo è proprio quella di risultare difficili da digerire, aggravando il senso di pesantezza e finendo col provocare mal di testa: si tratta di un tipo di cibo ἐπιπολαστικὸν φύσει καὶ δυσκατέργαστον, che provoca ἀπεψίαι καὶ κοιλίας καταφοράι (2, 53c-d, già citato sopra); le noci propriamente dette sono κεφαλαλγικά (53d = Diocle di Caristo, fr. 202 van der Eijk) e ἐπιπολαστικά (54 = Difilo di Sifno), le castagne, se mangiate crude, sono δυσκατεργαστά e δυσδιάλυτα (53f = Filotimo, fr. 8 Steckerl)<sup>648</sup>; «non bisogna, in generale, mangiare nessun frutto di questa varietà senza passarlo al fuoco, tranne le mandorle fresche», e questo perché la loro digestione è δύσπεπτος (54c = Mnesiteo, fr. 30 Bertier). Di certo, con tali caratteristiche, i *karua* usati come *tragemata* non possono certo essere definiti quali *παραμύθια*<sup>649</sup> πλησμονῆς<sup>650</sup>.

In realtà, è a conti fatti imprecisa la stessa equivalenza istituita da Ateneo fra i *metadórπia* di *Crizia* 115b3-4 da un lato e gli *epidórπismata*, in cui vengono proposti i *tragemata*, dall'altro<sup>651</sup>: come mostra il nome stesso, gli *epidórπismata* sono le 'aggiunte al banchetto' (e in questo ambito rientrano pienamente i *tragemata*, che, offerte dopo le prime portate, non pongono fine al banchetto ma

<sup>648</sup> Cfr. Dioscor., *De materia medica* I, 106, 3.

<sup>649</sup> Sull'esatto modo di intendere *παραμύθια* nel nostro passo, vd. *infra*, in questo stesso § 3.

<sup>650</sup> Come alimenti pesanti e difficilmente digeribili, vd. pure i fichi secchi e le uova bollite, che Plutarco (*De tuenda sanitate* 18, 131e) definisce στερεὰ καὶ πολύτροφα e di cui quindi sconsiglia il consumo a chi voglia evitare di affaticare lo stomaco.

<sup>651</sup> La stessa equivalenza fra *metadórπia* e 'seconde mense' è presupposta negli *Scholia in Platonem*, *ad loc.*, e in *Suda*, s.v. (entrambi recano: μεταδórπια ἐπιδείπνια). In realtà, come dichiariamo nel testo e nella nota seguente, almeno nel passo platonico il termine ha un valore più ristretto, indicando il vero e proprio *dessert* finale.



anzi lo prolungano artificialmente), fanno parte della seconda parte del pasto e non ne sono la conclusione.

#### 1.4.1. Frutti per il dopo-pasto: la *plesmoné*.

Al contrario i *metadorpia* cui sembra alludere Platone sono i frutti offerti ‘dopo il pasto’, come sua definitiva conclusione, e cioè quando ormai i commensali – che dopo le portate principali si sono goduti anche gli *epidorpismata* e sono stati stimolati a bere dai *karua* – soffrono (κάμνοντι) ormai per la *πλησμονή* ed hanno bisogno di esserne alleviati<sup>652</sup>.

La *πλησμονή*, infatti, non è un semplice e innocuo ‘senso di sazietà’ ma una effettiva ‘pienezza’ di ventre, una condizione patologica che poteva essere fonte di concreta sofferenza per il fisico del banchettante, messo a dura prova dall’eccessiva ingestione di cibo durante il *deipnon* e le *deuterai trapezai* (al cibo, chiaramente, si aggiungeva il vino bevuto durante il simposio, in quantità tanto maggiori quanto più la sete era adeguatamente stimolata da frutti assunti proprio a tal scopo). Il κάμνοντι utilizzato da Platone è indicativo: οἱ κάμνοντες sono, in testi di V-IV sec. a.C. “i malati”, “i pazienti”<sup>653</sup>, e in generale κάμνειν è ampiamente utilizzato nel senso specifico di ‘soffrire per una patologia medica’, con numerosi esempi nello stesso Platone (*resp.* 407c, 408e, *Gorg.* 478a).

E, difatti, il problema ‘medico’ della *plesmoné* cui fa riferimento Platone è ben presente all’attenzione della riflessione medica e dietetica a cavallo fra V e IV sec. a.C. Ce lo mostra il *Περὶ διαίτης* (*De victo*) del *corpus* ippocratico, datato in genere attorno al 400 a.C. (con qualche studioso che si spinge al pieno IV secolo)<sup>654</sup>, in cui una delle questioni ricorrenti nella trattazione del corretto regime dietetico e delle proprietà degli alimenti è appunto il problema costituito dalla *plesmoné*; anzi, la trattazione dei rimedi alla *plesmoné* occupa circa un terzo dell’opera, a partire dal § 68, 5 fino al § 93, cioè fin quasi alla conclusione del testo.

---

<sup>652</sup> Μεταδόρπιον vuol dire, in Omero, «durante il δόρπον», cioè «durante il pasto (serale)»; in seguito il prefisso μετα- vale come ‘dopo’: cfr. *LSJ*, s.v., che traduce nel secondo caso «after supper, i.s. at one’s wine». Per questa connessione fra μεταδόρπια e momento della bevuta vd. fra l’altro Pind., *encom.*, fr. 124a-b, 2 *apud* Athen. 11, 60, 14, con associazione fra il concetto di *metadorpion* e il momento simposiale del banchetto, successivo al pasto vero e proprio. Il *LSJ* interpreta l’occorrenza di μεταδόρπια nel *Crizia* come «dessert» (da intendere come momento conclusivo del banchetto). Lo stesso uso di *metadorpia* come cibi o altro offerto alla fine del banchetto, quando esso si avvia ormai a finire piuttosto che in una sua fase centrale, è presupposto in Cassio Dione 65, 4, 3, dove si ha una ripresa di Plat. *Criti.* 115b3-4 (vd. *infra*).

<sup>653</sup> Il *LSJ* s.v. κάμνω II.3., per l’espressione οἱ κάμνοντες glossata come «the sick», rimanda a Hdt. 1, 197; cfr. Soph. *Phil.* 282, Andoc. 1, 64; Plat. *resp.* 407c, Hipp. *Acut.* 1, Demosth. 18, 243, *SIG* 943, 10 (da Cos).

<sup>654</sup> Sulla datazione dell’opera vd. Hippocrate, *Du régime*, texte établi et traduit par Robert JOLY, C.U.F., Paris 1967, pp. xiv ss., con sostanziali argomenti per una data di composizione attorno al 400 a.C.

Come per una vera e propria condizione patologica, anche la *plesmoné* ha i suoi τεκμήρια (vd. ad es. 70, 5). Secoli dopo, anche Plutarco, nei suoi *Precetti per la salute* (Ἠγεινὰ παραγγέλματα), in un testo di carattere divulgativo, darà ampio spazio ai rimedi contro l'eccessiva ingestione di cibo.

Una civiltà in cui la fame o la sottoalimentazione era uno spettro per una gran parte della popolazione, esposta alle incertezze dei raccolti o dei trasporti, inevitabilmente vede nelle abbuffate di cibo o un raro momento festivo, o, per chi può permetterselo quotidianamente, uno *status symbol* e un dovere sociale<sup>655</sup>: così il tema (il problema) dell'alimentazione assume un ruolo centrale e quindi nel vivere quotidiano e nell'immaginario delle società preindustriali<sup>656</sup>. In ambito greco, certe descrizioni della commedia, certi episodi di banchetti ricordati dalle fonti storiche, ce lo confermano: persino i *Sapienti a banchetto* di Ateneo, in fondo, non sono altro che una incredibile abbuffata di cibo e di discussioni dotte sul cibo e sulla letteratura che ne ha parlato. In particolare, la grande abbuffata (sentirsi la pancia piena, provare la *plesmoné* appunto) era un elemento ricorrente nei desideri dei Greci, perfino nell'ambito onirico, come è rivelato varie fonti antiche<sup>657</sup>.

Per la *plesmoné*, si trattava, ovviamente, di un problema di cui soffrivano prevalentemente le classi agiate: è ad esse che si rivolge Plutarco, come fa, nei tempi di Platone, anche l'autore del Περὶ διαίτης ippocratico, il quale dedica esplicitamente gran parte della sua trattazione circa la *plesmoné* all'*élite* di coloro che hanno i mezzi e la preparazione culturale per occuparsi a tempo pieno della propria salute e della propria *diáita* (69, 1)<sup>658</sup>.

La *plesmoné* è insomma un problema da ricchi, e la ricca, ricchissima Atlantide non può che soffrire, come tutti i ricchi, di *plesmoné*: la notazione di Platone non è un particolare casuale, ma viene a confermare quel quadro di sovrabbondanza e di prosperità eccessiva che viene complessivamente attribuita ad Atlantide.

Prima di procedere, merita una precisazione il valore del termine παραμύθιον. Esso, infatti, può valere tanto 'exhortation', 'encouragement', quanto 'assuagement', 'abatement': il *LSJ*, s.v., trae dal *corpus* platonico esempi sia per il primo valore (*Leg.* 773e, 880a; *Euthyd.* 272b) sia per il

<sup>655</sup> Chi scrive, durante una cena in cui si trovava ad essere ospite, sopraffatto dalla gentilezza di un padrone di casa troppo insistente, ha rischiato un collasso; ma è esperienza comune, a ricevimenti per matrimoni ed occasioni consimili nei paesi mediterranei, la tendenza in tali occasioni a grandiose ingestioni di cibo.

<sup>656</sup> Vd. le osservazioni di GARNSEY, *Food and Society in Classical Antiquity*, pp. 1-11

<sup>657</sup> Vd. GUIDORIZZI, *Tabù alimentari e funzione onirica in Grecia*, pp. 169-176. Vd. pure CAMBIANO, REPICI, *Cibo e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicaerco*, in LONGO-SCARPI, *Homo Edens*.

<sup>658</sup> Viceversa, un solo paragrafo del *De victo*, il § 68, è dedicato al problema della *plesmoné* in coloro che sono soggetti per necessità a *pónoi*, a *odoiporíai*, a *thalassourgíai* πρὸς συλλογὴν τοῦ βίου.

secondo (*Leg.* 632e con cui cfr. 704d8 e 705a8; *resp.* 329e<sup>659</sup> con cui cfr. *Phaedr.* 240d): i παραμύθια πλησμονῆς sono dunque «stimulants of a sated appetite» come interpreta lo stesso *LSJ s.v.* 3. (così anche Gill, che traduce<sup>660</sup>: «stimulants of appetite») oppure sono cibi che mitigano o riducono il senso di pienezza, come intendono un po' tutti gli esegeti del *Crizia* platonico?

Senza dubbio si deve intendere nel secondo modo, per due motivi: Platone parla di frutti posti come *metadorpia*, serviti «dopo il pasto» e che quindi difficilmente devono avere funzione di stimolanti dell'appetito; in secondo luogo, tali frutti postprandiali sono αγαπητὰ κάμνοντι, sono cioè «graditi a chi si sente affaticato [*scilicet*: dalla *plesmoné*]», il che non si può interpretare in altro modo se non pensando che la loro funzione sia quella di alleviare la *plesmoné* stessa, non di stimolare un appetito che non farebbe altro aggravare la situazione. Infine, Plutarco, nei *De tuenda sanitate praecepta* 134a10, riutilizza l'espressione platonica per designare ἐμέτους ... καὶ κοιλιὰς καθάρσεις, quindi intendendo παραμύθια πλησμονῆς indubitabilmente col valore di «sollievo al senso di pienezza». L'espressione μεταδόρπια τινὰ πλησμονῆς παραμύθια ritorna anche in Cassio Dione, LXV, 4, 3 (i compagni di Vitellio οὐδ' ὅλης τῆς ἡμέρας οἱ αὐτοὶ εἰστίων, ἀλλ' ἄλλοι μὲν ἀκρατίσασθαι παρῆιχον, ἄλλοι δὲ ἀριστῆσαι, ἕτεροι δὲ δῆιπνον, ἕτεροι μεταδόρπια τινὰ πλησμονῆς παραμύθια· πάντες γὰρ οἱ δυνάμενοι εἰσιτῶν αὐτὸν ἐσπούδαζον): anche in tal caso, riferendosi all'ultimo momento di banchetto della giornata, difficilmente si può pensare che si voglia parlare di 'stimolanti dell'appetito', mentre è ovvio che si parla di cibi o altre sostanze destinate ad alleviare la pienezza seguita ad una giornata di banchetti. Si consideri infine, nel lessico medico, l'uso di παραμύθιον o παραμύθια come rimedio ad una condizione patologica o di sofferenza fisica<sup>661</sup>.

#### 1.4.2. I frutti per la *plesmoné*.

Chiarito tutto ciò, resta da capire a quali frutti Platone stia alludendo parlando di ὅσα τε παραμύθια πλησμονῆς μεταδόρπια αγαπητὰ κάμνοντι τίθεμεν. In altri termini: quali frutti era possibile assumere a fine pasto per ovviare alla *plesmoné* di cui si soffriva dopo l'eccessiva ingestione di cibo?

Una prima possibile risposta ci viene suggerita dal *Περὶ διαίτης*, in cui si passano in rassegna tutti i principali alimenti per evidenziarne le proprietà dietetiche (*δύναμις*: § 39), in particolare sotto il profilo del loro effetto sull'apparato digerente (digeribilità, facilità di evacuazione o effetto astringente); una sezione di tale catalogo alimentare è dedicata alla frutta (§ 55: *περὶ δὲ ὀπώρῃς κτλ.*). Dopo l'affermazione di carattere generale secondo cui i frutti maturi sono più facili da evacuare (*διαχωρητικώτερα*), e quelli freschi più di quelli secchi (55, 1), si passa a evidenziare la digeribilità e la *dynamis* (astringente o evacuante) di ognuno di essi, distinguendo spesso fra frutti maturi, frutti ancora duri o verdi, frutti consumati

<sup>659</sup> Dove viene riportata la massima, di sapore proverbiale, secondo cui i *plousioi* hanno molti *paramýthia*, il che si può applicare anche ai *paramythia plesmonés*, che sono una tipica esigenza da ricchi.

<sup>660</sup> Ch. GILL, *Plato: the Atlantis Story*, p. 62. ad 115b3.

<sup>661</sup> Pseudo-Galenus, *De remediis parabilibus*, 14, 360, 2; *De affectuum renibus insidentium dignotione et curatione*, 19, 688, 6.

cotti. Fra i frutti facilmente evacuabili – e che quindi possiamo immaginare adatti a contrastare la *plesmoné* – l'anonimo autore del *Περὶ διαίτης* ricorda la mora (μόρα), le pere mature (ἄπιοι πέπεροι), le pere selvatiche invernali (ἀχράδες χειμέριοι πέπεποι) che fra l'altro purificano il ventre (διαχωρέουσι καὶ τὴν κοιλίην καθαίρουσιν) (55, 1), poi le mele cotte (μῆλα ... ἐφθά; al contrario, in genere le mele risultano astringenti, στατικά) (55, 2), il succo di melagrana dolce (ῥοιῆς γλυκῆς χυλός), i meloni (πέπωνες) (55, 3). Hanno proprietà lassativa ancora l'uva, soprattutto quella bianca (βότρυες... μαλιστα μὲν οἱ λευκοί), mentre il succo d'acini verdi purifica il ventre (οἱ δὲ ὀμφακώδεις [βότρυες] ... καθαίρουσι δὲ πινόμενοι), l'uva passa (ἀσταφίδες), il fico verde (σῦκον χλωρόν), più gli ultimi che i primi della stagione, e anche i fichi secchi (55,4); infine (55, 5), mandorle e noci sono in genere τρόφιμον; tuttavia, fra le noci, sono evacuanti quelle piatte se mondate della loro cuticola (τὰ δὲ πλατεᾶ... διαχωρεῖ καθαρὰ ἐόντα).

Si potrebbe dunque pensare che i frutti offerti come sollievo dalla *plesmoné* siano tutti quelli sopra elencati come dotati di proprietà lassative, o comunque alcuni fra quelli sopra ricordati<sup>662</sup>. Tuttavia, v'è da considerare il *Περὶ διαίτης* tende ad attribuire la qualità del διαχωρεῖν o quella opposta dell' ἰστώναι ad ogni cibo: il suo elenco non indica tanto cibi usati specificamente per le loro doti lassative, ma solo i cibi che, in una complessiva bipartizione di tutti i prodotti alimentati nelle due categorie del del διαχωρεῖν o dell' ἰστώναι, rientrano nella prima per il semplice fatto di non appartenere alla seconda (e viceversa); si spiega così per quale motivo la qualità del διαχωρεῖν possa essere attribuite anche alle carni grasse (τὰ πάονα τῶν κρεῶν: 56, 1), di cui certo non è possibile immaginare un vero e proprio uso come alimento lassativo. Il διαχωρεῖν di cui parla l'autore del *Περὶ διαίτης* vale dunque come un semplice 'essere facili da evacuare' o 'rendere facile l'evacuazione': i frutti presenti nell'elenco del *Περὶ διαίτης* non sembrano poter essere fatto coincidere con la definizione, ben più decisa, di παραμύθια πλησμονῆς; lo stesso autore del *Περὶ διαίτης*, del resto, nella sua trattazione della *plesmoné* (68, 5-93), indica quali rimedi – attraverso un regime dietetico della durata di diverse settimane - la riduzione delle quantità di cibo, il digiuno, l'esercizio fisico, i bagni di vapore, il ricorso al vomito, l'assunzione di cibi con caratteristiche specifiche ma che in genere non sono precisamente definiti (come avviene a più riprese nel corso del § 68: ad es., si parla solo di «alimenti più caldi, meno umidi, puri» in 68, 14; similmente, si invita ad assumere alimenti «acri, secchi, astringenti, odoranti e diuretici» in 78, 3); non

<sup>662</sup> Non necessariamente quanto scrive l'anonimo autore del *Περὶ διαίτης* doveva essere condiviso da chiunque: come osserva JOLY, nella sua edizione del trattato (*Du régime* cit., p. 54, nota 2, ad 55, 1), nelle *Tesmoforiazuse* di Aristofane, v. 355, le pere selvatiche sono considerate costipanti, e non lassative come nel nostro testo.

viene raccomandata l'assunzione di nessun frutto in particolare, né fra quelli διαχωρητικοί né fra gli altri.

D'altra parte, non vi sono altri testi di V-IV secolo – per quanto ho potuto constatare – in cui si ricordi l'utilizzo di un particolare tipo di frutta, offerta a fine pasto con la specifica funzione di alleviare il senso di pienezza; lo stesso Ateneo, passando in rassegna i vari tipi di frutta offerti nei banchetti e nei simposi, non menziona mai, per nessuno, un uso specifico come παραμύθια πλησμονῆς μεταδόρπια.

Rivaud<sup>663</sup> proponeva una identificazione col κίτριον, il frutto del cedro (*Citrus medica*): tuttavia, Ateneo nega che esso venisse consumato abitualmente fino a pochi decenni prima della sua generazione (Athen. III, 26, 84a: «persino ai tempi dei nostri nonni nessuno lo mangiava, ma lo si riponeva come cosa estremamente preziosa nelle casse assieme alle vesti»). Una generazione dopo Platone Teofrasto (fr. 413 Fortenbaugh *apud* Athen. III, 26, 83d-f; cfr. *Hist. Pl.* IV, 4, 2-3) lo ricorda come albero esotico, la 'mela della Persia', o 'della Media', e afferma chiaramente che «il frutto non si mangia» ma era usato contro le tignole delle vesti, mentre il succo era usato come emetico in caso di ingestione di veleno, oppure per dare buon profumo all'alito; le fonti successive non mutano il quadro<sup>664</sup>. Platone si riferisce chiaramente ad un frutto noto e di uso comune; ai suoi tempi, il cedro era un prodotto esotico.

Bisogna forse pensare che l'allusione di Platone ai παραμύθια πλησμονῆς μεταδόρπια sia volutamente generica? Eppure – ribadiamo – Platone si esprime come se egli volesse indicare una categoria di frutti che, per quanto ampia, sia riconoscibile per questa sua specifica funzione.

Una possibile soluzione ci viene offerta dal cap. 22 dei *Precetti per la salute* (Ἠγεινὰ παραγγέλματα) di Plutarco, in cui lo scrittore, nel condannare gli eccessi alimentari e nel giudicare negativamente il ricorso ad emetici e purganti, riprende proprio l'espressione παραμύθια πλησμονῆς presente in *Crizia* 115b:

«Salvo che in caso di estrema necessità, non è opportuno provocarsi il vomito e purgarsi il ventre per mezzo di farmaci, tristi “sollievi del senso di pienezza” [ἐμέτους δὲ καὶ κοιλίας καθάρσεις ὑπὸ φαρμάκων, μισὰ παραμύθια πλησμονῆς], come fanno la maggior parte delle persone: [...] La dannosità di tali pratiche è evidente: entrambe provocano disordini nel corpo e movimenti

<sup>663</sup> Vd. RIVAUD, *Platon. Timée-Critias*, p. 266, nota 1: per i tre tipi di frutta potrebbe trattarsi «de l'olive, de la grenade, du citron». Come si vede, Rivaud in realtà parla di 'limone' (francese *citron*), non di 'cedro' (*cédrat*): ma il limone propriamente detto giunge nel bacino mediterraneo solo all'epoca delle Crociate, e quindi l'equivalenza proposta da Rivaud va corretta intendendo, in luogo di 'limone', il cedro.

<sup>664</sup> Cfr. Juba fr. 24, 4 *FHG* (*apud* Athen. 2, 1, 8); Dioscor., *De mat. med.* 1, 166; Plin. *nat. hist.* 12, 15-16; 13, 86; 15, 47. Il *kitrion*, in ogni caso, conobbe in seguito un uso medico come *kathartikon* o coadiuvante della digestione: vd. ad es. Paulus Med., *Epitomae medicae libri septem* 7, 5, 6 e 7, 11, 34; *Iatricorum liber*, 3, 94, 1 ss., *Collectiones medicae* 3, 18, 11, 5; *Eclogae medicamentorum* 45, 15, 2.

convulsivi. In particolare, il vomito arreca, come danno suo proprio, l'accrescere, anzi l'alimentare l'insaziabilità [...].» (*De tuenda sanitate* 22, 134a-b).

Plutarco passa poi a parlare degli «sconvolgimenti del basso ventre ottenuto con farmaci», e osserva:

«Proprio come un uomo che, infastidito dal vedere una massa di Greci vivere in una città, riempisse questa città di immigranti arabi e sciti, così alcuni si sbagliano totalmente, nel voler evacuare quegli eccessi alimentari che sono loro abituali e congeniti, con l'introdurre dall'esterno nel proprio corpo certe 'bacche di Cnido', o la scammonia, o altri principi attivi inadatti e violenti [εμβάλλοντες ἔξωθεν εἰς τὸ σῶμα κόκκους τινὰς Κνιδίους καὶ σαμωνίαν καὶ δυνάμεις ἄλλας ἀσύγκράτους καὶ ἀγρίας] da cui bisogna purgarsi più di quanto esse siano in grado di purificare la nostra natura. La cosa migliore è dunque, con un regime di vita moderato e saggio, rendere il proprio corpo capace di autoregolarsi nelle ingestioni e nelle evacuazioni» (134C-D).

Plutarco – che ha presente il passo del *Crizia*<sup>665</sup> – fa riferimento esplicito a due piante che possono essere usati come παραμύθια πλησμονῆς, dopo un pasto troppo abbondante: la scammonia e il *kokkos Knidios*. La prima non ci interessa, trattandosi di una pianta erbacea: il frutto cui allude Platone – ricordiamolo – è uno ξύλινος καρπός. Col nome di *kokkos Knidios* veniva invece designata la bacca rosseggiante dello κνέωρον (o κνήστρον), specie vegetale corrispondente al *Daphne gnidium* della classificazione linneana<sup>666</sup>: si tratta propriamente di un arbusto, ma dalle dimensioni ragguardevoli (un'altezza fino a due metri) che lo avvicina a quelle degli alberi da frutta. Teofrasto (*hist. pl.* 6, 1, 1-2 e 4) classifica lo κνέωρον come appartenente alla categoria dei φρυγανικά, distinta da quella dei δένδρα e dei θάμνοι, eppure non manca di rilevare che in generale i φρυγανικά sono affini agli alberi propriamente detti διὰ τὸ ξυλώδες (6, 1, 1), e che per questo ἅπαντα γὰρ ταῦτα ξυλώδη (*ibid.*)<sup>667</sup>: il *κόκκος Κνίδιος*, cioè la bacca da esso prodotta, può dunque ben meritarsi la definizione di ξύλινος καρπός.

Il suo uso come purgante del ventre è ben attestato, per l'età di Platone e ancor prima<sup>668</sup>. Ne parla ad esempio Teofrasto, nell'ambito di una presentazione di

<sup>665</sup> Non sembra l'unico luogo della produzione plutarchea in cui si scorge memoria di Plat. *Criti.* 115b3-4: vd. *infra* § 2.1.

<sup>666</sup> Appartenente alla famiglia della *Thymelaeaceae*, la pianta è chiamata in italiano col nome di 'erba corsa', 'dittinella', 'gnidio'; in inglese è 'spurge flax', in francese 'garou', in tedesco 'Purgierstrauch', in spagnolo 'torvisco'. La terminologia antica, come sempre in ambito botanico, è molto varia: cfr. ad es. Dioscor., *mat. med.* 4, 172, 1 (sotto il lemma θυμελάια); Plin. *nat. hist.* 13, 114.

<sup>667</sup> La medesima oscillazione classificatoria circa il *Daphne Cnidium*, si ritrova in Plinio: egli mostra di classificare la pianta fra le *peregrinae arbores* in *nat. hist.* 1, 1, 43, mentre invece, in 13, 114, considera il *Daphne Cnidium* all'interno della categoria dei *frutices*.

<sup>668</sup> Il tedesco *Purgierstrauch* fa ancor oggi esplicito riferimento all'uso della *Daphne Cnidium* come purgante.

diversi καρποί e dei loro possibili utilizzi: essa viene ingerita κατάποτον, appunto πρὸς κοιλίας λύσιν; per il suo potere urticante, viene avvolta in un pezzo di pane o di lievito, affinché non bruci la gola<sup>669</sup> (*hist. pl.* 9, 20, 2). Prima di Teofrasto, in una età di poco anteriore o contemporanea a quella di Platone, l'uso del *kókkos Knídios* viene raccomandato in numerosi passi del *Corpus hippocraticum*<sup>670</sup> appunto come purgante per la κάθαρσις del ventre (κοιλίη), tanto da solo quanto in composti di vario tipo (di cui costituisce comunque il principio attivo)<sup>671</sup>.

In conclusione, il *kókkos Knídios* si adatta pienamente alla definizione platonica di παραμύθια πλησμονῆς. E per quanto riguarda l'epiteto di μεταδόρπια con cui Platone qualifica tale frutti? Il *kókkos Knídios* poteva essere offerto a fine pasto ai commensali? A parte il passo plutarco di *De tuenda sanitate* 134a-d visto appena sopra, mancano testimonianze esplicite al riguardo: eppure – trattandosi di un frutto usato come purgante – non si vede quale occasione migliore per il suo utilizzo poteva essere la conclusione di un pasto troppo abbondante, appunto come μεταδόρπια παραμύθια πλησμονῆς; mancano d'altra parte testimonianze sull'uso di altri frutti come παραμύθια πλησμονῆς. D'altro canto, nell'Atene di Platone, il *kókkos Knídios* doveva essere un prodotto vegetale noto e di cui era facile procurarsi la quantità desiderata, probabilmente attraverso l'acquisto al mercato e non la raccolta diretta: è quanto si può ricavare dal fatto che, in un frammento da una commedia di Eubulo (IV sec. a.C.), un personaggio ordina alla serva di casa di utilizzare il *kókkos Knídios*, sminuzzato con pepe e mirra, per cospargere un pavimento domestico (fr. 125 K.-A. = 128 K. *apud* Athen. II, 66D); il contesto in cui si inserisce tale menzione, peraltro, è chiaramente legato al simposio e lascia pensare che appunto il *kókkos Knídios* trovasse utilizzo proprio nell'ambito simposiale.

<sup>669</sup> Cfr. Dioscorid. *mat. med.* 4, 172, 2 e Plin., *nat. hist.* 27, 19: il *granum Cnidium* deve essere ingerito *in pane, ne adurat gulam transitu*. Plinio menziona anche *oleum* ricavato dal *granum Cnidium*, il quale *bibitur ad purgationes ventris* (23, 89). Vd. ancora Rufus Ephesius, *De medicamentis purgantibus* in Oribasius, *Collectiones medicae*, 7, 26, 30. 231, 7-14 Raeder. In ambito latino l'uso come purgante è ancora ricordato da Celso, *de med.*, 5, 5 (*coccum Cnidium*); Scribonio Largo, *Comp.* 134, ne raccomanda l'uso agli idropici.

<sup>670</sup> Vd. al riguardo H. GRESEMANN, *Knidische Medizin. Teil I: Die Testimonien zur ältesten knidischen Lehre und Analysen knidischer Schriften im Corpus Hippocraticum*, Berlin-New York 1975, pp. 37-39 (n.° 25) e pp. 67-70, ove sono raccolte anche le testimonianze dal *Corpus Hippocraticum* sull'uso del *kókkos Knídios* in campo ginecologico.

<sup>671</sup> Si vedano in particolare le numerose occorrenze all'interno del *De intern. Affectionibus*: 7, 168, 14 Littré, 184, 19 Littré; 190, 17 Littré; 200, 12, Littré, ecc.

## 2. *Fabula docet*. Chi mangia male finisce per pensare (e comportarsi) male!

### 2.1. *Plesmoné* e corruzione morale.

Al termine di questa laboriosa analisi, possiamo dunque affermare, con ragionevole sicurezza, che le due tipologie di frutti cui allude Platone in *Crizia* 115b2-5 sono da un lato i *kárua* (conclusione di cui appare difficile dubitare, considerando l'uso dei *kárua* per la *paidiá*), dall'altro il *kókkos Knídios* (identificazione per la quale unico elemento di dubbio è l'assenza di attestazioni esplicite su un uso postprandiale, che però sembra suggerito dalla logica) o, in alternativa, un qualunque frutto usato come purgante, emetico, o digestivo. Resta aperta, a questo punto, la domanda più importante: perché Platone non si limita semplicemente ad affermare che Atlantide era ricca di ogni genere di frutti – come fa in 115b1-2 – ma sente invece la necessità di sottolineare la presenza di due categorie di frutti caratterizzate attraverso il loro uso?

La risposta risiede proprio nei due utilizzi *opposti* delle due tipologie di frutti: la prima serve infatti a stimolare l'appetito e l'ingestione di cibo e di vino, conducendo dunque alla *plesmoné*; la seconda (quale sia precisamente) serve ad alleviare la *plesmoné* ottenuta grazie ai *karua* assunti durante il pasto. In altri termini: le due tipologie di frutti di cui abbonda Atlantide servono a riempire il ventre prima, e poi a svuotarlo, in un circolo perverso di *plesmonai* e successive *kenoseis* in cui si mangia non per nutrirsi, ma per provare piacere.

Il passo dal *De tuenda sanitate* in cui Plutarco riprende testualmente *Crizia* 115b2 costituisce la migliore illustrazione del tipo di comportamento alimentare che Platone, con i suoi due tipi di frutta, sembra voler attribuire agli atlantidei:

«si riempiono il corpo allo scopo di svuotarlo e di nuovo per riempirselo se lo svuotano, procedendo contro natura [παρὰ φύσιν], afflitti dalla sensazione di pienezza [ταῖς πλησμοναῖς] non meno che dalla mancanza di cibo [nel ventre]; anzi, per meglio dire, sono appesantiti dalla pienezza del ventre, quale impedimento al godimento del cibo, e nello stesso tempo, si apparecchiavano la mancanza di cibo nello stomaco come uno spazio sempre aperto ai piaceri [ὡς χώραν ἀεὶ ταῖς ἡδοναῖς]».



In modo indiretto – ma non oscuro ai suoi contemporanei – Platone ha suggerito per Atlantide l'immagine di un mondo in cui l'abbondanza di prodotti dell'agricoltura, lungi dal costituire un motivo di forza, è invece stimolo ad un uso distorto ed esclusivamente edonistico del cibo.

E' l'applicazione specifica del tema centrale del racconto platonico, volto a mostrare come, in assenza di una *politeía* adeguata, l'immensa ricchezza naturale di cui gode Atlantide reca con sé i germi della corruzione morale e quindi, conseguentemente, del decadimento politico-militare e della sconfitta: come si legge nelle battute finali del *Crizia*, quando la componente divina presente nella stirpe dei re atlantidei inizia a divenire minoritaria rispetto a quella umana, essi «persero la capacità di dominare la ricchezza che allora avevano; in una parola, degenerarono» (121b; traduz. R. Radice). Allo stesso modo, anche i frutti di cui Atlantide abbonda possono diventare strumento di degrado morale, in quanto si prestano ad essere utilizzati non *τροφῆς ἕνεκα* ma *ἡδονῆς ἕνεκα*, appunto come scrive Platone in *Crizia* 115b2.

Alimentarsi per il piacere e in eccesso, del resto, non è affatto aspetto di poco conto, perché non limita i propri effetti alla sola sfera fisica. Nell'ambito di una concezione dell'intelligenza come risultato di una equilibrata proporzione fra 'acqua' e 'fuoco' nell'anima (§ 35 ss.)<sup>672</sup>, l'anonimo autore del *Περὶ διαίτης* sottolinea a più riprese come una alimentazione eccessiva ostacola la *φρόνησις* (§§ 35, 2; 35, 6; 35, 7) mentre dimagrire (*ἀσαρκεῖν*) è utile *πρὸς τὸ φρονίμους εἶναι* (35, 10); chi è *ὀρθῶς διαιτέομενος* diviene *βελτίων*, così come diviene *καχίων* chi invece non segue un corretto regime di vita e di alimentazione (35, 8), ed è chiaro come i due aggettivi *βελτίων* e *καχίων* hanno una ampiezza semantica che coinvolge l'intero agire umano, e non il solo aspetto della salute del corpo. Chi mangia troppo, disturba quell'equilibrio fra 'acqua' e 'fuoco' su cui si fonda la *phronesis*: ma è chiaro che un individuo con la *phronesis* indebolita e ottusa da un errato stile di vita, non potrà agire secondo ragione, ma sarà preda di paure, desideri, passioni. Si potrebbe dire (parafrasando la battuta di un noto film) che chi mangia male finisce per pensare (e quindi comportarsi) male! Si noti che, peraltro, il *Περὶ διαίτης* è un testo che presenta, per la concezione complessiva dell'anima umana, evidenti punti di contatto proprio con il *Timeo* platonico: Jouanna<sup>673</sup> ha sostenuto con forza la possibilità di «une influence directe» di questo trattato ippocratico sulle concezioni di Platone nel *Timeo*; come non pensare allora che Platone abbia avuto ben presente anche la trattazione del *Περὶ διαίτης* circa gli effetti dell'alimentazione sull'equilibrio psichico dell'individuo?

<sup>672</sup> JOUANNA, *La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique du Régime: ses rapports avec Empédocle, et le Timée de Platon*, pp. 14-15.

<sup>673</sup> JOUANNA, *La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le ... Régime*, cit., pp. 32 ss.

Ma, in realtà, l'ipotesi non è necessaria alla nostra dimostrazione (semmai, quanto scriviamo qui appresso la conferma per altra via). Infatti, sulla connessione fra (iper-)alimentazione e *phronesis*, con quanto ne segue per il controllo delle passioni, ancor più esplicito del Περὶ διαίτης è lo stesso Platone. Nella *Repubblica* (VIII, 559a-c), egli distingue fra «il desiderio di nutrirsi quanto basta alla salute e alla buona forma fisica [B], vale a dire il desiderio del pane e del companatico», accettabile come un piacere necessario, e «il desiderio che andasse oltre tale misura – e cioè quello di cibi più raffinati di questi», che Platone condanna come «non necessario»; quest'ultimo merita tanto più d'essere disapprovato in quanto «esso reca danno al corpo e all'anima sia riguardo alle facoltà intellettive che al dominio degli istinti» (559b8: βλαβερὰ μὲν σώματι, βλαβερὰ δὲ ψυχῇ πρὸς τε φρόνησιν καὶ τὸ σωφρονεῖν).

Nel *Timeo*, l'insaziabile voracità del ventre (per cibo e bevande, senza che vi sia netta differenza fra i due aspetti: come appunto avveniva nel simposio, un 'bere insieme' che era anche un 'mangiare insieme')<sup>674</sup> diviene una vera e propria minaccia per il futuro dell'umanità, e la lunghezza degli intestini costituisce il rimedio escogitato dalla natura per porre un freno a tale voracità:

«Coloro che composero la nostra stirpe conoscevano l'intemperanza che in noi ci sarebbe stata per le bevande e per i cibi<sup>675</sup>, e che per la golosità ne avremmo fatto uso molto più del necessario. Pertanto, affinché non avvenisse a causa delle malattie una rapida distruzione e la stirpe mortale non venisse subito a perire, senza aver realizzato il suo fine [73a], prevedendo appunto queste cose, allo scopo di contenere il superfluo della bevanda e del cibo, posero come ricettacolo di essi quello che si chiama basso ventre [τὴν ὀνομαζομένην κάτω κοιλίαν]; e avvolsero a spirale gli intestini, affinché il nutrimento passando rapidamente non spingesse il corpo a richiedere di nuovo subito dell'altro nutrimento, e producendo insaziabilità [ἀπληστίαν], non rendesse, a causa della voracità, tutta quanta la stirpe umana priva di filosofia e delle arti delle Muse, e non ubbidiente alla parte più divina che è in noi [ἀφιλόσοφον καὶ ἄμουσον ... ἀνυπήκοον τοῦ θειοτάτου τῶν παρ' ἡμῖν]» (*Tim.* 72e-73a; traduz. G. Reale).

Concentriamo la nostra attenzione sulla conclusione di questa citazione, tratta dal medesimo dialogo che introduce il racconto su Atlantide. Qui Platone non parla genericamente di 'effetti nocivi dell'iperalimentazione sul corpo e sull'anima', ma attribuisce all'insaziabilità (da cui, come è ovvio, deriva la

<sup>674</sup> Cfr. MUSTI, *Il simposio*, cit., pp. 14-17.

<sup>675</sup> Notiamo che Platone parla congiuntamente di desiderio di 'bevande e cibo', sicché l'ἀπληστία e la πλεσμονή sono causate non solo dal 'mangiar troppo' ma anche dall'eccesso del bere (ovviamente, vino, non acqua!): il che conferma che i *karya*, usati soprattutto per stimolare la sete (di vino), possono essere considerati a buon diritto frutti destinati a provocare *plesmoné*.

‘pienezza’)<sup>676</sup> l’effetto di rendere «privi di mentalità filosofica», «insensibili alle arti delle Muse» e «ribelli alla componente divina dell’anima umana». Ora, proprio questo avviene ai re di Atlantide: la degenerazione morale della dinastia atlantidea si manifesta proprio nella totale assenza di una sia pur minima *paideía* filosofica<sup>677</sup> (che ha come effetto la totale perdita della capacità di discernere il vero bene dal mero possesso di beni materiali: *Criti.* 121b4-6) e, nello stesso tempo, nella fine di un rapporto di rispettosa sottomissione nei confronti della divinità, il che è a sua volta effetto del lento svanire di quell’elemento divino che permetteva loro di mantenersi moralmente sani (*Criti.* 120e1-3); perfino il riferimento alla *amousía* provocata dalla *aplestía* presente nel passo citato del *Timeo* può trovare un parallelo nella sezione finale del *Crizia* (vi si dice, infatti, che i re di Atlantide *ἡσχημόνουν*, che perdono τὰ κάλλιστα, che apparivano πάγκαλοι senza però esserlo davvero: *Criti.* 121b2-6). Così, sulla scorta di *Tim.* 72e-73a, possiamo ben dire che Platone sottolinea in *Criti.* 115b3-4 l’abbondanza di Atlantide in frutti da usare come rimedio per la *plesmoné*, proprio per dare il sintomo di un mondo condannato a perdere il rapporto con la *philosophía* e con ‘la parte più divina che è in noi’, quella ‘parte divina che – nel caso dei re atlantidei – avrebbe addirittura il carattere di una vera e propria discendenza di sangue ma che nulla può di fronte alla *aplestía*.

Non è un caso se (come notava già Popper<sup>678</sup>) Platone dedica grande attenzione a regolare in modo rigidissimo i pasti dei cittadini dei suoi due progetti utopici, quello della *Repubblica* e quello delle *Leggi*<sup>679</sup>: la corruzione degli animi e dei comportamenti inizia a tavola!

Peraltro, la menzione di frutti purganti in *Criti.* 115b3-4 getta una luce negativa sul vivere quotidiano degli Atlantidei non solo perché essa rivela la frequenza della *plesmoné*. E’ il fatto stesso di ricorrere a rimedi alla pienezza del ventre che, per Platone, merita una severa condanna: è «indecente» (*αἰσχρόν*) - tuona Socrate - aver bisogno della medicina non per ferite o malattie, ma «per la pigrizia e ancor più per la cattiva alimentazione» (*δι’ ἀργίαν τε καὶ διαίταν*) consistente in delizie e manicaretti vari<sup>680</sup>, il cui effetto è appunto riempire (il verbo

<sup>676</sup> La *ἀπληστία* è l’insaziabilità di chi non si sente mai abbastanza pieno; ma è chiaro che, continuando a mangiare, ci si riempie comunque (anche se il desiderio di riempirsi permane), e si è quindi soggetti alla *πλησμονή*, che, abbiamo precisato ad inizio del § 3.1., non è tanto il ‘senso di sazietà’ (come si potrebbe conciliare con l’insaziabilità) quanto la condizione quasi ‘fisica’ della pienezza del ventre.

<sup>677</sup> Su questo aspetto rimando a quanto argomentato dal sottoscritto in una prossima pubblicazione monografica sull’Atlantide di Platone come ‘romanzo utopico’.

<sup>678</sup> POPPER, *Platone totalitario*, p. 337, nota 34 (nota al cap. VI, § 5); qui si ricorda anche «la preoccupazione dello zio di Platone, Crizia, per queste questioni»: vd. *Crizia*, fr. 33 D.-K.

<sup>679</sup> Vd. *resp.* 416e, 458c, 547d-e; *leg.* 625e, 633a, 762b, 780-783, 806c, 839c, 842b.

<sup>680</sup> Come si ricava da *resp.* 3, 404b-d, la *diaita* di cui parla Socrate consiste nel consumo abbondante di bolliti, di condimenti, di manicaretti propri della gastronomia siracusana, di dolci dell’Attica.

usato è appunto ἐμπύπλαιμα) i corpi «di umori e di gas come terreni di palude, costringendo gli esperti Asclepiadii a chiamare questi mali flatulenze e catarri» (*resp.* 405c-d). Nel *Timeo* viene fornita anche una giustificazione di carattere, per così dire, fisico-fisiologico alla condanna dei purganti: infatti, è vero che il corpo va curato anche con il movimento, ma non tutti i tipi di movimento sono egualmente preferibili. Il migliore tipo di movimento è «quello che avviene in se medesimo e ad opera di se medesimo», in quanto «affine al movimento dell'intelligenza e al movimento dell'universo»; peggiore è il movimento prodotto dall'esterno; pessimo infine «è il movimento che, mentre il corpo giace e sta in riposo, gli viene impresso dall'azione di altre cause in alcune sue parti». In termini medici – conclude Platone – il primo tipo di movimento corrisponde alla ginnastica, il secondo è quello subito da chi si trovi su una nave o su un altro veicolo. Ma il terzo deve essere utilizzato solo in caso di estrema necessità «mentre non deve venir accettato da chi abbia senno [τῷ νοῦν ἔχοντι]»: ed appunto

«si tratta di quella forma di movimento di carattere curativo, che si produce mediante una purgazione provocata da farmaci [τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως]» (*Tim.* 89a-b; traduz. Radice).

Ancora una volta il racconto su Atlantide trova illuminazione nell'*eikos mythos* cosmologico-antropologico del *Timeo* al quale è intrecciato: anche in questi particolari trova conferma il programma di Crizia, di connettersi al racconto di *Timeo*, «come se ricevessi da costui gli uomini generati dalla sua parola» (*Tim.* 27a6-7).

## 2.2 La *plesmoné* dagli individui allo Stato.

Gli effetti della *plesmoné* non sono, ovviamente, limitati alla condizione intellettuale e morale del singolo individuo. Come avviene spesso nel pensiero antico, e sempre in Platone, la corruzione morale individuale si ripercuote inevitabilmente sull'intera vita della comunità e dello Stato, tanto più in regimi monarchici in cui il potere è detenuto da un unico individuo, la cui condotta determina il generale governo degli affari pubblici. La *plesmoné*, insomma, nel condizionare la moralità degli individui, determina le vicende degli Stati.

E' una convinzione chiaramente espressa nella *Lettera VII*. Qui Platone pone proprio il «vivere riempiendosi di cibo due volte al giorno» (δὶς τε τῆς ἡμέρας ἐμπιπλάμενον ζῆν: 326B; si noti ancora una volta il ricorrere di ) come il tratto dominante, assieme ai piaceri sessuali, dello stile di vita praticato nella Siracusa soggetta alla tirannide di Dionisio I (con la quale la descrizione di Atlantide ha

diversi punti di contatto)<sup>681</sup>, ed osserva che chi pratici simili abitudini non ha speranza di diventare φρόνιμος ο σώφρων ο di acquisire alcuna altra *areté* (326c). Anzi – conclude Platone - in una *polis* in cui si vive nell'ozio, «tranne che per i banchetti, le bevute e le attività amorose», «è inevitabile che chi detiene il potere sia insofferente persino del nome di una costituzione giusta ed equa» (327d; cfr. 327a sul fatto che l'abitudine di mangiare e bere troppo provoca, nelle città ove si vive in tal modo, una continua instabilità costituzionale)<sup>682</sup>.

Si tratta di una osservazione che, nell'ambito della *Lettera VII*, viene a spiegare l'evoluzione repressiva della tirannide dionisiana, ma che può ben applicarsi alla descrizione di Atlantide, essa pure una tirannide che si volge dal buon governo all'ingiustizia. Attraverso la semplice sottolineatura della abbondanza di frutti per stimolare l'appetito e di frutti per ovviare alla *plesmoné*, Platone ha voluto suggerire l'immagine di un mondo pronò ai piaceri del ventre, i cui governanti, proprio per l'eccesso di beni di cui dispongono, abbandonano la retta via della giustizia: proprio quel che ci viene detto nelle battute finali del dialogo, in cui i re di Atlantide divengono «pieni di un'avidità e di un potere senza remore di giustizia» (121b6-7).

Poche righe prima, Platone aveva ricordato che a lungo i re atlantidei avevano saputo conservare il loro equilibrio morale, non diventando «ebberi per effetto del lusso» (μεθύοντες ὑπὸ τρυφῆς). L'espressione è significativa: non solo perché – come è noto – la ricerca della *tryphé* costituisce, nella concezione platonica e in quella degli autori successivi, una molla fondamentale dell'agire umano e una spiegazione valida del declino morale e quindi della rovina di un individuo o di uno Stato<sup>683</sup>, ma anche perché – come mostra la scelta di un termine metaforico pertinente al consumo eccessivo di vino - la *tryphé* stessa si esplica in primo luogo attraverso gli eccessi alimentari e simposiali<sup>684</sup>.

Il racconto platonico si interrompe proprio a questo punto; ma è la prima sezione del racconto, contenuta nel *Timeo*, a ricordare la manifestazione più

<sup>681</sup> Vd. cap. IV, § 3.2, e ancora cap. VII, § 3.3.

<sup>682</sup> Su questo passo e sul rapporto fra simposio e *tryphé* cfr. MUSTI, *Il simposio*, pp. 97-100.

<sup>683</sup> Cfr. PASSERINI, *La ΤΡΥΦΗ nella storiografia ellenistica*, pp. 35-56: nella storiografia post-platonica «costantemente si può vedere che la τρυφή precede la rovina dello Stato o dell'individuo». Sull'argomento vd. pure COZZOLI, *La τρυφή nella interpretazione delle crisi politiche*, pp. 133-145.

<sup>684</sup> Cfr. i vari esempi di *tryphé* raccolti in PASSERINI, *La ΤΡΥΦΗ nella storiografia ellenistica* cit., *passim* (in particolare p. 41, p. 50, p. 55. Per una rassegna delle forme della *tryphé*, non si può che rimandare al libro XII dei *Deipnosofisti* di Ateneo: fra le manifestazioni di *tryphé* legate al consumo di cibo o di bevande, vd. 513e, 514e, 515b (da Xen, *Cyrop.* 8, 8, 15: su cui vd. cap. VII, § 4.2.), 516c-517a, 517e, 518c, 518e, 519d, 512c (norme in uso a Sibari per la tutela intellettuale delle nuove creazioni culinarie!), 527a, 527b, 527e-f, 530f, 531a, 531f, 532f, 549a-550f (ampia trattazione sull'eccessivo consumo di cibo e la conseguente obesità di vari sovrani). Sulle forme del lusso nel libro XII di Ateneo vd. GAMBATO, *The Female-Kings. Some Aspects of the Representation of Eastern Kings in the Deipnosophistae*, pp. 227-230 e 559-562.

evidente dell'avidità e del potere senza remore di giustizia cui si abbandonano i re di Atlantide: la grande invasione dell'Europa e dell'Asia intera che costituisce l'ultimo atto della storia atlantidea, e che viene compiuta sotto il segno della *hýbris*. Ebbene: nella concezione platonica, se ogni guerra di conquista nasce dall'avidità e dalla acquiescenza ai piaceri non necessari, è pur vero che il motore primo di ogni forma di avidità e di ricerca del piacere risiede proprio nell'ambito alimentare (per la semplice ragione – così chiara al naturalismo greco – che l'alimentazione è il presupposto della vita e della sussistenza umana).

Ce lo mostra un passo dalla *Repubblica* (372b-374a), che converrà leggere per una certa ampiezza<sup>685</sup>. In una città priva di eccessi gli abitanti – afferma Socrate -

«si alimenteranno preparando farina d'orzo e di frumento, in parte cuocendola e in parte impastandola, facendo focacce deliziose e pani esposti su canne e su foglie pulite. Loro stessi e i loro figli, sdraiati su letti fatti da uno strato di mirto e smilace, banchetteranno, brindando a vino, mentre, inghirlandati, leveranno inni agli dei, in sintonia di cuore, non generando [C] più figli di quanto le risorse permettano e sforzandosi di evitare la povertà e la guerra [...]. Dovranno avere anche il companatico, vale a dire sale, olive e formaggio; si cucineranno anche cipolle e ortaggi vari, insomma tutte quelle verdure che si trovano in campagna. E per concludere il pasto serviranno loro anche fichi, ceci e fave; e arrosteranno [D] alla brace bacche di mirto e ghiande, innaffiate dalla giusta dose di vino. Così trascorreranno la loro esistenza in pace e in buona salute, e come è prevedibile, moriranno avanti negli anni, comunicando ai loro eredi un'altra vita analoga a questi»<sup>686</sup>.

Dunque: in assenza di eccessi alimentari e di un eccessivo consumo di vino, si vive in buona salute e – soprattutto – in pace, senza dover ricorrere all'aggressione verso l'esterno (un'idea che, fra l'altro, non è propria del solo Platone, ma è condivisa da tutta una tradizione presente nel pensiero degli antichi sulle utopie del 'buon selvaggio', pacifico perché abituato ad una dieta semplicissima)<sup>687</sup>.

Ma il quadro qui delineato viene subito arricchito e reso più complesso dall'intervento di Glaucone, il quale osserva che, in una Città reale, vi sarà bisogno anche di «giacigli per sdraiarsi, se qualcuno non vuol essere malcomodo, di tavoli

---

<sup>685</sup> Una analisi di questo passo è proposta da CAMPESE, CANINO, *La genesi della polis*, Appendice [G] in M. Vegetti, *Platone. Repubblica. Libri 2 e 3*, pp. 225-260; in partitocolare, sulla *polis tryphosa*, vd. CAMPESE, *ibid.*, pp. 250-260.

<sup>686</sup> Traduzione di Roberto RADICE, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni REALE, Milano 1996<sup>5</sup>, p. 1121.

<sup>687</sup> Nelle descrizioni dei popoli primitivi presenti nelle fonti classiche, talvolta compare l'idea che il loro maggior senso della giustizia (rispetto a popoli più evoluti ma anche più moralmente corrotti) sia dovuto ad una differente dieta: così popoli che usano il latte come loro principale alimento sono anche giusti (vd. ad es. Hom. *Il.* 13, 5-6; Aesch. fr. 198 Radt = 328 Mette; [Anacharsis] *epist.* 5; [Scymn.], *orb. descr.* 855; Strab. 5, 73 e 6, 703; Athen. 6, 22, 65). Vd. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, p. 17.

[E] per desinare, di quelle leccornie e prelibatezze di cui ai nostri giorni si gode». La risposta di Socrate è chiarificatrice:

«A quanto pare, noi non vogliamo indagare sulla genesi di una semplice Città, bensì sulla formazione di una città di lusso [τρυφῶσαν πόλιν]. Ma forse non è un'idea malvagia, perché, probabilmente, avendo questa come oggetto, non è escluso che si possano individuare come nascono negli Stati giustizia e ingiustizia. Comunque, a me pare che il vero Stato sia quello che abbiamo descritto perché è in buone condizioni di salute [ὑγίης]; ma se voi volete, potremmo esaminare anche una società che sia malata [φλεγμίνουσαν πόλιν]; nulla ce lo impedisce [373a]. Tutto quello che si è descritto, a quanto sembra, per alcuni non è sufficiente e neppure li accontenta il sistema di vita proposto. Costoro pretenderebbero, in sovrappiù, giacigli, mense, ed altri mobili [κλῖναι... καὶ τράπεζαι καὶ τᾶλλα σκεύη]; e poi ancora piatti prelibati, essenze, aromi, cortigiane, dolciumi, e ogni altra ricercatezza di tutti i tipi [ῥῶψα δὴ καὶ μύρα καὶ θυμιάματα καὶ ἐταῖραι καὶ πέμματα κτλ.]. E così il fabbisogno necessario non sarà più limitato a quello che si è detto prima, case, vestiti e sandali, ma bisognerà mobilitare anche l'arte della pittura e della decorazione, il possesso d'oro e d'avorio, e tutto il resto [...] [B]

Prima di procedere nella lettura, ci sia permessa una annotazione: la *tryphé*, ovviamente, si esplica nel cibo, ma anche in altri prodotti, di cui necessariamente Atlantide (che tutto in abbondanza) è ricca. Fra i prodotti citati da Socrate come espressione di ricerca del lusso, Platone ricorda per Atlantide la ricchezza in oro (*Criti.* 114e, 166c ss.) e in avorio (visto che vi abbondano gli elefanti: vd. 114e; cfr. il soffitto interamente in avorio del tempio di Poseidone, in 116d); l'ampia disponibilità di legnami di ogni tipo per i *diaponemata* dei falegnami (*Criti.* 114e). Merita di essere notato, nel discorso di Socrate dal II libro della *Repubblica*, il riferimento all'uso di profumi ed essenze, che costituiscono un altro contrassegno della *tryphé* (anche se meno ricorrente dell'eccesso di alimentazione)<sup>688</sup>: si tratta di prodotti la cui abbondanza in Atlantide è sottolineata proprio subito prima del passo del Crizia qui in esame, con l'ampio elenco in 115a3-5<sup>689</sup>, ed è ancora presente all'inizio del nostro passo, in *Criti.* 115b1-2, attraverso la menzione di alberi che producono cibo, bevande e *unguenti*. Il duplice accenno, così insistito,

---

<sup>688</sup> Sull'uso di aromi, essenze e unguenti come manifestazione di *tryphé* vd. Plat. *resp.* 573a (in connessione alla nascita dell'individuo tirannico), *Alc.* I 122 (gli unguenti e la *tryphé* dei Persiani), *Leg.* 847c (divieto di importare incenso e altri profumi nella città ideale), oltre ai vari riferimenti in *Athen.* 12, 514a, 517b, 521b, 527e, e l'ampia rassegna in 552f-554a; cfr. pure la trattazione sui profumi nel XV libro dei *Deipnosofisti*. Altri riferimenti in PASSERINI, *La ΤΡΥΦΗ nella storiografia ellenistica, passim*.

<sup>689</sup> Atlantide faceva crescere bene «tutte le essenze profumate che la terra produce ai nostri giorni, tratte da radici, da germogli, da legni, da succhi trasudanti, da fiori o frutti». Su questo passo e la sua corretta interpretazione, vd. HERTER, *Platons Naturkunde*, pp. 114-118, nonché il commento *ad loc.* in NESSELRATH, *Kritias*, pp. 295-297.

non è casuale, proprio perché si adatta perfettamente al quadro che qui andiamo delineando: quello di un mondo dove tutto spinge alla *tryphé*.

Ma, una volta conseguita la *tryphé* nelle forme dette (in primis negli eccessi alimentari), quali ne sono le conseguenze? Così le illustra Socrate nel seguito del brano sopra citato:

[373B] [...]. Dunque dovremo costruire una città ancora più vasta. Quella sana ormai non è grande abbastanza; la si dovrà riempire ancora di una quantità di cose e di persone che sono presenti nella Città, ma non in virtù del fatto che sono necessarie. Intendo riferirmi a tutti i cacciatori, ai rappresentanti dell'arte imitativa [...], ai poeti e a coloro che rappresentano le loro opere [...]; agli artigiani che producono oggetti per tutti gli usi, ma soprattutto [C] per la cosmesi femminile. E così avremo un sempre maggior bisogno di gente a servizio. [...] Tutto ciò non trovava posto nella Città di prima, perché non ce n'era necessità; in questa, invece, non se ne potrebbe fare a meno. E poi, dato ce c'è chi se ne ciba, occorreranno pure altri animali di allevamento, di tutte le razze [...]. [D]. E, di conseguenza, dato che viviamo in un modo siffatto, rispetto a prima crescerà, e di molto, il bisogno di medici [...]. E così pure il territorio: quello che una volta bastava a nutrire i cittadini di prima, ora si è fatto insufficiente, e non basta più [...] Ecco quindi che saremo costretti a strappare una parte del territorio dei vicini, se vorremo avere abbastanza terreno da mettere a pascolo e a coltura. Ma, non è forse vero che anche i confinanti avrebbero bisogno dei nostri territori, quando come noi si abbandonassero ad una smodata ricerca di ricchezze, andando oltre i limiti dello stretto necessario? [E] [...] E a tal punto, faremo guerra contro di loro, o Glaucone? O come andrà a finire?” “Proprio così”, convenne» (traduz. citata, pp. 1121-1122).

Come si vede, nel delineare uno schizzo di storia dell'evoluzione politica umana, Platone assegna un ruolo centrale all'evoluzione delle abitudini alimentari, con il passaggio da una fase in cui si mangiano cibi semplici e si beve vino «nella giusta misura» ad una fase di maggiore raffinatezza in cui si avverte il desiderio di «giacigli per sdraiarsi [...], di tavoli per desinare, di quelle leccornie e prelibatezze di cui ai nostri giorni si gode» (372d-e), di «piatti prelibati, essenze, aromi, cortigiane, dolciumi, e ogni altra ricercatezza di tutti i tipi» (373a): la *tryphé* che caratterizza la Città *τροφῶσα* si manifesta in primo luogo negli eccessi alimentari, e in generale nell'eccessivo dispendio legato ai momenti del pasto e del simposio (ai quali si connettono le maggiori necessità del mobilio, l'uso di profumi, la presenza di cortigiane, lo sviluppo della pittura e della decorazione per ornare le sale da banchetto, l'importanza dei cacciatori per procurarsi prelibata selvaggina)<sup>690</sup>.

<sup>690</sup> Qui Platone non menziona direttamente la *plesmoné*, ma essa è comunque implicitamente presente nel quadro della Città *τροφῶσα*, visto che essa è ovvia conseguenza di un regime alimentare dove ci si nutre non più per saziarsi, ma per godere del piacere del cibo; d'altra parte, se nella Città *τροφῶσα* gli eccessi alimentari portano ad un maggior bisogno di cure mediche (373d), allo stesso modo la *plesmoné* costituisce, come abbiamo visto sopra, un problema medico (Platone



Dagli eccessi alimentari, al maggior bisogno di risorse alimentari e di territorio da cui ricavarle, infine alla guerra di conquista, il passo è breve: chi si nutre non per saziare la fame ma per il piacere del cibo finisce inevitabilmente – avverte Platone – per procedere alla guerra di conquista con cui saziare bisogni sempre maggiori; la *aplestía*, la ricerca della *plesmoné* conduce ad una vita dedicata alla guerra di conquista<sup>691</sup>. In fondo, è un'idea che nasce dall'amara constatazione che la guerra nasce dalla competizione per risorse che sono limitate rispetto a bisogni e desideri potenzialmente infiniti: già Omero avverte che è il «ventre furioso» a spingere gli uomini alla guerra (*Od.* 17, 286-289)<sup>692</sup>.

In base alla concezione tipicamente platonica secondo cui l'individuo e lo Stato sono entità analoghe, per Platone esiste una connessione causale fra *aplestía* e aggressività verso l'esterno anche nell'esistenza dei singoli, come leggiamo in *Resp.* 586a-b:

«quelli, dunque, che non avendo neppure l'idea della saggezza e della virtù, passano la vita fra banchetti e cose del genere [...] sono simili a un gregge con lo sguardo sempre rivolto in basso, chino a terra verso la mangiatoia, dove divora il suo cibo ingrassandosi e accoppiandosi. [B] E per questa loro avidità [*πλενονεξίας*] gli animali del gregge si scambiano calci e cornate, e, colpendosi con unghie di ferro e con armi, cadono vittima del loro non essere mai sazi [*δι' ἀπληστίαν*]»<sup>693</sup> (traduzione di R. Radice).

### 2.3. Iperalimentazione, *politeía* e guerra.

Insomma: se la *plesmoné* ostacola la *phronesis* e la *philosophia* e quindi impedisce il controllo dei propri istinti e delle pulsioni appetitive (da qui la similitudine fra le persone dedite ai banchetti e il gregge che guarda verso il basso), allora essa conduce al desiderio continuo di nuovi cibi e in generale di nuovi beni,

---

afferma che essa provoca sofferenza fisica: vd. l'uso di *κάμνοντι* in *Criti.* 115b2) su cui si affanna la riflessione medica a cavallo fra V e IV sec.

<sup>691</sup> D'altra parte, la connessione fra bellicosità e *plesmoné* può funzionare anche in senso inverso. In un testo intriso di reminiscenze platoniche come la *Vita di Dione*, Plutarco afferma che Dione si procurò grande ammirazione in quanto si accontentava «di essere servito e di godere sobriamente della tavola, quasi sedesse ad un sissizio con Platone nell'Accademia e non vivesse invece fra capitani di ventura e mercenari, per i quali il rimpinzarsi e le gozzoviglie quotidiane [*αἱ καθ' ἑκάστην ἡμέραν πλεσμοναὶ καὶ ἀπολαύσεις*] sono un sollievo [*παραμυθία*] alle fatiche e ai pericoli» (52, 3). La *iunctura* dei termini *πλεσμοναὶ* e *παραμυθία* sembra una allusione al passo del *Crizia* qui in esame, che – come abbiamo visto nel § 1.4.2 di questo capitolo – Plutarco aveva ben presente.

<sup>692</sup> A parlare è Odisseo, che fa esplicito riferimento all'allestimento di navi «a causa del ventre», e quindi a guerra portata per mare (evidentemente, nella forma della pirateria). Il che colpisce, visto che anche per Atlantide le guerre espansionistiche sono transmarine: conseguenza in primo luogo della sua condizione insulare, ma anche frutto dell'associazione fra guerra di conquista e di rapina e uso delle navi.

<sup>693</sup> La connessione fra animalità e guerra dovuta alle necessità alimentari è sottolineata anche da Arist. *Hist. Anim.*, 690a.

alla *pleonexia*; ma la *pleonexia* conduce inevitabilmente alla competizione con altri individui, e quindi al conflitto. Se gli individui in questione sono al governo di uno Stato, o se è un'intera comunità a dedicarsi alla *plemoné*, il conflitto è una vera e propria guerra interstatale<sup>694</sup>.

Vale la pena di considerare che, nell'offrire un tale quadro, Platone implicitamente polemizza con l'immaginario e i valori dei Greci d'età arcaica e classica, anche sotto questo aspetto come in tanti altri (com'è noto, tutta la discussione contenuta nel III e nel X libro della *Repubblica* mira ad una serrata condanna dell'immaginario religioso e della scala di valori proposta dalla tradizione poetica preplatonica). Nella visione tradizionale greca (e non solo greca)<sup>695</sup>, l'abbondanza di cibo e la possibilità di nutrirsi a sazietà, rimpinzandosi di cibo fin quasi a scoppiare, sono tratti tendenzialmente positivi, e con tali 'utopici': le 'utopie' della commedia greca antica sono paesi della Cuccagna, in cui il cibo si offre spontaneamente e senza limiti alle voglie dei frequentatori dell'utopia<sup>696</sup>; un eterno banchetto caratterizza l'età dell'oro in Esiodo (*op.* 115), o la vita degli 'utopici' Etiopi in Omero (*Il.* 1, 423; 23, 205; *Od.* 1, 23); nell'uno e nell'altro caso operano i meccanismi della dislocazione (temporale in Esiodo, spaziale in Omero). Tale è la positività, nella visione tradizionale, della sovrabbondanza di cibo e della possibilità di goderne a sazietà che nell'*archaia* sembra che «la rappresentazione utopica di una città dotata di una straordinaria abbondanza alimentare potesse costituire in alcuni dei drammi in questione il simbolo di una città ben governata»<sup>697</sup>.

E' però vero che, accanto a questa considerazione 'istintivamente' positiva della sazietà, si fa strada nel pensiero greco l'associazione fra 'eccesso di ricchezza' (quindi anche di alimentazione) e degenerazione morale: il contatto e lo scontro con il mondo persiano (segnato da una sovrabbondanza di alimentazione eppure moralmente inferiore e militarmente più debole rispetto ai ben più magri Greci)

---

<sup>694</sup> Cfr. Y. GARLAN, *Les causes de la guerre chez Platon et Aristote, passim*: nei due filosofi, il *pleonektein* è considerato la motivazione propria della guerra; il primo grado del *pleonektein* è, appunto, l'eccesso di alimentazione.

<sup>695</sup> FARIOLI, *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, p. 202: «L'onnipresenza del tema alimentare nel modello della Cuccagna non è tipica solo della commedia antica, ma pare connaturata a questa forma utopica, essendo attestata in generale in tutti gli esempi medievali e moderni delle più disparate aree culturali».

<sup>696</sup> Sul tema gastronomico nelle utopie comiche vd. Farioli, *Mundus alter*, pp. 197-208. Vd. pure WILKINS, *The Significance of Food and Eating in Greek Comedy*, pp. 66-74; WILKINS., *Comic Cuisine: Food and Eating in Comic Polis*; CIORANESCU, *Utopie: Cocagne et âge d'or*, pp. 86-123.

<sup>697</sup> Così la FARIOLI, *Mundus alter*, pp. 200s., che trae spunto dal fatto che, in particolare nei *Cavalieri* e negli *Uccelli* di Aristofane, il lessico gastronomico viene usato in metafore attinenti alla vita politica.

dovette molto contribuire a tale evoluzione. L'Atlantide iperalimentata ed ebbra di vino è chiaramente sorella dei Persiani che mangiano e bevono all'eccesso<sup>698</sup>.

In conclusione, il tratto utopico e paradisiaco dell'abbondanza di frutti si rivela, in Atlantide, un bene solo apparente, perché conduce alla corruzione morale<sup>699</sup> e, per conseguenza, allo scatenarsi delle guerre di aggressione. Non è un caso se, dopo Platone, nelle utopie 'vere' di Giambulo e Evemero – dove, come abbiamo visto nel § 1.1. di questo capitolo, ricorre egualmente una paradisiaca abbondanza di frutti, e di perfino di noci in particolare – a tale abbondanza alimentare si accompagna la frugalità di vita, e di alimentazione in primo luogo: nell'utopia di Giambulo,

«tutti gli abitanti delle isole, pur avendo abbondanti provviste di ogni cosa che vi cresce spontaneamente, tuttavia non si danno a goderne senza misura, ma perseguono la semplicità e prendono il cibo che è loro sufficiente; la carne e tutti gli altri cibi arrostiti e lessati nell'acqua li preparano loro, mentre sono del tutto ignoranti degli altri intingoli, fatti con arte da cuochi di professione, e dei vari modi di condire» (2, 59, 1; trad. G. Cordiano, M. Zorat).

Purtroppo, al contrario, i 'peccaminosi' frutti di cui abbonda Atlantide<sup>700</sup> servono proprio alla *aplestía*: alcuni di essi, 'per il gioco e per il piacere' stimolano l'appetito di cibo e di vino; altri - conseguentemente - alleviano il senso di pienezza del ventre per poter desiderare di bere e mangiare ancora. La naturale conseguenza, nella visione di Platone, non può che essere l'immensa guerra di conquista lanciata dai re di Atlantide per sottomettere tutto il mondo al di qua delle Colonne d'Ercole (*Tim.* 25b), l'ultimo atto della parabola morale discendente dei re di Atlantide e anche la ragione della loro rovina.

In generale, la fertilità favolosa del territorio di Atlantide (di cui l'abbondanza di 'frutti per il piacere e la sazietà' costituisce una specifica manifestazione, in sé stessa rovinosa) non è fonte di forza, ma, sulla lunga distanza,

---

<sup>698</sup> Cfr. Hdt. 1, 133, 2: «i Persiani dicono che i Greci smettono di pranzare ancora affamati, perché dopo pranzo non si serve loro nulla che sia degno di considerazione, e se fosse offerto non smetterebbero di pranzare» (traduz. Virginio Antelami; cfr. Hdt. 7, 102: per Demarato, «sorella di latte dei Greci era la povertà»). Il confronto fra la sobria cucina greca e la gastronomia persiana diventa topos comico in Antiph. Com. fr. 170 K.-A., in cui i Persiani concludono il pasto con un intero cammello arrostito.

<sup>699</sup> D'altra parte, l'abbondanza di frutti permette facilmente la *tryphé*: in Diod. Sic. 5, 19-20 viene posta una esplicita connessione fra l'abbondanza di frutta dell'isola misteriosa posta nell'Oceano Atlantico e il fatto che i suoi abitanti «nei loro banchetti non mancano di nulla di ciò che consente il lusso e la sontuosità» (19, 4); cfr. pure l'accenno alla *truphé* nella descrizione di Lipari in Diod. Sic. 5, 10, 3. Sui due passi, vd. *supra*, § 1.1.

<sup>700</sup> Cfr. GILL, *Plato: the Atlantis Story*, p. 62, ad 114e6 ss.: la ricchezza naturale di Atlantide «is really too lavish [...] encouraging eating for its own sake, for amusement or pleasure (115b2-4) instead of need»; Gill propone il parallelo col gusto della decorazione fine a sé stesso cui accenna Platone in *Criti.* 116b.

di rovina. Quello che Platone propone attraverso i frutti di *Criti*. 115b non è altro che l'applicazione particolare di un *topos* ben noto al pensiero antico: l'eccesso di ricchezza indebolisce, e quindi un territorio 'troppo' fertile e prospero corrompe chi lo abita invece di dargli potenza (si pensi all'aneddoto che chiude le *Storie* di Erodoto, in 9, 122, con esplicita connessione fra fertilità del territorio abitato da una popolazione e sua debolezza politico-militare della popolazione stessa<sup>701</sup>; cfr. in Platone *Tim.* 23C3-8 e *Leg.* 704b ss.)<sup>702</sup>. Vi è una perfetta aderenza con quanto espresso da Platone in altri dialoghi: l'idea cioè che la vera vita felice non è quella dotata di ogni bene, ma quella illuminata dalla filosofia e dal suo riflesso nella vita degli uomini costituita dal rispetto di un retto ordinamento politico.

Nel *Politico* (271c-272b) e nelle *Leggi* (713c-714a) Platone riflette sull'età dell'oro, ponendosi sostanzialmente la seguente domanda: la vita dell'età dell'oro è davvero la migliore vita concepibile per l'uomo? L'*automatos bios* cantato da Esiodo come una condizione ideale<sup>703</sup> realizza davvero l'*eudaimonía* degli uomini? Nel *Politico* la risposta è negativa, o comunque priva di valore, in quanto manca ogni tipo di organizzazione politica; nelle *Leggi* invece «the condition of mankind under Cronus is no longer characterized by the absence of a πολιτεία but by the realization of the best, in fact of the ideal πολιτεία»<sup>704</sup>. Come vedremo nel capitolo successivo, il rapporto fra 'governo divino' e 'dominio dei desideri carnali' è fondamentale nella comprensione della contrapposizione fra Atene e Atlantide sul piano politico.<sup>705</sup>

Solo una adeguata *politeía* e una formazione filosofica quale è quella dei *phylakes* e dei filosofi-re della *Repubblica* possono condurre a dominare i propri appetiti e a controbilanciare gli effetti corruttori dell'ambiente: altrimenti, le risorse di una intera Atlantide risultano insufficienti a saziare la bramosia di potere, di godimento e di possesso dei suoi re, e i suoi stessi frutti, invece che saziare, diventano ulteriori stimoli ad un'ingordigia che dal banchetto si trasferisce nella

<sup>701</sup> Vd. COZZOLI, *La τρωφή nella interpretazione delle crisi politiche*, p. 137; *ibid.* pp. 138 ss. per altre fonti di V-IV sec. a.C. sullo stesso tema.

<sup>702</sup> Il confronto con questi passi è proposto da GILL, *The Atlantis Story*, p. 62, ad 114e6 ss., che richiama come opposta alla situazione di Atlantide quella dell'Atene primigenia, in *Criti*. 112c.

<sup>703</sup> Plat. *polit.* 271d1, e5, 272a4-5, cfr. 274c2; Hes. *op.* 117 s.

<sup>704</sup> Così SOLMEN, *Hesiodic Motifs in Plato*, p. 189; cfr. p. 187: «for Hesiod the question of man's social organization in the golden age did not exist. It is Plato who approaches the myth with this questions».

<sup>705</sup> Secondo SOLMEN, *Hesiodic Motifs in Plato*, p. 189, il ruolo politico del 'governo di Crono' può trovare una anticipazione nel *Crizia* (109b-c), dove gli dei si prendono cura, come pastori, del benessere dei greggi umani loro assegnati dal sorteggio delle terre

vita dello Stato<sup>706</sup> e infine sui campi di battaglia, determinando infine l'estrema rovina di chi agisce in preda alla *aplestía*<sup>707</sup>.

E' una concezione ben viva in Platone e in generale nel filone 'aristocratico' della cultura greca, che era stata riconosciuta come centrale nella riflessione platonica sulle vicende degli Stati già da Popper:

«Per quanto riguarda le storie di Declino e Caduta posso ricordare che quasi tutte vengono a trovarsi sotto l'influenza dell'osservazione di Eraclito: "vogliono saziarsi, come le bestie" e della teoria platonica dei bassi stinti animali. [...] In altri termini, e per esprimere la cosa in maniera cruda, ma franca, la teoria è che le civiltà, come gli imperi persiano e romano, declinano a causa di superalimentazione»<sup>708</sup>.

A meno che non si abbiano le risorse intellettuali e morali, frutto di una adeguata preparazione, per guardarsi da tale pericolo, risorse che – come vedremo nel prossimo capitolo – costituiscono proprio ciò che manca ai re di Atlantide: il che, infine, è proprio l'insegnamento ultimo del romanzo utopico/distopico creato da Platone con il *logos Atlantikos*.

---

<sup>706</sup> Cfr. *resp.* 422a: nello Stato, bisogna evitare sia la ricchezza che la povertà: il *ploutos* conduce a *tryphé*, *argia* e *neoterismos*; la *penia* provoca *aneuleutheria* e *kakoergia* rivolta al *neoterismos*.

<sup>707</sup> Cfr. Strab. 15, 1, 64: qui appare ben evidente la connessione causale che, dalla prosperità utopica conduce alla *plesmoné*, da questa alla *tryphé* e alla *hybris*, e quindi alla punizione dei colpevoli ad opera di Zeus. La parabola di Atlantide è perfettamente corrispondente: una terra di paradisiaca abbondanza conduce i suoi governanti alla *plesmoné*, e via di seguito.

<sup>708</sup> POPPER, *Platone totalitario*, p. 296, nota 45 § 3; nota al cap. IV.

# Capitolo VII

## I RE DI ATLANTIDE: CHE DISCENDERE DA UN DIO NON BASTA A BEN GOVERNARE

### 1. Discendenza divina e buon governo

#### 1.1. Perché mai Platone attribuisce ad Atlantide una prima fase di buon governo?

Giunti al termine della nostra analisi, resta ancora una questione da affrontare più da vicino: in che cosa, esattamente, il regime di governo di Atlantide è, per Platone, irrimediabilmente inferiore rispetto alla *politeía* primigenia? La questione merita d'essere posta, in quanto l'idea che Atlantide costituisca il polo negativo rispetto alla *aríste politeía* incarnata da Atene sembrerebbe essere contraddetta dal fatto che Platone attribuisce ai re di Atlantide il merito di una saggia conduzione del loro regno, per un periodo che fra l'altro si estende per molte generazioni (ἐπι πολλὰς μὲν γενεάς: 120e1).

Il governo dei re di Atlantide, infatti, si caratterizza per *πράοτης, φρόνησις*, per *ἀρετή* (120e4-6), per disprezzo delle ricchezze e dei lussi (121a1-4) e infine per *φιλία κοινή* (121a4-5): se la *φιλία κοινή* rimanda esclusivamente alla concordia all'interno dei dieci rami della casata regnante, viceversa *πράοτης, φρόνησις* ed *ἀρετή* sono caratteristiche opposte a quelle in genere attribuite al ritratto tipico del tiranno, e soprattutto la *πράοτης* è dote che viene a mitigare totalmente quella che è la principale prerogativa del potere dei re atlantidei, cioè il diritto di mettere a morte chiunque essi volessero, scavalcando le leggi (119c). Lo stesso diritto di vita e di morte detenuto dai re atlantidei, la stessa superiorità alla maggior parte delle leggi non costituiscono necessariamente un tratto negativo: come osserva giustamente Vidal-Naquet il potere assoluto esercitato dai re atlantidei in ognuna delle proprie circoscrizioni corrisponde, quando vi si accompagna l'«arte regia» (*polit.* 289e), allo *status* del politico ideale (vedi *polit.*, 292d-297b) e solo in caso

contrario è espressione di tirannide<sup>709</sup>. La prima lunga fase di buon governo dei re atlantidei parrebbe in fondo poter corrispondere pienamente al politico ideale delineato da Platone.

V'è poi da considerare che, in ogni caso, il potere assoluto e tirannico dei re di Atlantide sembra almeno in parte limitato e condotto ad armonia dal rispetto di leggi scritte, addirittura di origine divina in quanto dettate dallo stesso Poseidone (al punto che, per Meulder<sup>710</sup>, quella di Atlantide costituirebbe una regalità sottomessa a leggi scritte, corrispondente a quella attribuita da Aristotele e Teofrasto all'età eroica).

Una circostanza, questa, che sembrerebbe poter attribuire un qualche valore a questa sorta di monarchia federata, fondata sui vincoli di consanguineità, che regge l'isola-continente e farne, se non un modello pienamente positivo, almeno un regime non del tutto disprezzabile.

Vale la pena sottolineare, peraltro, che le «molte generazioni» di stabilità e prosperità assicurate ad Atlantide dalle dieci famiglie regnanti sono molte più che le due-tre generazioni in cui si consuma, nell'immaginario greco, e nella concezione dello stesso Platone, l'arco di vita della più parte dei regimi politici (con alcune lodevoli e celebratissime eccezioni: Sparta; solo in parte Creta e Cartagine). Così, la successione delle *politeíai* illustrata da Platone nell'VIII libro della *Repubblica* avviene quasi ad ogni cambio di generazione, perché ogni volta chi viene a nascere e ad essere educato in un certo regime politico assume, attraverso l'educazione, atteggiamenti e pretese che preparano le condizioni per l'instabilità politica e quindi per il passaggio al successivo regime politico<sup>711</sup>; in relazione ai regimi monarchici, e in particolare alle tirannidi, la tradizione antica mostra abbastanza chiaramente la consapevolezza che il potere della casata del tiranno difficilmente sopravvive alla seconda o alla terza generazione dal fondatore della dinastia<sup>712</sup>,

---

<sup>709</sup> VIDAL-NAQUET, *Atene e l'Atlantide*, p. 300. Per lo studioso, «il regime politico istituito dai discendenti di Poseidone è un singolare esempio di ordinamento misto» in quanto al potere tirannico dei singoli re sui loro regni si accompagna il fatto che «i dieci re, riuniti, costituiscono un'oligarchia o un'aristocrazia che governa collettivamente» (*ibid.*). Come vedremo (vd. *infra*, § 3.1., *sub fine*), questa sorta di 'oligarchia di tiranni' è ben lontana dall'avere, per Platone, un valore positivo.

<sup>710</sup> MEULDER, *L'Atlantide ou Platon face à l'exotisme*, p. 187, con rimando ad Arist. *pol.* 1285b-1286a; Dion. Hal. *ant. Rom.* 5, 73-74.

<sup>711</sup> Vd. ad es. *resp.* 8, 545c-546d, 549c-550c, 555b-556b, 559d-561a, e ancora nel libro IX, 572b-573c, 573c-574d. Non diversa sarà poi la scala temporale della *anakýklosis* delle costituzioni nel pensiero polibiano: vd. *hist.* 6, 6-9.

<sup>712</sup> Cfr. MUSTI, *Storia greca*, p. 172: il ruolo di equilibrio del tiranno nelle società arcaiche entra in crisi «via via che si va avanti nel tempo e si passa ad un'ulteriore generazione, via via quindi che si accentuano gli aspetti personalistici o le forme di violenza del potere tiranniche, caratteristiche che finiscono con l'isolarlo dalla società che esso ha contribuito a creare. Non è dunque un caso che le tirannidi arcaiche non riescano a completare facilmente più di due generazioni di permanenza al potere, e che già alla terza esplodano tutti i conflitti di cui la forma personale del potere ha posto le

tanto che Aristotele non manca di rilevare la durata eccezionale di un secolo per gli Ortogoridi di Sicione (Arist. *pol.* 5, 1315b 11 ss.).

Insomma: se (come abbiamo visto e come è evidente dalle stesse parole di Socrate all'inizio del *Timeo*) lo scontro fra Atene e Atlantide mette in scena la lotta fra due modelli politici, allo scopo di mostrare come la *politeía* ideale è in grado di avere la meglio su avversari immensamente più potenti, ma politicamente primitivi e inadeguati, perché Platone attribuisce invece ai re di Atlantide una prima fase, neppure breve, di buon governo? Se il regime politico su cui si regge Atlantide è negativo (e lo è, ché altrimenti la contrapposizione fra Atene e Atlantide non avrebbe senso e non corrisponderebbe alla richiesta, precisa, avanzata da Socrate), perché esso non rivela i suoi limiti fin dall'inizio, o comunque non dopo «molte generazioni»? E, viceversa: perché, dopo una prima fase positiva, il potere dei re di Atlantide degenera verso una tirannide, malata di *hybris* e *pleonexia*?

Alcuni interpreti si sono limitati a vedere, in questo contrasto temporale fra una 'buona Atlantide' e una 'cattiva Atlantide' (che viene a sovrapporsi all'opposizione fra Atlantide e la 'buona Atene' primigenia), una contraddizione interna alla costruzione platonica, dovuta alla caratterizzazione etica con cui Platone intende i fenomeni politici: «the intensity of Plato's ethical purpose tempts him here to attribute to the earlier generations of the Atlantids a moral nobility for which little in his previous descriptions has prepared us and which is not quite consistent with his main design of contrasting them as Orientals with the Athenians»<sup>713</sup>.

In realtà, come vedremo, il quadro offerto da Platone è, anche sotto questo aspetto, perfettamente coerente, e, soprattutto, assume un preciso significato. Quale? La risposta che forniremo in queste pagine parte semplicemente da una diversa formulazione delle domande appena poste: se l'impero di Atlantide è prima governato secondo giustizia, e solo poi volge alla malvagità, che cosa permette al regime di Atlantide, in origine, di essere giusto? E, al contrario, che cosa manca ai re atlantidei per continuare ad essere giusti in modo stabile e duraturo?

## 1.2. Assenza di leggi e ruolo dei giuramenti.

Sicuramente, la prima fase di 'buon governo' dei re di Atlantide non è dovuta ad un rigoroso e minuzioso sistema di magistrature e di leggi, come avviene appunto nelle *Leggi*. Di tutto ciò Platone non fa menzione alcuna nell'illustrazione delle *archai* e delle *timai* di Atlantide, che prende avvio da 119c1 in avanti: le leggi – salvo quelle riguardanti i rapporti interni alle dieci famiglie – sono prive di

---

premesse: quando esse durano più dei 50-70 anni circa che corrispondono a due generazioni, la cosa è così eccezionale da dover essere notata».

<sup>713</sup> SHOREY, *What Plato said*, p. 354.



efficacia (119c3-4); non sembrano sussistere magistrature intermedie o comunque autonome in qualche modo dal potere regio (non solo non v'è menzione alcuna di *archai* o *timai* che non siano quelle dei dieci re, ma ognuno dei re, entro il proprio regno, τῶν ἀνδρῶν ... ἤρχεν: 119c3-4; l'espressione mostra chiaramente che il potere regio è assoluto, non soggetto al controllo di altre magistrature) e gli unici incarichi che si riescono a intravedere nella indifferenziata massa dei sudditi sono strettamente funzionali all'esecuzione dei compiti di reclutamento e preparazione delle truppe (118e7-119b8).

L'unico strumento per disciplinare il potere assoluto dei re è il giuramento ogni cinque e ogni sei anni, che limita peraltro la sua portata esclusivamente ai rapporti fra le dieci famiglie: ma come ogni lettore poteva immaginare, un giuramento ha forza e valore solo finché viene rispettato per volontà di chi lo ha prestato, e la sanzione divina non può che essere successiva alla trasgressione (e spesso anche tardiva, sulla ridotta scala delle umane generazioni). Anche il rispetto dei giuramenti sugli dèi (perfino quelli da cui si discende!) può ben venir meno, ed è quello che – nella immaginazione di Platone – deve essere avvenuto ad un certo punto fra i re di Atlantide, visto che – come si ricava implicitamente dal testo platonico – il declino degli atlantidi comporta una fase in cui viene meno la sottomissione dei re alle leggi incise sulla stele e oggetto di giuramento (120e) e in cui l'amore per il lusso e la bramosia di ricchezza sembrano prevalere su quella *areté* e su quella *koinè philia* prescritte appunto dalle *epistolai* di Poseidone.

Non si tratta di una semplice ipotesi. In più punti della sua opera<sup>714</sup> Platone esprime tutto il proprio scetticismo nei confronti della capacità dei giuramenti di vincolare realmente il comportamento degli individui, e in particolare ciò avviene

---

<sup>714</sup> E' evidente in più punti la sostanziale sfiducia di Platone nei giuramenti come valido strumento per vincolare l'agire umano al rispetto delle norme di corretto comportamento. In generale, infatti, per Platone il comportamento umano può essere distolto dal malfare solo in due modi: con la minaccia di punizioni e sanzioni per chi agisce scorrettamente e la promessa di premi per chi invece si adegua alle norme prescritte, oppure grazie ad una opportuna educazione morale e spirituale che garantisca che l'individuo si adeguerà spontaneamente alle norme, essendo stato allevato fin da tenera età al loro rispetto ovvero perché pienamente consapevole della loro giustizia. In *Leg.* 948c-e, di fronte alla diminuita fede negli dei o nella loro azione punitrice, Platone propugna l'eliminazione *tout court* delle formule di giuramento nelle cause private; il giuramento può rimanere solo per i giudici «di tutte quelle competizioni in cui, anche a giurare il falso, non ci sarebbe nulla da guadagnare», e va eliminato invece nei casi in cui il falso giuramento conferisce un vantaggio (949a); per le stesse ragioni, in *Leg.* 9, 917a-c viene proibito per legge ai commercianti di giurare sulla bontà della merce in vendita. Il giuramento serve invece a formalizzare le candidature alternative per la scelta degli strateghi (*leg.* 755d), oppure per aprire gli incontri solenni dei giudici (*leg.* 767c), o per convalidare le dichiarazioni giurate contro i giovani che non si dedicano alla procreazione (*leg.* 784c): in tutti questi casi, però, i giuramenti si limitano a solennizzare una scelta fatta su criteri solo 'umani' e 'laici'; questi giuramenti non hanno valore discriminante, ma si applicano a circostanze in cui sostanzialmente non esiste un falso giuramento. In *epist.* 7, 337c, si prevede un solenne giuramento per i cinquanta uomini greci, i migliori per stirpe, virtù, reputazione, patrimonio, prescelti per dare a Siracusa nuove leggi per creare uguaglianza e compartecipazione dopo la fine della tirannide dionigiana.

in un passo del III libro delle *Leggi*, che – come abbiamo visto altrove – si propone come un’analisi dell’evoluzione delle *politeíai* condotta su base storica. In *Leg. 3*, 691a il tracollo delle due dinastie doriche di Argo e Messene deriva dalla perdita della giusta misura, dovuta all’effetto corruttore del potere sulle anime dei regnanti: ne derivò rapidamente il mancato rispetto degli accordi sottoscritti fra loro, senza che i giuramenti reciproci avessero una qualche utilità a frenare le violazioni alle norme stabilite («è innanzitutto chiaro che la malattia di quei re consisteva nel calpestare le leggi stabilite, e poi non rispettarono più gli accordi sottoscritti fra loro con parole e giuramenti»: traduz. R. Radice). Il punto centrale è che i giuramenti - da soli - semplicemente non sono in grado di raffrenare chi sia dotato di un potere pressoché assoluto e privo di vincoli esterni (ad es. un potere concorrente). E’ quanto viene detto a chiare lettere nel III libro delle *Leggi*, confrontando il diverso destino delle monarchie di Sparta e di quelle di Argo e di Messene:

«Ebbene, il motivo per cui presso di voi la monarchia salvando se stessa divenne ragione di salvezza anche per gli altri fu proprio questo, e cioè il fatto che essa fu temperata dai doveri correttivi<sup>715</sup> e trovò un giusto punto di equilibrio. [B] Che se fosse stato per Temeno e Cresfonte e per i legislatori di allora, quanti erano impegnati nella realizzazione della costituzione, forse non si sarebbe neppure salvata la parte di Aristodemo. Effettivamente, costoro non dovettero essere abbastanza competenti in fatto di legislazione, altrimenti, io penso, non si sarebbero illusi di porre un limite coi giuramenti a un’anima giovane, dotata di un potere che lasciava presagire l’insorgere di una tirannide. Per fortuna ora un dio ha rivelato quale doveva e deve essere tuttora una forma di governo destinata a durare più di ogni altra per moltissimo tempo» (*Leg. 692A-C*).

In presenza di un ordinamento monarchico, con un forte potere prossimo alla tirannide, e in assenza di una educazione (Platone parla di ‘anima giovane’), i giuramenti sono del tutto inadeguati come base su cui fondare uno stabile ordinamento politico, e l’errore dei primi re dorici – secondo questo passo delle *Leggi* - fu proprio quello di fare affidamento su tale inefficace strumento. Ad Atlantide avviene lo stesso: l’unico sistema pensato da Poseidone (o dai primi dieci re) per garantire la stabilità del pur elementare ordinamento politico sono ‘semplici’ giuramenti. Solo una adeguata educazione, a sua volta frutto di una opportuna *politeía*, garantisce il rispetto dei giuramenti (che però, proprio per la presenza di una *politeía*, perdono la loro indispensabilità): il cittadino «generato e allevato in conformità con le leggi» della Città ideale tratteggiata nella *Repubblica* «non potrebbe neppure mancare alla parola data, o a suggello di un giuramento o

---

<sup>715</sup> Cioè la diarchia in luogo della monarchia; la presenza di una *gberusia* e dell’eforato a consigliare e frenare il potere dei re: vd. 691e-692a.

di altri patti» (così in *resp.* 442e-443a)<sup>716</sup>. Appunto una la *politeía* ideale è quella di cui gode la Atene primigenia (per dono di Atena ed Efesto), ed è proprio una adeguata *politeía* (con il suo sistema educativo, che implementa il rispetto dei giuramenti, ed anzi li rende inutili) quel che invece manca ad Atlantide.

E infatti, a spiegare le virtù di governo (che sono poi, in primo luogo, virtù morali) dei primi re atlantidei Platone non pone una speciale *paideía* filosofica (come è per i re-filosofi della *aríste politeía*)<sup>717</sup>, né una qualche altra forma di educazione, fondata non sulle scienze teoretiche ma sulla *mousiké* e sulla *gymnastiké* come per i *phýlakes*<sup>718</sup>: di una eventuale *paideía* filosofica o anche solo ‘morale’ dei re non si fa cenno alcuno, ed anzi la tendenza all’accumulo di ricchezza e all’ostentazione di oro e di argento (anche quando rivolta al culto divino), sembra mostrare una sostanziale ineducazione dei regnanti<sup>719</sup>.

In assenza di leggi, di magistrature a limitare il potere regio, o di una adeguata *paideía* a guidarlo, che cos’è dunque che, per la durata di molte generazioni, fa sì che i re di Atlantide esercitino il loro smisurato potere con mitezza, saggezza, virtù?

### 1.3. Natura divina e buon governo.

Platone è molto chiaro al riguardo: a garantire il buon governo in Atlantide è esclusivamente il benefico influsso della discendenza dei re dal dio Poseidone. Il concetto viene ribadito da Platone per ben tre volte nel breve volgere di poche righe, nella sezione finale del *Crizia*. La prima volta proprio all’inizio della sezione dedicata alla fase di buon governo degli atlantidi, a chiarire subito la giusta luce in cui considerare il quadro di buon governo delineato di seguito:

«per molte generazioni, finché [μέχριπερ]<sup>720</sup> fu abbastanza valida in loro la natura divina, erano sottomessi alle leggi e bendisposti nell’animo verso la

---

<sup>716</sup> Sul rapporto fra *politeía* e rispetto dei giuramenti vd. Plat. *leg.* 3, 701c: l’eccessiva libertà caratteristica della democrazia ateniese nella sua fase ultima conduce al rifiuto del principio d’autorità, sia in famiglia che nella vita pubblica, e, in casi estremi, «al tradimento dei giuramenti fatti, degli impegni sottoscritti, e al totale disinteresse per gli dei».

<sup>717</sup> Plat. *resp.* 7, 521c-541b.

<sup>718</sup> Plat. *resp.* 3, 386a-417b, e in particolare 392c-412b.

<sup>719</sup> Sulla «nécessité d’une *paideía* pour les princes» come messaggio del *Crizia* di Platone ha già giustamente richiamato l’attenzione Desclos, *Le serment des rois atlantes*, § 4. Le considerazioni qui espresse giungono autonomamente a conclusioni analoghe; in questa sede, però, maggiore attenzione è rivolta ad una precisa determinazione del contenuto di tale *paideía*, e a mostrare il legame sottile, ma comunque effettivo, fra quattro temi che percorrono la trattazione del governo dei re atlantidei nel *Crizia*: la *paideía* e la filosofia (o la loro assenza), il buon governo e la forma politica, il rapporto col divino.

<sup>720</sup> Si noti l’uso di μέχριπερ, e non semplicemente di μέχρι, allo scopo di sottolineare la stretta correlazione temporale, e quindi causale, fra il buon governo della dinastia atlantidea e la persistenza, in essa, della componente divina (sull’uso di περ come particella «adding force to the word to which it is added» vd. *LSJ s.v.*, da cui la citazione).

divinità che aveva con loro comunanza di stirpe» (120e1-3).

**A proposito di Criti. 120e1-3.** Il passo merita un qualche chiarimento. L'affermazione in base al quale i re di Atlantide erano sottomessi ai *nómoi* sembra contrastare con la complessiva presentazione del loro potere come un potere tirannico, sia pure esercitato, in origine, con equilibrio e mitezza. L'aporia in realtà si chiarisce se si tiene conto di quanto affermato in 119c3-4: l'affermazione secondo cui i re di Atlantide «comandano sulla maggior parte delle leggi» (quelle entro ognuno dei dieci principati) viene implicitamente a delineare un piccolo gruppo di altre norme, alle quali sole i re di Atlantide sono sottomessi. Si tratta delle norme dovute a Poseidone, e che servono a regolare la gestione comune del potere e i rapporti intrafamiliari (cui Platone fa riferimento subito appresso, in 119c5, parlando di ἡ... ἐν ἀλλοῖς ἀρχῇ καὶ κοινῶνίᾳ): esse insomma coincidono con le *epistolai* di Poseidone menzionate in 119c5-6, con il *nomos* di 119c6, che forse indica complessivamente l'insieme delle norme fissate da Poseidone, o forse serve a distinguere una tradizione orale in contrapposizione ai *grámmata* (le norme inscritte sulla stele di oricalco) citati subito appresso<sup>721</sup> e soprattutto con i τοὺς τοῦ πατρὸς... νόμους di 120b1-2 (vd. anche i νόμοι...πόλλοι...ἄλλοι di 120c5, che riguardano i privilegi propri di ciascun re, sempre nell'ambito dei rapporti reciproci).

In ogni caso, il fatto che le sole leggi alle quali i re atlantidei debbano essere sottomessi, anche nella fase positiva di buon governo, siano quelle prescritte *ab origine* da Poseidone permette di chiarire quanto poi affermato in 120e2-3, in cui sono associate obbedienza alle leggi e buona disposizione verso la divinità. Nesselrath, nel suo commento a questo passaggio<sup>722</sup>, insiste nel considerare i due aspetti come semplicemente distinti, e associati da Platone allo scopo di contrapporre il rapporto di subordinazione dei re verso le leggi al loro rapporto quasi amichevole con gli dei; per Gill<sup>723</sup>, invece, in questo passaggio opera la concezione secondo cui «submission to law is like submission to 'divine' rule», idea sviluppata da Platone in *Leg.* 4, 713c-714a. In realtà, se si rammenta che gli unici *nómoi* ai quali sono sottomessi i re di Atlantide possono essere soltanto i *nómoi* dettati dal loro comune antenato Poseidone, si comprende bene come 'sottomissione alle leggi (prescritte da Poseidone)' e 'atteggiamento di *philophrosýne* verso la divinità loro consanguinea' sono perfettamente coincidenti: viceversa, l'abbandono delle leggi volute da Poseidone non può non equivalere all'abbandono della *philosophrosýne* verso il dio capostipite della dinastia. Vale la pena notare, infine, che il modo di esprimersi di Platone – che parla di buona disposizione πρὸς τὸ συγγενὲς θεῖον – sembra suggerire che anche il rispetto verso la divinità da parte degli Atlantidei sia, in ultima analisi, condizionato dal rapporto di parentela con esso, e che quindi – come in effetti avviene – possa venir meno con il venir meno del rapporto di parentela stesso.

La radice meramente genetica della fase di buon governo dei re di Atlantide è ribadita alla fine della medesima sezione sul 'buon governo' (120e1-1218), e

<sup>721</sup> Così NESSELRATH, *Kritias*, ad loc., p. 395.

<sup>722</sup> *Kritias*, ad loc., p. 431.

<sup>723</sup> *The Atlantis Story*, ad loc.

quindi di nuovo in una posizione volta ad attirare l'attenzione e la riflessione del lettore:

«ebbene, come risultato di tale concezione e finché persisteva in loro la natura divina, tutti i beni che abbiamo precedentemente passato in rassegna si accrebbero» (121a7-8)<sup>724</sup>.

Infine, una terza volta, il rapporto causale fra 'buon governo' e 'discendenza divina' è esplicitato subito dopo la seconda frase appena citata, e anche qui in una posizione significativa<sup>725</sup>, cioè all'inizio dell'esposizione del tracollo morale degli atlantidi (sezione che però si tronca poche righe dopo):

«quando però la parte di divino venne estinguendosi in loro [*ἡ τοῦ θεοῦ μὲν μοῖρα ἐξίτηλος ἐγένετο*]<sup>726</sup>, mescolata con un forte elemento di mortalità e il carattere umano ebbe il sopravvento, allora, ormai incapaci di sostenere il carico del benessere di cui disponevano<sup>727</sup>, si diedero a comportamenti sconvenienti, e a chi era capace di vedere apparivano laidi, perché avevano perduto i più belli fra i beni preziosi, mentre agli occhi di coloro che non avevano la capacità di discernere la vera vita che porta alla felicità, allora soprattutto apparivano bellissimi e beati, pieni di ingiusta bramosia e

---

<sup>724</sup> Per GILL, *The Atlantis Story*, ad loc., da questo passaggio si dovrebbe dedurre che l'elemento divino negli uomini sia la ragione («Plato implies that reason is the divine element in human nature»); al contrario NESSELRATH (*Kritias*, ad loc., p. 436) osserva che qui i due aspetti restano distinti. Per parte nostra, come mostriamo nel testo, la filosofia e la ragione sono le vie che conducono l'uomo al 'divino', che non si esaurisce, però, nel *logismós* giacché comprende l'insieme delle doti intellettuali e morali dell'individuo.

<sup>725</sup> Come ha osservato NESSELRATH (*Kritias*, comm. ad 120e1-121b7, p. 430), questa sezione del *Crizia* è un dittico che contrappone il prima, positivo, al dopo, negativo, e in cui anzi, la rappresentazione positiva, per desiderio di contrasto, è particolarmente accentuata. La descrizione della decadenza morale trova paralleli concettuali e lessicali in *Leges* 4, 715-716b5 (Nesselrath, *ibid.*, pp. 430-1).

<sup>726</sup> *Exitelos* richiama alla mente l'inizio delle *Storie* di Erodoto (1,1: Erodoto scrive perché «le imprese degli uomini non svaniscono col tempo»: si noterà come anche in Erodoto l'aggettivo è associato alla nozione dello scorrere del tempo). Ma il precedente è un passo dalla *Niobe* di Eschilo, citato dallo stesso Platone in *resp.* 3, 391e4.

<sup>727</sup> Sulla metafora del potere e della ricchezza come un peso, si legga il seguente passo dalle *Leggi*: «Cari amici [è l'Ateniense a parlare] dovete sapere che non esiste anima d'uomo che nell'età giovanile, quando ancora è irresponsabile, riesca a portare il peso del più grande potere del mondo [τὴν μεγίστην ἐν ἀνθρώποις ἀρχήν], [D] senza che la sua parte razionale sia totalmente contagiata dalla più grave malattia, ossia dall'ignoranza [ἀνοίας]. Allora incomincerebbe a provar l'odio anche degli amici più intimi [πρὸς τῶν ἐγγύτατα φίλων], fino al punto di autodistruggersi e di dissolvere completamente la sua propria potenza [πᾶσαν τὴν δύναμιν]. Premunirsi da questo male, conoscendo la giusta misura, è impresa da grandi legislatori» (*Leg.* 691C-D; trad. Radice). Si noterà come il peso del potere conduca, in assenza di altri correttivi, alla *anoia* (insensatezza), e da questa si passi all'odio verso i più stretti amici/congiunti; il che conduce alla distruzione totale della *dynamis*: tutto ciò è quanto avviene ai re di Atlantide (compreso l'odio verso i congiunti: vd. § 3.1. L'errore di Poseidone, come legislatore, è stato affidarsi alla sola forza dei giuramenti e all'effetto, evanescente, della discendenza divina.

potenza»<sup>728</sup> (121a9-b7).

Nelle loro prime generazioni, i re di Atlantide sono vicini a realizzare quella che, nelle *Leggi*, viene presentata come la migliore forma di governo in assoluto: quella esercitata sugli uomini da un dio o di un essere di natura divina. E' una situazione può darsi solo nell'età mitica della felice età di Crono, quando il dio, consapevole dei limiti degli essere umani nell'esercizio del potere, «decise, in considerazione di ciò, di porre come re e magistrati delle nostre Città non esseri umani, ma un genere di essenza più divina e perfetta; ossia dei demoni» (*Leges* 713C-D)<sup>729</sup>.

Anche il governo dei re di Atlantide è, in origine, una condizione simile a quella di un governo da parte del dio: perché essi hanno una guida sicura nelle *epistolai* direttamente fissate da Poseidone, e ancor più perché nei primi discendenti dalla coppia Poseidone-Clito la componente divina è ancora tangibile. Ma si tratta, inevitabilmente, solo di una condizione transeunte: per il semplice motivo che, nella discendenza dei re di Atlantide, la componente divina via via svanisce a favore della componente umana, per il naturale diluirsi del «sangue divino» generazione dopo generazione. Non diversamente avviene, in generale, nell'ordine cosmico: come viene affermato a chiare lettere nel *Politico*, in un passo (273b-e) appartenente al grande mito sulla storia del cosmo<sup>730</sup>, nell'attuale condizione del cosmo, il trascorrere del tempo porta al progressivo svanire dell'influenza divina sul mondo fenomenico, e al prevalere del disordine primigenio determinato dalla materia. Ovviamente il declino biologico agisce come

---

<sup>728</sup> VIDAL-NAQUET (*Atene e l'Atlantide*, p. 302), GILL (*The Atlantis Story, ad loc.*) e già FRIEDLÄNDER (*Platone*, I vol. p. 231 = I, 216 dell'edizione originale) richiamano il parallelo con la degenerazione dei re persiani e della democrazia ateniese nel III libro delle *Leggi*. Ma (come rammenta NESSELRATH, *Kritias, ad loc.*, pp. 437 s.) vi sono anche importanti differenze: non si fa menzione di un elemento divino iniziale; il processo di declino non prelude ad un possibile miglioramento (vd. l'ultima frase del *Crizia*); mentre i re persiani sviluppano i loro tratti tirannici solo sotto i cattivi sovrani, i re di Atlantide sono fin dall'inizio «an Despoten», come despoti, il cui potere illimitato è sottomesso solo a norme reciproche. GILL, *ibid.*, richiama come parallelo *Leggi* 698a, in cui il declino persiano dopo Dario conduce alla guerra contro la Grecia: tuttavia, nel passo delle *Leggi*, la grande guerra di conquista attuata dai Persiani dopo Dario è richiamata soprattutto ad introdurre la trattazione della prima fase (positiva) della democrazia ateniese. Un altro possibile parallelo è stato richiamato sempre da GILL, *The origin of the Atlantis myth*, p. 7, che ha visto in Hes. *theog.* 687-710 (rappresentazione della *hybris* e della successiva punizione dei Titani) un possibile «model for the cataclysmal end of primeval Athens and Atlantis»; non mi sembra però che vi sia un rapporto stretto (diversamente dai Titani, i re di Atlantide non lottano contro gli dei, e il cataclisma finale non è propriamente la punizione divina, costituita invece proprio dall'avvio della baldanzosa spedizione di conquista che si conclude con la totale sconfitta); semplicemente, qui opera il consueto schema narrativo di «degenerazione & punizione (divina)» così frequente nella tradizione greca, anche in Esiodo (vd. cap. I, § 2.4).

<sup>729</sup> Sul mito 'platonico' dell'età di Crono in relazione con il suo antecedente esiodeo vd. SOLMEN, *Hesiodic Motifs in Plato*, pp. 189-193.

<sup>730</sup> Di tale mito, peraltro, sono stati messi in evidenza gli stretti rapporti con il *Timeo*: cfr. REALE, *Per l'interpretazione di Platone*, pp. 532 ss.

fattore degenerativo anche nella sfera della vita politica (perché sono gli uomini, i singoli individui, a costituire i governi e gli Stati)<sup>731</sup>: ciò vale perfino nel caso del primo stato perfetto<sup>732</sup>, e quindi a maggior ragione per la politicamente imperfetta Atlantide.

Perciò, nonostante la presentazione così positiva della prima fase della dinastia degli Atlantidei, frutto del desiderio di accentuare il contrasto con il successivo decadimento, si può dire che, nella visione di Platone, il declino morale dei re di Atlantide non è, in realtà, un esito imprevisto e imprevedibile: la degenerazione è insita in ogni realtà naturale, e il governo dei re di Atlantide degenera appunto perché si fonda esclusivamente su un fattore soggetto alle leggi di natura, indipendente dalla volontà umana.

---

<sup>731</sup> Si vedano le osservazioni dell'Ateniense nelle *Leggi* sul degenerare di due delle tre monarchie doriche del Peloponneso: «Non è logico credere che il più delle volte questo processo di corruzione [la perdita di rispetto per le norme regolanti i rapporti con l'autorità] si manifesta prima fra i re che fra i popoli?» (691a). Come osserva Popper, per Platone «il seme della decadenza e della disunione non germoglia nello stato stesso, ma piuttosto negli individui; esso è radicato nell'imperfezione dell'anima umana, della natura umana o, più precisamente, nel fatto che la razza degli uomini è destinata a degenerare» (Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, I, p. 104). Il brano citato delle *Leggi* offre peraltro un parallelo chiaro con la parabola dei re atlantidei: come risulta dalla risposta di Clinia e poi dal successivo intervento dell'Ateniense, il processo di corruzione è strettamente legato al godimento del lusso, che caratterizza appunto i re atlantidei, e si concretizza poi nel mancato rispetto delle leggi, come pure avviene in Atlantide: «E' probabile. E sovente esso corrisponde ad una specie di malattia che colpisce i re che vivono nel lusso e nel fasto». Ateniense: «Allora è innanzitutto chiaro che la malattia di quei re consisteva nel calpestare le leggi stabilite» (*Leg. 3*, 690e-691a, trad. R. Radice).

<sup>732</sup> «La storia della caduta del primo stato, cioè dello stato perfetto, non è altro che la storia della degenerazione biologica della razza degli uomini» (POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, I, p. 109).

## 2. *Paideía, philosophía, politeía*

### 2.1. Come mantenersi 'divini'? Il ruolo della filosofia

Di fronte alla consapevolezza, espressa dal mito di Crono, che «una Città retta da un mortale e non da un dio non può trovar scampo né dai mali né dalle sofferenze» (713e), resta come una unica soluzione quella di recuperare in ogni modo la componente divina che è nell'essere umano in quanto tale e farne la base dell'azione di governo. Si tratta di una convinzione espressa da Platone con notevole coerenza nell'arco della sua produzione. Nelle *Leggi*, ad esempio, è il *Nómos* a costituire lo strumento con cui la comunità politica può avvicinarsi alla condizione di essere guidata da un dio: quel che occorre è

«imitare con ogni mezzo possibile la condotta di vita dei tempi di Crono di cui si è parlato, governando Stati e famiglie con quella parte di noi che è immortale, fidandoci di essa sia negli affari pubblici che privati. Orbene, all'azione direttiva della ragione noi diamo il nome di legge» (713e-714a).

Ancor più significativo, però, è quanto viene affermato nella *Repubblica* (della quale – ricordiamolo ancora una volta – il *lógos* di Atlantide dovrebbe costituire la trasposizione in forma narrativa). Qui non la legge, ma direttamente i filosofi sono quell'elemento divino che può dirigere al meglio la Città ideale: perché

«il filosofo, avendo dimestichezza con ciò che è divino e ordinato, diviene egli pure ordinato e divino, per quanto è possibile a un uomo» (500D)<sup>733</sup>

Ma i filosofi a loro volta, se posti alla guida della Città, ne assicurano la prosperità e diffondono il modello divino fra i loro concittadini: infatti,

«la Città non potrebbe mai essere felice in altro modo, se non allorché ne delineeranno il disegno quei pittori che fanno uso del modello divino» quali sono i filosofi (500e), i soli capaci di «rendere i costumi umani particolarmente cari agli dèi nella misura del possibile» (501c1-2)<sup>734</sup>.

---

<sup>733</sup> Sulla dottrina dell'assimilazione a dio vd. *resp.* 10, 613B, *Theaet.* 176B (l'obiettivo di ogni spirito filosofico deve essere rendersi simile a Dio: «e rendersi simili a Dio significa diventare giusti e santi, e insieme sapienti»).

<sup>734</sup> Su questo passo e sugli altri dalla *Repubblica* citati nel testo richiama l'attenzione Pradeau, *Le monde de la politique*, pp. 117 s.



A questo punto, diviene chiaro quale sia il quadro che Platone vuol suggerire: i re di Atlantide sono il perfetto opposto dei re-filosofi della Città ideale della *Repubblica*. I primi hanno in sé una componente divina, frutto di una unione carnale fra il dio e una mortale; tale componente divina va però lentamente svanendo per effetto di una evoluzione che i re di Atlantide subiscono senza neppure rendersene conto: con la componente divina, si dilegua anche la loro *phrónesis*, la loro *areté*, la loro *koiné philía*. Al contrario i re-filosofi, di stirpe esclusivamente umana, sono in grado di acquistare quella componente divina che solo assicura la prosperità e il successo militare della Città: e lo fanno appunto non in quanto figli della congiunzione carnale fra una divinità e una creatura mortale (possibilità ovviamente data solo nel mito) ma con la filosofia.

I re di Atlantide hanno tutto per poter ben governare, perfino il sangue divino che scorre copioso, in origine, nelle loro vene: ma gli manca quell'unico *quid* che avrebbe reso stabile il loro governo, la filosofia appunto (e infatti solo il possesso di una natura filosofica permette ai «figli di re o di capi» di non corrompersi: 502a-b). I re di Atlantide falliscono perché in essi il potere regale resta disgiunto dalla filosofia, perché sono soltanto re e non re-filosofi come quelli della Città ideale: perché, come appunto aveva avvertito Platone stesso in un celebre passo della *Repubblica* (473c-d),

«se nelle *póleis* i filosofi non saranno re o quelli che sono ora detti re e sovrani non saranno filosofi in modo genuino e adeguato, e l'una e l'altra cosa – potere e politico e filosofia [δύναμις τε πολιτική καὶ φιλοσοφία] – non coincideranno, [...] non vi sarà tregua dai mali per le città, e neppure, credo, per il genere umano».

Infatti, solo la «retta filosofia» (τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν), come ancora avverte la *Lettera VII* (326a) permettere di «scorgere»<sup>735</sup> ciò che è giusto nella vita pubblica e in quella privata»<sup>736</sup>. I re di Atlantide hanno la *dynamis* (*dynamis*, come detto altrove<sup>737</sup>, è il termine che riassume la natura di Atlantide): non hanno la *philosophía* (che assicura, essa sola, un costante contatto col divino, non

---

<sup>735</sup> Il verbo utilizzato è *κατιδέειν*, che ritroviamo in *soph.* 216c5-7 per indicare l'atteggiamento dei «veramente filosofi» nel considerare «dall'alto la vita di quelli in basso»; il medesimo verbo è usato in *Criti.* 121c4 per Zeus, che contempla dall'alto le umane vicende prima di procedere alla punizione dei re atlantidei. Nei confronti delle umane vicende, insomma, il 'punto di vista' del filosofo e quello della divinità sono identici. Il che è una piccola conferma del fatto che, in Platone, la filosofia è il mezzo con cui l'uomo può aspirare ad un punto di vista 'divino' sulla realtà.

<sup>736</sup> Il passo prosegue, come è noto, con parole pressoché identiche a *resp.* 473c-d: «mai le generazioni degli uomini avrebbero potuto liberarsi dei mali, fino a che o non fossero giunti ai vertici del potere politico i filosofi veri e schietti, o i governanti delle città non diventassero, per un destino divino, filosofi» (326a-b).

<sup>737</sup> Cap. III, *Introduzione*.

dipendente dalla realtà fenomenica) e quindi, svanito l'effetto della discendenza da Poseidone, non possono avere «tregua dai mali».

Il fallimento dei re di Atlantide nel conservare il loro rapporto con un elemento divino che pure è loro συγγενές (come ricorda *Criti.* 120e3) è tanto più grave in quanto, in realtà, accanto al legame carnale col dio loro proprio, essi godono di una componente divina che è prerogativa comune a tutti gli uomini: l'anima razionale. Come scrive Platone nelle battute finali del *Timeo*, poche pagine prima che Crizia, nel dialogo omonimo, riprenda a narrare il *logos* di Atlantide,

«è questa la forma di anima che noi diciamo che abita nella parte superiore del corpo e che dalla terra ci innalza verso la realtà che ci è congenere nel cielo [πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν], in quanto noi siamo piante non terrestri ma celesti» (*Tim.* 90a; traduz. G. Reale).

La ἐν οὐρανῷ συγγένεια di cui parla Platone per l'anima razionale, illumina l'espressione di τὸ συγγενές θεῖον usata da Platone per i re atlantidei in *Criti.* 120e2-3. Diviene chiaro, infatti, che quando Platone mette in evidenza la *syggeneia* solo carnale dei re di Atlantide, egli parte dal presupposto che esiste, per ogni uomo, una *syggeneia* con la divinità la quale ha il suo fondamento nella natura umana, e, proprio per questo motivo, è sottratta allo scorrere del tempo (diversamente dalla *syggeneia* frutto di una congiunzione carnale unica del dio con una donna mortale).

Tuttavia, la *syggeneia* dell'anima razionale col divino non agisce nell'esistenza umana se non in presenza di un costante impegno dell'uomo per tenere in esercizio questa componente dell'anima: infatti,

«colui che si dà da fare intorno ai piaceri e alle contese [περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας] e si affatica per queste cose in modo eccessivo, necessariamente tutti i pensieri che nascono in lui sono mortali, e in tutti i sensi non gli manca nulla per diventare mortale per quanto più è possibile, perché ha fatto crescere appunto questa parte. Colui, invece, che si è dato cura dell'amore della conoscenza [φιλομαθίαν] e dei pensieri veri [ἀληθεῖς φρονήσεις], e ha esercitato in sé soprattutto queste cose, è veramente necessario che, qualora egli raggiunga la verità, [C] pensi cose immortali e divine, e che, nella misura in cui la natura umana possa aver parte dell'immortalità, non venga a mancare di nessuna parte, e, in quanto coltiva sempre il divino, e mantiene ben ordinato il demone che abita in lui, sia anche notevolmente felice [διαφερόντως εὐδαίμονα]» (*Tim.* 90B-C; traduz. G. Reale).

Ancora una volta si conferma la grande limitazione che condanna i re di Atlantide al fallimento pur godendo, in origine, di un rapporto privilegiato con il *theon*. Essi rivolgono ogni cura all'accumulo di ricchezze (oro, argento, materiali preziosi di vario genere) e al continuo miglioramento delle strutture materiali dei

loro regni, mentre manca nella loro vita ogni elemento paideutico: potremmo dire, riprendendo il lessico del passo del *Timeo* ora citato, che tutti i pensieri che nascono in loro sono mortali e hanno per oggetto cose mortali.

**A proposito di *Tim. 90b*.** Prima di procedere, meritano d'essere evidenziati altri possibili contatti fra *Tim. 90b* e il quadro di degrado morale dei re atlantidei. In *Tim. 90b* Platone parla anche della tendenza alle *epithumíai* e alle *philonikíai*<sup>738</sup> come causa del prevalere della componente mortale nell'uomo. Ora, che i re di Atlantide, nelle prime generazioni, si dedicassero alle *epithumíai* e alle *philonikíai* non viene detto in modo esplicito (la ricerca della *tryphé* e la *adikos pleonexia* citate in *Criti. 121A* e *121B* sono da intendersi come successivi al prevalere in loro della natura mortale). Eppure, come abbiamo visto trattando dei peccaminosi frutti di Atlantide (cap. VI), la stessa abbondanza di prodotti della terra è presentata da Platone come stimolo costante alle *epithymíai* e di certo l'ammasso di *ktemata* un po' fine a sé stesso che essi praticano fin dalle origini (*Criti. 114d* e *121a*) mostra già in sé una tendenza alla *epithymía*. Soprattutto, l'*epithymía* è all'origine della generazione stessa dei re di Atlantide, che nascono per effetto della *epithymía* di Poseidone verso la fanciulla Clito (*Criti. 113d4-5*<sup>739</sup>): con una simile origine, c'è poco da sorprendersi dell'*epithymía* che caratterizza a ben vedere tutta la vicenda dei re di Atlantide.

Per quanto poi concerne le *philonikíai* esse sono insite nella struttura stessa del regno atlantideo, con dieci distinte dinastie in potenziale competizione (vd. *infra*, quanto osservato nel § 3.2).

Ai re di Atlantide, immersi in pensieri mortali, parafrasando ancora *Tim. 90b*, è inevitabile che non manchi loro nulla per diventare mortali quanto più possibile, e per far crescere sempre più la loro componente mortale: il tutto a scapito di quella anima razionale che assicura all'uomo la *syggeneia* con la sfera divina, ben più di quanto possa l'evanescente effetto di una discendenza corporale dal dio. Ma che cosa può alimentare e mantenere in esercizio (90c) la componente

---

<sup>738</sup> Sulla *φιλονεικία* come colpa grave, punibile con la morte, vd. *leg. 11, 938C*.

<sup>739</sup> L'espressione *εἰς ἐπιθυμίαν ἐρχεσθαι* ha valore sessuale in varie altre attestazioni (vd. NESSEL RATH, *Kritias, ad loc.*); cfr. *ἐν ἐπιθυμίᾳ εἶναι* detto del desiderio sessuale per un fanciullo in Plat. *Theaet. 143e7*. L'unione di Poseidone con fanciulle mortali ha vari esempi nel mito; si noti che spesso c'è la connessione con isole, e con l'origine di dinastie regnanti su isole come nel caso dei diansti di Atlantide. Poseidone, ad esempio, genera Nausitoo, capostipite dei Feaci, in Hom. *Od. 7, 56-63* (oppure genera Feace, capostipite dei Feaci, da Kerkyra: Hellan. *FGrHist 4 F 77*); negli *Atlantikà* di Ellanico (*FGrHist 4 F 19a+b*) da Kelaino, una delle sette figlie di Atlante, genera Lykos, che il dio poi insedia nelle Isole dei Beati: per Luce, *The Source and Literary Forms of Plato's Atlantis narrative*, p. 72, questo è il possibile modello della storia di Poseidone e Klito.

Con Salamina Poseidone genera Kychreus, poi re di Salamina (*Diod. Sic. 4, 72, 4*), con Euripile, figlia di Endimione, genera Elide, che alla morte di Endimione prende il regno sulla città e gli muta nome in Elide (*Konon, dieg. 14*); da Tyro, figlia di Salmoneo, Poseidone genera la coppia gemellare Pelias e Neleus, che entrambi danno origine a dinastie con molta discendenza (vd. Apollod. 1, 90s., 93-95); il dio rapisce Hippothoe, nipote di Pelope, la conduce sulle isole Echinadi e da essa genera Tafio, fondatore della città di Tafo (*Apollod. 2, 50*). In totale il mito ricorda 173 figli maschi di Poseidone (compresi i dieci re di Atlantide) e 16 figlie.

divina dell'anima umana? Platone parla di φιλομαθία e di ἀληθεῖς φρονήσεις: cioè, ancora una volta, la filosofia, in perfetta coerenza con quanto affermato da Platone nei passi sopra ricordati della *Repubblica*<sup>740</sup>. E del resto, solo chi – con φιλομαθία e ἀληθεῖς φρονήσεις (con la filosofia) - «coltiva sempre il divino» che è in lui, può essere διαφερόντως εὐδαίμων: affermazione che ci riporta ancora una volta alla conclusione del *Crizia*, in cui il perduto rapporto col divino da parte dei re di Atlantide li conduce a perdere anche l'*eudaimonía* (più precisamente, «la vera vita che porta alla prosperità»: ἀληθινὸν πρὸς εὐδαιμονίαν βιον; così *Criti.* 121b4, in cui si noterà come il concetto di ἀληθινὸς...βίος si ricollega alle ἀληθεῖς φρονήσεις del *Timeo*)<sup>741</sup>.

Il rapporto qui istituito fra la sezione finale del *Timeo* in cui si affronta in termini generali il tema della natura umana e della sua *syggeneia* divina, e la vicenda concreta e specifica dei re atlantidei dipinta alla fine del *Crizia* trova giustificazione non solo nell'appartenenza alla comune cornice dialogica ma anche in un preciso accenno di Platone al fatto che le parole di Timeo sulla natura dell'uomo sono da considerare un vero e proprio antefatto della esposizione narrativa di Crizia che seguirà. Lo mostra il modo stesso con cui Crizia cede la parola a Timeo in *Tim.* 27a-b: dopo che Timeo avrà parlato della natura dell'universo «incominciando dall'origine del cosmo per terminare con la natura degli uomini», Crizia si ricollegherà alla sua trattazione «come ricevendo da lui gli uomini generati col suo discorso, e poi da te educati, alcuni di loro in modo egregio<sup>742</sup>, e portandoli sulla base del racconto e della legge di Solone dinanzi al nostro tribunale». Gli uomini descritti da Timeo sono poi i protagonisti del racconto di Crizia, in quanto il racconto di Crizia illustra la vicenda umana sulla

<sup>740</sup> L'equivalenza fra il φιλομαθής e il φιλόσοφος è affermata esplicitamente in *resp.* 376b e 376c, ed è presupposta ancora in 475c e 581b e in *Phaed.* 82d, 83e; cfr. pure *resp.* 485c-d. Insomma, nel lessico platonico *philmathía* si propone come variante sinonimica di *philosophía*, con una maggiore insistenza sul percorso di apprendimento.

<sup>741</sup> Il passo in questione usa l'espressione qui citata parlando di «coloro che non sono in grado di vedere la vera vita che porta alla felicità», ai quali i re di Atlantide, moralmente degenerati, appaiono invece felici e beati: ma è chiaro che il presupposto implicito di tale affermazione è che, appunto, sono gli stessi re di Atlantide a non godere più della «vita che porta alla felicità».

<sup>742</sup> Mentre gli «uomini da te educati» sono i *phylakes* della *politeía* trattata nella *Repubblica*, quelli «educati in modo egregio» non spossono che essere i filosofi della *politeía*, il cui percorso educativo era distinto e superiore, perché fondato sulla filosofia e sulla dialettica, piuttosto che soltanto sulla *mousiké* e sulla *gymnastiké*. Come osserva POPPER, *Platone totalitario*, p. 281, nota 27, § 1, i filosofi, presentati nei libri V-VII della *Repubblica*, rappresentano un livello ancora superiore all'ottimo stato delineato nel libro VIII (vd. l'affermazione in *resp.* 543d-544a), come mostra il fatto che i reggitori dell'ottimo stato non conoscono la mistica pitagorica dei numeri (*resp.* 546C-D). Ciò spiega – per Popper - per quale motivo il governo dei filosofi non sia menzionato all'inizio del *Timeo*, in quanto il governo dei filosofi fa parte dei «i tratti intenzionalmente non-storici dell'ottimo stato».

base dei medesimi presupposti di carattere cosmico e antropologico illustrati da Timeo<sup>743</sup>.

Che davvero sia la filosofia ciò che manca ai re di Atlantide per mantenersi ‘divini’ e per continuare con successo il loro cammino di prosperità lo conferma il modo con cui viene presentato il declino morale dei re atlantidei in 121b4-6 (il passo è stato citato *in extenso supra*, § 1.3) ove si contrappongono «coloro che non sono in grado di vedere la vera vita che porta alla felicità» (τοῖς δὲ ἀδυνατοῦσιν ἀληθινὸν πρὸς εὐδαιμονίαν βίον ὁρᾶν) a «colui che è capace di vedere» (τῷ δυναμένῳ μὲν ὁρᾶν). Ma quest’ultimo è appunto il filosofo, cioè – come dichiara Socrate nel *Teeteto* – colui che è in grado di «inneggiare nel modo adeguato alla vera vita degli dèi e degli uomini felici» (θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ<sup>744</sup>: *Theaet.* 176a1-2)<sup>745</sup>. L’incapacità dei re di Atlantide di conoscere la vera *eudaimonía* è perfetta espressione della loro mancanza di preparazione filosofica: era un problema che Platone aveva sperimentato con mano nel soggiorno siracusano, quando aveva sperato, attraverso la filosofia, di educare il tiranno Dionisio II a volgere sé stesso e l’intera regione da lui governata ad una «vita autentica e felice» (*epist.* 327d5-6: βίον ... εὐδαιμόνα καὶ ἀληθινόν : la medesima espressione usata nei passi citati del *Crizia* e del *Teeteto*)<sup>746</sup>.

<sup>743</sup> FRIEDLÄNDER, *Platone*, pp. 229-230 (= vol. I, p.213 edizione originale): la rappresentazione cosmologia del *Timeo*, quella teorico-politica della *Repubblica* e quella mitico-storico-politica del *Crizia* sono accomunati dalla «legge dell’incessante decadere dall’originaria perfezione. Nel *Timeo* si manifestava come destino dell’anima perdesi in incarnazioni sempre più basse, nella *Repubblica* come destino delle costituzioni che degenerano gradualmente dalla forma perfetta a forme sempre più imperfette. [...]. Il *Timeo* realizza “l’idea del bene” [*eidōs*] nella creazione, nella *Repubblica* intorno a essa viene ordinata la società umana. *Crizia* riceve da Timeo l’uomo come essere di natura in conformità all’*eidōs*, ma, come ogni realizzazione, già offuscato nella sua purezza».

<sup>744</sup> In molte edizioni del *Teeteto* l’aggettivo ἀληθῆ viene atetizzato, perché assente nella più antica citazione del passo in Athen. 1, 21B, ma (come osserva giustamente NESSEL RATH, *Kritias*, ad 121B4-6, p. 441) l’atetesi non pare convincente.

<sup>745</sup> PRADEAU, *Le monde de la politique*, p. 87 n. 166, si esprime dubbiosamente circa l’interpretazione di *Criti.* 120e3-6 come un riferimento alla filosofia: ma non tiene presente il passo del *Teeteto* citato nel testo. Nel complesso, in relazione a *Criti.* 121B4-6, merita di essere tenuta in considerazione tutta la presentazione della figura del filosofo in *Theaet.* 174a4-176a1: infatti «die im *Theaitet* getadelte Werteskala der Nicht-Philosophen genau das enthält, was auch das ganze Sinnen und Streben der späteren atlantischen Könige ausmacht» (NESSEL RATH, *Kritias*, p. 441; cfr pure HERTER, *UrAthen der Idealstaat*, p. 130). Per DESCLOS, *Le serment des rois atlantes*, si può istituire un parallelo fra *Criti.* 121b5-7 e Thuc. 3, 82, 4, il celebre passo sul sovvertimento del vero significato delle parole provocato dalla *stasis*: ma è evidente che il passo platonico non attribuisce il sovvertimento dei giudizi sulla ‘felicità’ dei re atlantidei ad una situazione di *stasis* (pure potenzialmente presente) ma alla loro ignoranza filosofica.

<sup>746</sup> La contrapposizione fra ‘vera felicità’ e ‘prosperità nel senso deterioro comunemente inteso’ ricorre pure in *epist.* 8, 355a-c (discorso di Dione defunto ai Siracusani), dove egualmente la ‘vera felicità’ è associata, come avviene nel *Crizia* per i re atlantidei, al rispetto della ‘legge divina’: «Prima di tutto, o Siracusani, accettate solo le leggi che non vi sembrano destinate a spingervi al guadagno e alla ricchezza [...]. A realizzerà questo potrebbe essere per voi, nel modo adeguato, la legge divina [θεσμός νόμος], che rende davvero felici chi la rispetta [ὄντως εὐδαιμόνας ἀποτελῶν τοὺς χρωμένους]. Il detto che definisce i ricchi persone felici [ὁ δὲ τοὺς πλούσιους εὐδαιμόνας ὀνομάζων λόγος] è esso

### 2.3. Divini, sì, ma nel modo sbagliato.

La considerazione che la filosofia, nella concezione platonica, costituisce la sola via (ammessa) con cui l'uomo può 'assimilarsi' agli dei (in ciò che essi hanno di divino: la ragione) ci permette di cogliere un ulteriore aspetto negativo del rapporto dei re di Atlantide con la sfera divina. Infatti, l'errore dei re di Atlantide non consiste soltanto nel fare affidamento su una relazione con il divino esclusivamente carnale (relazione che è perciò destinata ad indebolirsi con il tempo come tutte le realtà terrene e non-filosofiche); ancor più grave è la circostanza che la loro relazione con il divino e la loro assimilazione alla divinità non avviene per il tramite della filosofia e nelle forme di una assimilazione esclusivamente intellettuale (si ricordi il già citato *resp.* 500c7-d1) bensì con modalità e finalità esclusivamente materiali.

Lo dimostra in primo luogo il fatto che il palazzo reale del ramo più importante della famiglia (quello che risiede nella città centrale) è una cosa sola col santuario di Poseidone (come si ricava da *Criti.* 116c3-5<sup>747</sup>: Τὰ...τῆς ἀκροπόλεως ἐντὸς βασιλεία κατεσκευασμένα ὧδε ἦν, cui segue la descrizione dello *hieron* di Poseidone)<sup>748</sup>: Viene alla mente – per cogliere il significato simbolico di un re che risieda entro un santuario greco riservato alla divinità – la vicenda di Demetrio Poliorcete che, già ricoperto di onori divini dagli Ateniesi, ottenne infine d'essere alloggiato nella cella posteriore del Partendone (*Plut. Dem.* 23). Al contrario, nella *Ur-Athen* descritta nella prima parte del *Crizia*, il *genos* dei guerrieri risiede sì sull'ampia acropoli, dov'è pure il santuario di Atene ed Efesto, ma in aree che sono chiaramente distinte dal santuario stesso, intorno ad esso e non al suo interno (περὶ τὸ τῆς Ἀθηναίων Ἡφαιστοῦ τε ἱερὸν κατωκίχαιν: 112b)<sup>749</sup>.

Altrettanto significativo è il particolare fornito in *Criti.* 116c8-9: dopo aver ricordato che lo *hieron* posto al centro dell'anello più interno della città di Atlantide era il luogo in cui furono concepiti i dieci re da cui derivano le dieci dinastie che reggevano le dieci regioni del paese, Platone aggiunge che qui venivano offerti gli ὥρᾶια, le 'offerte di stagione' «per ciascuno di quelli», cioè per ciascuno dei dieci re dai quali avevano origine le dieci dinastie<sup>750</sup> (ἐνθα καὶ κατ'

---

stesso sventurata, un discorso stolto, da donne e ragazzini, che rende a sua volta stolti chi gli crede» (traduz. nostra).

<sup>747</sup> Su cui vd. quanto osservato in Cap. IV, § 2.2.

<sup>748</sup> Si tratta di un aspetto su cui in genere gli esegeti non si sono soffermati: ad es. NESSELRATH, *Kritias*, *ad loc.*, non rileva neppure la circostanza.

<sup>749</sup> Sul significato ideologico e rappresentativo delle forme topografiche nella descrizione platonica tanto di Atene quanto di Atlantide, vd. *supra*, cap. IV, § 5.

<sup>750</sup> Vd. NESSELRATH, *Kritias*, p. 331, ad 116c9: ἐξείνων si riferisce ai 'dieci re'; l'interpretazione di alcuni, secondo cui i destinatari degli ὥρᾶια sarebbero Poseidone e Clito, venerati nello *hieron*, non è sostenibile (perché allora in greco ci saremmo aspettati ἐξείνων ἑκατέρω).

ἐνιαυτὸν ἐκ πασῶν τῶν δέκα λήξεων ὥραια αὐτόσε ἀπετέλουν ἱερὰ ἐκείνων ἐκάστῳ:116c9), con la solita attenzione di Platone alla definizione dei particolari. Perciò, dal testo platonico si ricava che nello *hieron* della coppia fondatrice della stirpe regale, giungono offerte non per il dio Poseidone come ci aspetteremmo (o per la donna mortale con cui il dio si è unito) ma per i dieci re fondatori, anzi, per ‘ciascuno di essi’, e ‘da ogni area delle dieci regioni’ (πασῶν τῶν δέκα λήξεων indica la totalità dell’estensione di ognuna delle dieci *lexeis*)<sup>751</sup>. Lo scopo della notizia fornita da Platone è evidente: l’offerta di primizie stagionali ai ‘dieci re’, nel luogo del loro concepimento, li assimila ad eroi, dallo *status* semidivino<sup>752</sup>; la precisazione sul fatto che le offerte siano ἐκείνων ἐκάστῳ punta a chiarire che il culto reso ai dieci re è individuale, e non va considerato un semplice omaggio generico alla dinastia; l’ulteriore particolare che le offerte vengono ἐκ πασῶν τῶν δέκα λήξεων ribadisce la centralità della dinastia regale nella vita religiosa di tutto il paese. Così nella presentazione di Platone i dieci re fondatori, venerati come ‘eroi’, si trovano «schon auf dem Weg zur Divinisierung»<sup>753</sup>: non solo discendono da un dio, ma vivono anche in una reggia che ingloba un santuario, nel quale i loro dieci capostipiti fruiscono di onori semidivini; quest’ultimi, anzi, sembrano essere, più dello stesso Poseidone, gli unici veri destinatari delle offerte di tutto il paese.

Discendenti di un dio, i re di Atlantide perseguono sì un rapporto con il divino, ma nelle forme esteriori di una loro parziale divinizzazione, tutta fondata su caratteristiche materiali (residenza, onori). Il che è una scelta coerente col modo con cui Platone vuole presentarli al suo lettore, cioè come *mónarchoi* di tipo orientale (persiano), caratterizzati da pretese di culto divino<sup>754</sup>: del resto, la confusione fra natura umana e prerogative divine è una caratteristica ricorrente nell’immagine greca del *tyrannos*, specie se barbaro (e i re di Atlantide appunto sono *barbaroi* e *tyrannoi*).

Al di là della tendenza alla divinizzazione, anche le forme con cui gli Atlantidei rendono omaggio alla divinità loro capostipite rivela tutta la ‘materialità’ che caratterizza il rapporto dei re di Atlantide con la sfera divina: come Platone scrive in *Criti.* 116d4-6, l’interno del tempio di Poseidone aveva il soffitto decorato

<sup>751</sup> Sull’uso di πᾶς vd. *LSJ s.v.*

<sup>752</sup> Gli ὥρᾱτα sono a volte equiparati a *nekysia*, e quindi sono analoghi alle offerte rese a defunti eroizzati: vd. NESSELRATH, *Kritias*, p.330 che rimanda a Eur. *suppl.* 175, Hesich. ω 286 (per l’equivalenza *horaria=nekysia*) e Thuc. 3, 58, 4 per *horaia* offerti a defunti eroizzati.

<sup>753</sup> Come è stato giustamente osservato da Nesselrath, *Kritias, ad loc.*, p. 330, che però non valorizza l’esegesi testuale per una piena comprensione delle intenzioni di Platone Vd. già l’accento in HERTER, *Altes und Neues*, p. 254.

<sup>754</sup> Cfr. ad es. Aesch. *Pers.* 634, 642 sg., 651 ecc.

d'avorio a vista, tutto variegato d'oro, d'argento e d'oricalco (τὴν μὲν ὀρόφην ἑλεφαντίνην ἰδεῖν πᾶσαν χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ ὀρειχάλκῳ πεποικιλμένην)<sup>755</sup>.

L'*ordo verborum* – con ἰδεῖν collocato proprio fra ἑλεφαντίνην e πᾶσαν χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ ὀρειχάλκῳ πεποικιλμένην – non permette di decidere a quale parola sia connesso con ἰδεῖν (forse l'ambiguità è voluta dallo stesso Platone, anche per l'ovvio motivo che un soffitto d'avorio decorato di metalli preziosi mostra tanto le sue parti in avorio quanto quelle con le applicazioni in metallo); merita un rilievo l'inserzione stessa di ἰδεῖν, apparentemente pleonastica, ma che mostra invece l'insistenza icastica con cui Platone ha voluto elaborare il suo testo, e che corrisponde peraltro al desiderio inizialmente espresso da Socrate all'inizio del *Timeo*, desiderio da cui prende avvio il racconto narrato da Crizia: quello di θεάσασθαι, di contemplare 'in carne ed ossa' e in azione la *politeia* ideale delineata teoreticamente nella *Repubblica* (*Timeo* 19b)<sup>756</sup>. Del resto, di questa sovrabbondanza descrittiva e di questa insistenza sul 'vedere' nel *Crizia* si potrebbero citare numerosi altri esempi.

Al di là delle minuzie esegetiche, ancora una volta – in una considerazione della costruzione complessiva del racconto platonico – c'è da interrogarsi sul significato di questi particolari 'architetonici' sui materiali usati. In effetti, se decorazioni in oro e in argento mostrano una eccezionale ricchezza, ma in sé non ci stupiscono, l'idea di un soffitto<sup>757</sup> d'avorio è, da parte di Platone una scelta ben precisa. Si può in primo luogo richiamare all'attenzione il fatto che, delle specie di animali selvatici di cui abbonda Atlantide, fra le più numerose è quella degli elefanti (114e-115a): osservazione che non ha nulla a che vedere con una collocazione di Atlantide dinanzi alle coste africane, ma che serve a magnificare la feracità di una terra capace di sostenere una abbondante popolazione del più vorace degli animali (115a). Ma soprattutto si può porre a confronto il tempio aureo/argenteo/eburneo di Poseidone con quanto Platone prescrive nelle *Leggi*: «In tutti gli altri Stati l'oro e l'argento sono causa di invidia, sia quando sono possesso di privati, sia quando costituiscono il tesoro dei templi. L'avorio non è un'offerta ammessa dal rituale, perché è prelevato da un corpo morto, mentre il ferro e il bronzo sono piuttosto materiali adatti all'uso bellico. Dunque, se proprio uno vuole fare offerte ai templi pubblici, offra oggetti di legno o di pietra in un sol pezzo, oppure tessuti la cui confezione non richiede più di un mese di lavoro a una sola tessitrice» (12, 955E-956A). E' il principio cui si conformano i guerrieri che

<sup>755</sup> Nesselrath, propende per una connessione di ἰδεῖν con ἑλεφαντίνην in base alla «Wortstellung» (p. 337); circa l'assenza del predicato, in mancanza di soluzioni plausibili, Nesselrath ipotizza che Platone non abbia dato l'ultima mano al testo.

<sup>756</sup> Su questo passo vd pure quanto osservo in MOSCONI, *Polibio e l'irreale politeia di Platone* (*hist.* 6, 47, 7-10; *Tim.* 19B-C), pp. 59-62.

<sup>757</sup> 'Soffitto', e non 'tetto', trattandosi della descrizione dell'interno del tempio (cfr. *LSJ*, s.v.): giustamente NESSELRATH, *Kritias*, ad loc., traduce «Decke».



abitano l'Acropoli della Ur-Athen, i quali non usano né oro né argento, neppure per i templi (112c), perseguendo una via di mezzo fra *hyperephanía* e *aneleuthería*.

Insomma, il soffitto d'avorio/argento/oro attribuito da Platone al tempio centrale di Atlantide è sì espressione di immensa ricchezza, ma è anche – a giudicare da quanto Platone prescrisse pochi anni dopo<sup>758</sup> – espressione dell'inadeguatezza morale che corrode dall'interno i re di Atlantide, perfino nelle manifestazioni riconducibili al culto, ove perseguono quella stessa accumulazione di beni materiali e metalli preziosi visibile in altri aspetti della loro civiltà<sup>759</sup>. Una conclusione che rende superfluo o comunque irrilevante l'ipotesi che Platone (nel descrivere il tempio crisoelefantino di Atlantide) alludesse polemicamente al Partenone della sua Atene<sup>760</sup>.

#### **2.4. Se non c'è *paideía* né filosofia, divengono necessari i giuramenti e, a propria volta, i complessi rituali che rafforzano il potere vincolante dei giuramenti stessi.**

Dunque – abbiamo visto – i re di Atlantide hanno tutto perché il loro regno sia felice e prospero, perfino il sangue divino che scorre in origine nelle loro vene: ma gli mancano quelle doti di carattere intellettuale e morale che avrebbero permesso loro di continuare ad esercitare il loro potere (assoluto) nel modo migliore e di mantenersi 'divini' nell'anima, invece che nel corpo (il che, peraltro, è impossibile, visto che appunto la divinità interviene solo nella prima generazione). I re di Atlantide, infatti, fondano la loro *areté* e la loro *phrónesis* esclusivamente sull'apporto, evanescente, della loro discendenza dal dio, e non su una pratica educativa adeguata (che rinnoverebbe di generazione in generazione *areté* e

---

<sup>758</sup> Si segue qui la datazione che vuole la coppia Timeo-Crizia appartenere all'ultima fase della produzione del filosofo, ma comunque precedere le *Leggi*: vd. NESSELRATH, *op. cit.*, p. 63.

<sup>759</sup> Un illuminante parallelo è offerto dall'*Utopia* di More. Con i loro commerci, gli Utopiani acquisiscono anche mucchi di oro e argento (§ 121, p. 208 dell'edizione di L. Firpo); ma diversamente dai re di Atlantide (esposti alla corruzione della bramosia di potere) essi non accumulano i metalli preziosi per il gusto del possesso e dell'ostentazione, ma esclusivamente per utilizzarli come strumento di controllo sui popoli confinanti, manovrando con il denaro i loro governanti (§ 122, p. 209 ediz. cit.). Essi, insomma, approfittano di quella bramosia dei metalli preziosi da cui essi stessi sono invece indenni. Forse anche Platone poté immaginare la bramosia del possesso dell'oro nei re di Atlantide come uno degli strumenti che permise alla piccola Atene di sconfiggere i più potenti avversari, manovrandoli attraverso la loro stessa avidità di ricchezze.

<sup>760</sup> Per HURWITT, *The Athenian Acropolis*, p.248, il profluvio di oro, argento, avorio dei templi di Atlantide è un segno che «Plato implicitly rebukes the ostentation of Periclean Athens; the allusion» alla statua crisoelefantina di Atena e al Partenone zeppo di tesori «is subtle but clear». In realtà l'idea di una specifica allusione alle creazioni periclee non ha particolare fondamento: in fondo, la grecità di V-IV sec. offriva numerosi esempi di luoghi di culto sovraccarichi di ricchezza, come *exempli gratia*, il santuario di Artemide efesina, o i tanti donari di re barbari come quelli di Creso a Delfi. Nel condannare l'eccesso di ricchezza e le forme di rapporto col divino fondate su un fervore esclusivamente materiale, Platone condanna non Atene, ma un comportamento assai diffuso.

*phrónesis*): scomparso l'influsso divino e la *areté* che ne deriva, essi soccombono al peso corruttore della ricchezza e dello sfarzo in cui vivono (per di più, in Atlantide, sono le stesse risorse naturali a favorire la degenerazione morale dell'individuo); così, proprio il potere assoluto e l'abbondanza di cui godono li conducono, in assenza di *areté*, all'esercizio della *hybris*. Allo stesso modo, poiché l'unico sistema con cui regolano i loro reciproci rapporti di potere è il complesso rituale di giuramento cui si sottopongono (e sulla cui affidabilità abbiamo visto il profondo scetticismo di Platone), non sono in grado di conferire stabilità alla loro *politeía* e sono inevitabilmente destinati, anche per questa via, all'insuccesso.

E' per questo motivo – cioè per il fatto che non hanno a disposizione gli strumenti della riflessione razionale propria dei filosofi – che i re si trovano a far ricorso allo strumento (così imperfetto per il controllo delle anime) costituito dai reciproci giuramenti: un «mezzo caratteristico che consente ai non-filosofi di conservare un ordinamento costituzionale»<sup>761</sup>. Tuttavia – come abbiamo visto – Platone sa bene quanto effimera sia la capacità dei giuramenti stessi di vincolare effettivamente il comportamento umano, ed è per questo che egli non solo attribuisce a tali giuramenti un rinnovo ogni quattro e cinque anni<sup>762</sup> (segno della loro sostanziale caducità) ma immagina che essi siano preceduti da un elaborato rituale, il cui scopo è quello di rafforzare il potere vincolante dei giuramenti stessi: per chi non è filosofo, solo il rito religioso (con le sue minacciose visioni, i suoi atti solenni e misteriosi) può dare forza al labile vincolo di un giuramento<sup>763</sup>, in modo tanto più sarà efficace quanto più complesso e arcano e terrifico sarà il rituale stesso. Ma invano: come insegna appunto la vicenda di Atlantide, senza *paideía*, senza *philosophía*, senza una *politeía* che dia il giusto spazio alle prime due (vd. *infra*; § 2.5), giurare dopo aver compiuto il rituale più terrifico e più elaborato possibile, e ripetere il rituale ogni pochi anni, non basta a garantire che i detentori del potere abbiano quell'autocontrollo e quell'amore per la giustizia che soli garantiscono il successo dello Stato.

E' sulla base di queste motivazioni che trova piena spiegazione la struttura di questo cerimoniale, per il quale – come al solito – si sono scomodati i più vari

---

<sup>761</sup> Così VIDAL-NAQUET, *Atene e l'Atlantide*, p. 300; cfr. quanto osservato *ibid.* n. 61: «Nella Costituzione dell'Atlantide, il giuramento svolge un ruolo analogo a quello svolto dagli incantesimi e dai miti nelle *Leggi*». (appare poco significativo, e dettato dal presupposto dell'equivalenza fra Atlantide e l'Atene storica, il raffronto con le *kyrbeis* delle leggi di Solone, *ibid.*, p. 300 nota 60).

<sup>762</sup> Vd. quanto osservato nel Cap. V, «Platone dà i numeri», § 6.2.

<sup>763</sup> Come osserva giustamente MATTEI, *Platon et le miroir du mythe*, p. 257, «la seule justice que les rois atlantes connaissent est liée à des pratiques sacrificielles barbares, non à un savoir véritable». Nell'età dell'oro manca la saggezza, perché «la philosophie est fille de la Mémoire et ne peut pas plus exister sous le règne de Poséidon que sou le règne de Kronos».

modelli, spesso in accordo alle svariate identificazioni di Atlantide con specifiche realtà del mondo greco o barbaro (la Creta minoica, ad esempio)<sup>764</sup>.

In realtà, Platone non fa altro che inserire, nella sua costruzione, quanti più elementi tratti dai riti in uso nel mondo greco per la sanzione dei giuramenti<sup>765</sup>: l'obiettivo è creare una cerimonia che sia riconoscibile nella sua funzione ai propri lettori, in quanto commista di elementi tratti dalla grecità, ma che nello stesso tempo, proprio per l'accumulo di elementi disparati e spesso tratti dalla sfera ctonia, finisca per apparire connotata da un «exotisme un peu inquiétant»<sup>766</sup>.

#### 2.4. *Philosophía, paideía e politeía nell'Atene primigenia*<sup>767</sup>.

Nel gioco di opposizioni su cui è costruito tutto il racconto platonico, le caratteristiche che Platone attribuisce agli abitanti della Atene primigenia

---

<sup>764</sup> Il rituale, con il ruolo che in esso ha il toro e la sua cattura (paragonato ad un) è stato visto come prova dai sostenitori dell'identificazione di Atlantide con la Creta minoica (vd. Luce, *La fine di Atlantide*, p. 38; il raffronto è già nel primo sostenitore della tesi cretese, Frost, *Critias and the Minoan Crete*). A parte il solito problema che il raffronto è estrinseco (si ignora se la tauromachia minoica fosse una cerimonia conclusa da un atto sacrificale; men che meno se ne conosce un legame con un giuramento), in realtà, come illustrato alla nota seguente, uccisioni di tori sono elementi normali in vari rituali di sacrificio e giuramento d'età classica (senza contare la *taurokathapsia* d'età ellenistico-romana); del resto, il toro è animale sacro a Poseidone, e spesso a lui sacrificato (vd. ad es. Hom. *Od.* 3, 5 ss.; cfr. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1967<sup>3</sup>, pp. 449 s.; Vincent, *Essai sur le sacrifice de communion*, pp. 84-85); sono anche attestati, in età imperiale, santuari orientali in cui bovini venivano lasciati pascolare liberi (vd. Plut. *Luc.* 24, 4, su un santuario persiano, e Luc. *Dea Syr.* 41): Platone potrebbe essersi ispirato a notizie su pratiche analoghe di ambito orientale, a lui note. Infine, già PICARD, *Une source possible de Platon pour le jugement des rois de l'Atlantide* p. 5, osservava che Platone non poteva conoscere la Creta minoica e non può quindi essersi ispirato ad essa.

<sup>765</sup> Come osservava PICARD (*Une source possible de Platon pour le jugement des rois de l'Atlantide*), per ognuno dei vari aspetti del rituale si possono trovare paralleli nel mondo greco: lo sgozzamento del toro ricorda le Dipolie ad Atene (*art. cit.*, p.7), l'epiteto di *páter* per Poseidone si ritrova ad Eleusi (p.8), la veste *kuane* è la veste dei *daimones* d'oltretomba (*ibid.*, p. 8); 'bere sangue di toro' ha una sua tradizione nell'antichità (Picard ricorda Hdt. 3, 15, Aristoph. *eq.* 83, Thuc. 1, 138, 4 e Cic. *Brutus* 43; rimanda a G. L. Arvanitakis, *Le sang de taureau chez les Anciens*, 1932); le *harai* materializzate nel rituale si trovano già in *Il.* 9, 569-70. Picard richiama poi il caso di materializzazione delle *harai* è nella 'stele dei patti' da Cirene, inizio IV sec. a.C. (Oliverio, «RFIC» 1928, pp. 222 ss.), dove a ll. 40-51 si parla di giuramenti rafforzati da maledizioni sancite dal bruciare figurette di cera (pp.10s.; a p. 12 viene richiamato il confronto con Theocr. 2, 28).

Al di là della pertinenza di questo specifico parallelo (non necessario, a conti fatti), è condivisibile la conclusione di Picard: Platone organizza la sua «fiction» «*transposant*» quanto aveva davanti agli occhi (p. 13; corsivo nel testo). Sul rituale di sacrificio si veda l'ampia trattazione in NESSEL RATH, *Kritias*, ad loc., pp. 396-420, e, fra la bibliografia anteriore, VINCENT, *Essai sur le sacrifice de communion*.

<sup>766</sup> DESCLOS, *Le serment des rois atlantes*, p. 312. Sull'esotismo come aspetto ricorrente nella descrizione di Atlantide vd. MEULDER, *L'Atlantide ou Platon face à l'exotisme, passim*, che però dedica all'esotismo del rituale del giuramento appena un cenno (p. 186).

<sup>767</sup> Per GAISER, *Platons Unsgeschriebene Lehre*, n. 247, pp. 407-408, nella presentazione degli Ateniesi della Ur-Athen viene attribuito loro il possesso di una virtù etica, ma non di una conoscenza filosofico-storica; ma, come osserva Pradeau, *Le monde de la politique*, p. 87 n. 166, tale interpretazione «revient à négliger toutes les precision relatives aux savoirs et aux techniques dont disposent pourtant les anciens Athéniens».

mostrano *e contrario* ciò di cui mancano i re di Atlantide per vivere «la vera vita che porta alla felicità».

Gli Ateniesi sono creati da una coppia di divinità, Efesto e Atena, che giungono a tale comune realizzazione perché entrambi caratterizzate da φιλοσοφία e φιλοτεχνία (*Criti.* 109c: l'espressione φιλοσοφία φιλοτεχνία τε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐλθόντες sembra lasciar pensare che, per Platone, la scelta dell'Attica e la creazione in essa di una popolazione umana, attuate in accordo fra Atena ed Efesto, siano propriamente espressione delle loro φιλοσοφία e φιλοτεχνία); al contrario, la stirpe di Atlante nasce da un atto di ἐπιθυμία, sia pure di una divinità<sup>768</sup>: e una progenie venuta al mondo per desiderio carnale, non può che soggiacere, in ultima istanza, alle pulsioni della carne). L'Attica è una regione «congeniale e naturalmente adatta alla virtù e al pensiero» (*Criti.* 109C-D: οἰκείαν καὶ πρόσφορον ἀρετῇ καὶ φρονήσει); la terra di Atlantide, al contrario, si qualifica per la sua abbondanza senza fine, ma nulla viene detto circa un suo possibile influsso favorevole sulla *areté* e la *phronesis*, ché anzi – come abbiamo visto nel cap. VI, specie §§ 4-5 – essa stimola all'avidità e alla corruzione. Gli Ateniesi fatti nascere come autoctoni da Efesto e Atena sono *agathoi*<sup>769</sup>, e anzi portano impresso nella loro mente «l'ordine politico» (*Criti.* 109d2: ἐπὶ νοῦν ἔθεσαν τὴν τῆς πολιτείας τάξιν).

Al contrario, i re di Atlantide si devono accontentare di giuramenti e complicati rituali vagamente primitivi: Poseidone ha dato loro delle precise ἐπιστολαί, ma non quella educazione o quelle doti innate che li facesse sentire vincolati al loro rispetto. Non è un caso se, mentre Atena ed Efesto agiscono mossi dalla φιλοσοφία e dalla φιλοτεχνία, alle origini della dinastia atlantidea<sup>770</sup> c'è l'*epithymía* sessuale<sup>771</sup>. Poseidone – dio che non brilla nella tradizione mitica per la sua saggezza – si illude di dare ai suoi discendenti tutto: ma, poco esperto di filosofia come è invece Atena, quel tutto che dà è solo materiale e si dimentica di dare quell'unica cosa che rende tutto stabile, l'ordine politico e la *paideusis* (coronata dalla filosofia) che rende stabile l'ordine politico stesso.

E appunto la *paideusis* è elemento non secondario della vita di quei guardiani che dirigono la comunità degli Ateniesi: «la classe dei guerrieri, [...], fin dall'inizio tenuta separata dagli altri, certo per decisione di uomini divini, viveva in disparte e disponeva di tutto il necessario per vivere e per educarsi [πάντα εἰς τροφήν καὶ παιδευσιν τὰ προσέχοντα]» (*Criti.* 110c6; cercheremmo invano un cenno del genere per Atlantide); gli ἐπιτηδεύματα di cui si parla in *Criti.* 110d3 sono essi pure, in

---

<sup>768</sup> *Criti.* 113d.

<sup>769</sup> Cfr. *Criti.* 112e: i guerrieri dell'Atene primigenia «erano illustri in tutta Europa e in tutta Asia per la bellezza dei loro corpi e per ogni tipo di virtù dell'animo» (trad. dell'A.).

<sup>770</sup> Ignoriamo tutto sul resto della popolazione, e abbiamo visto perché: vd. cap. IV, § 4.3.

<sup>771</sup> Vd. quanto osservato *supra*, in § 2.1., nella sezione intitolata «A proposito di Timeo 90b».

gran parte, pratiche di carattere educativo, poiché sono quelli descritti «ieri» (τὰ χθὲς λεχόμενα ἐπιτεδύματα), cioè nella sezione della *Repubblica* dedicata alla educazione dei guerrieri (nei libri III e IV). L'educazione dei guardiani, del resto, viene ricordata con attenzione nel rapido riepilogo della *Repubblica* contenuto all'inizio del *Timeo* (18A-B; 19A).

Che la *paideusis* di cui godono o non godono le classi dirigenti (i guardiani ad Atene e i re ad Atlantide) sia l'elemento centrale di differenziazione fra le due *politeíai* e quel che, sulla *longue durée*, ne determina l'opposta riuscita, lo conferma il fatto che la richiesta di Socrate che è alla base del racconto di Crizia insiste proprio su questo aspetto: Socrate vuole vedere la sua città ideale in azione, cioè in guerra, e in particolare vuol vedere come «nel far guerra si mostri degna della formazione e dell'educazione ricevuta [τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ], sia con le operazioni nei fatti sia con le trattative nei discorsi con le singole Città» (*Tim.* 19c). Si potrebbe dire, insomma, che Socrate vuole vedere in azione, più che la Città ideale nel suo complesso, la *paideía* e la *trophé* di quei guardiani che ne costituiscono la classe dirigente. Ed appunto la *paideía* e la *trophé* della Atene primigenia ritornano anche nelle parole del sacerdote egiziano, che dichiara di esporre a Solone l'antichissima storia di Atene «per compiacere alla dea che ebbe in sorte, nutrì ed educò [ἔθρεψεν καὶ ἐπαίδευσεν] la Città vostra» (*Tim.* 23e); poco più oltre (24d), gli abitanti dell'Attica generati da Atena sono definiti - *tout court* - «creature e oggetto di educazione da parte degli dei» (γεννήματα καὶ παιδύματα θεῶν).

In *Tim.* 24d è proprio la φιλοσοφία (come abbiamo visto sopra, l'unica risorsa che permette, a chi dirige uno Stato, di ben governare pur in assenza di una diretta presenza divina) a qualificare gli antichi Ateniesi (e a differenziarli dalla stirpe dei re di Atlantide): come ricorda il sacerdote egiziano che narra il mito di Atlantide a Solone, Atena, essendo φιλοπόλεμος τε καὶ φιλόσοφος scelse quel luogo (l'Attica) che potesse produrre uomini il più possibile affini ad essa, uomini che perciò (basta sviluppare il concetto implicito in Platone), sono da considerare essi pure φιλοπόλεμοι τε καὶ φιλόσοφοι (si noti che, per via del nesso τε καὶ, l'accento cade sull'aggettivo φιλόσοφος, che costituisce quindi la qualità preminente della dea, e quindi degli uomini «a lei affini»).

Il possesso di una adeguata *paideusis*, che ha il suo più alto livello nella pratica della φιλοσοφία permette agli Ateniesi di conservare nel tempo il senso della giustizia, all'opposto di quel che avviene ai re di Atlantide: non è un caso se l'esposizione dello *schéma* con cui i *phýlakes* vivevano nella Atene primigenia (*Criti.* 112d) si conclude con l'affermazione che tali uomini «continuarono sempre a governare la Grecia e la loro città secondo giustizia, nel modo descritto» (τινα

τοιούτων ἀεὶ τρόπον τήν τε αὐτῶν καὶ τήν Ἑλλάδα δίκη διοικοῦντες); alla progressiva degenerazione dei re di Atlantide verso la *adikía* (essi si vanno «riempiendo di ingiusta avidità e potenza»: *Criti.* 121b), alla loro soggezione al mutamento nel corso del tempo, si contrappone il «governare sempre secondo giustizia» (ἀεὶ ... δίκη διοικοῦντες) degli Ateniesi primigeni. Ma è appunto grazie al «governo secondo giustizia», frutto a sua volta di ‘educazione’ (componente essenziale di ogni *politeía*), che una *polis*, sia pur ‘piccola’, può contrastare efficacemente ogni avversario, per quanto potente: è il ragionamento sviluppato implicitamente in *Tim.* 24d, dove l’affermazione che gli Ateniesi di un tempo erano *ἔνομοῦμενοι* e che superavano tutti gli altri uomini *πάση ... ἀρετῇ* viene spiegata dalla successiva frase participiale *καθάπερ εἰκὸς γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν ὄντας*, e ad essa segue immediatamente l’avvio del racconto della guerra vittoriosa contro Atlantide: «Dunque, molte e grandi imprese della vostra Città, qui registrate per iscritto, si ammirano...». Con il che torniamo ancora una volta al nucleo del racconto su Atlantide, cioè la gara fra *politeíai* messe alla prova dalla guerra.

### 2.5. *Politeía e philosophía: un rapporto biunivoco.*

L’ottima *politeía*, infatti, non è solo effetto della *paideía* e della *philosophía*, ma ne è anche causa: nella concezione platonica, come i filosofi assicurano un governo quasi divino alla Città da loro governata, così una forma di costituzione che dia il potere ai filosofi è l’unica che permetta ai filosofi stessi di esprimere al meglio il loro carattere realmente divino. E’ quanto viene affermato in modo evidente in *resp.* 497B-C, là dove si discute quale, fra le vigenti costituzioni (τῶν νῦν ... πολιτειῶν), sia appropriata al filosofo. In realtà – osserva Socrate - «nessuna delle attuali forme di ordinamento politico è degna di una natura filosofica [φιλοσόφου φύσεως]», e perciò, nelle attuali condizioni, ogni *philosophos physis* «si stravolge e si altera, proprio come un seme straniero gettato in una terra diversa dalla sua [ἐν γῆ ἄλλῃ], perdendo le sue proprietà [ἔξιτηλον], tende a trasformarsi in una varietà locale, venendone sopraffatto»: «se, invece, [la *philosophos physis*] troverà la migliore costituzione, così come la stirpe<sup>772</sup> dei filosofi è la migliore, allora rivelerà che davvero essa ha carattere divino [ὅτι τοῦτο μὲν τῷ ὄντι θεῖον ἦν],

<sup>772</sup> Il soggetto della frase è il pronome *αὐτό*, riferito a *τοῦτο τὸ γένος* menzionato poche righe prima (497b), nella sezione di testo da noi qui omessa. Circa la relazione stretta dei termini *physis* e *génos* in Platone si veda quanto osservava Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, p. 103: «siccome una “razza” è unita dal fatto di essere il prodotto dello stesso progenitore, essa deve anche essere unita da una comune natura. Così i termini “natura” e “razza” sono frequentemente usati da Platone come sinonimi, per esempio quando parla della “razza dei filosofi” o di coloro che sono dotati di “natura filosofica”, sicché entrambi questi termini sono molto prossimi ai termini “essenza” ed “anima”».

e che invece le altre nature e istituzioni sono soltanto umane»<sup>773</sup>: migliore costituzione che è appunto quella delineata nella *Repubblica* (497c-d).

Il rapporto fra *resp.* 497b-d e la sezione finale del *Crizia* sul declino morale dei re atlantidei non sussiste solo sul piano concettuale (entrambi i testi pongono una stretta connessione fra *politeía*, *philosophos physis* e carattere divino dei detentori del potere, la *Repubblica* sul piano teorico e generale, il *Crizia* attraverso l'*exemplum* storico-mitico) ma si manifesta anche a livello lessicale. Ricorre in entrambi i passi il termine di φύσις a designare due cose nello stesso tempo eguali e diverse, cioè la *philosophos physis* in *resp.* 497b e la τοῦ θεοῦ ο θεία φύσις in *Criti.* 120e e 121a: in un caso (in Atlantide) si tratta di una *physis* (divina) di carattere naturalistico, meramente dovuta al sangue e quindi sottratta al controllo dell'umana volontà, mentre nella *ariste politeía* e quindi nella Atene primitiva, la *philosophos physis* (essa pure divina ma in un senso diverso da quella dei re di Atlantide) è una 'seconda natura', non ereditata geneticamente, bensì acquisita attraverso l'educazione e la formazione morale e intellettuale, e portata alle sue massime possibilità di sviluppo da una *politeía* adatta. Analogamente, come un γένος è, in senso proprio, quello dei re di Atlantide, così γένος viene definito quello dei filosofi, ove però la *syggeneia* è frutto di comunanza spirituale, non di sangue. Soprattutto, ricorre in entrambi i passi il termine ἐξιτηλος, usato a segnalare il perdersi della natura divina, tanto nel *genos* dei re di Atlantide quanto nel *genos* dei filosofi quando essi si trovino ad operare in una costituzione che non sia la *ariste*<sup>774</sup>: anche senza voler ipotizzare un rapporto consapevole fra i due passi, di certo la concordanza lessicale (forse perfino involontaria da parte di Platone) riflette il legame concettuale innegabile fra la precaria situazione dell'elemento divino ora nel filosofo (dove il θεϊον è frutto della filosofia stessa) ora nei re atlantidei (dove il θεϊον viene dal legame di sangue con Poseidone: cfr. τὸ συγγενὲς θεϊον di *Criti.* 120e3).

In altri termini, come la differenza nella durevolezza della capacità di governo fra re di Atlantide e re-filosofi risiede nella *paideusis* e nella filosofia che sola assicura un costante contatto col divino, così a sua volta la natura filosofica dei detentori del potere non è mero epifenomeno, ma deriva a sua volta dalla *politeía* stessa (sta a dimostrarlo, al di là del passo appena citato, l'ampio spazio dato alla formazione filosofica e morale dei re-filosofi nella *Repubblica*): ci sono *politeíai* che

---

<sup>773</sup> Traduzione dell'autore.

<sup>774</sup> L'aggettivo, nell'opera di Platone, ricorre solo qui, in *Criti.* 121a9 e infine in *resp.* 3, 391e4, dove è presente in una citazione dalla *Niobe* di Eschilo (fr. 162, 4 Radt) sui discendenti di Zeus nei quali «ancora non si è perduto il sangue divino» (κοῦ πῶ σφιν ἐξιτηλον αἷμα δαιμόνων) e che, perciò, non possono compiere azioni malvagie: il verso eschileo può aver costituito la fonte d'ispirazione diretta di *Criti.* 121A8-9 (così Nesselrath, *Kritias, ad loc.*, pp. 436-7). Di certo in *resp.* 497B-D ἐξιτηλος è utilizzato a definire un processo in tutto analogo (il perdersi dell'elemento divino in un *genos* umano) a quello delineato in *Criti.* 121A8-9. Il termine compare nel proemio delle *Storie* di Erodoto (1, 1), applicato agli *erga* compiuti da barbari e Greci di cui lo storico intende conservare memoria; significativo l'uso in Erodoto 5, 39, 2, ove è utilizzato per indicare la (temuta) scomparsa di un *genos* (quindi in un campo semantico, quello della trasmissione ereditaria di caratteri individuali, analogo a *resp.* 497b-c e *Criti.* 121a8-9).

fanno progressivamente svanire la natura filosofica (e quindi l'elemento divino che essa reca con sé); ci sono *politeíai* (o, meglio, ce n'è una sola) che invece sono l'adatto terreno di coltura di una natura filosofica e della sua componente divina. La *aríste politeía* permette a uomini in tutto mortali di farsi 'divini' e per questo di dirigere al meglio lo Stato; in Atlantide viceversa i re godono del raro vantaggio di essere divini fin nel loro sangue, vantaggio che ad essi viene, potremmo dire, *gratis et amore Dei*; essi, però, non hanno né la *philosophos physis* né quella *politeía* favorevole alla *philosophos physis* che gli permetterebbero di mantenere viva e operante in loro la natura divina e quindi l'ottimo governo che ne consegue.

In tal modo, ancora una volta, il confronto fra Atlantide e la Città Ideale (incarnata nel racconto dall'Atene primigenia) si rivela essere, in ultima analisi, un confronto fra *politeíai*, giudicate in base alla loro capacità di mantenere vitale l'elemento divino (cioè la filosofia e non la discendenza da un dio) che solo assicura la felicità di uno Stato. La struttura di governo di Atlantide (che si esiterebbe a definire propriamente *politeía*, tanto è rudimentale) non solo dà ai suoi reggitori un potere tirannico, ma - peggio ancora - non cura la formazione filosofica di costoro, fa affidamento solo su una evanescente discendenza divina, non è in grado di contrastare il lento e inevitabile svanire del *theion* di cui in origine godono e ha infine, come unico elemento di 'educazione' dei re un giuramento e un rituale di sapore arcaico e primitivo; quella della Città Ideale pone al suo vertice individui scelti esclusivamente in quanto i migliori per natura filosofica, ed è attraverso costoro che attinge quel legame col divino che assicura il buon governo della comunità. Ma appunto il confronto fra la *politeía* ideale e un'altra Città (ovviamente caratterizzata da un diverso regime di governo) è quanto chiede Socrate all'inizio del *Timeo*, dando occasione alla narrazione del *lógos* della guerra fra Atlantide e Atene.

L'insistenza di Platone sul rapporto di causa-effetto fra progressivo svanire della componente divina e declino morale dei re di Atlantide reca con sé un messaggio a bene vedere piuttosto chiaro (benché in genere poco evidente agli interpreti): in assenza di una buona *politeía* e di una efficace *paideía* coronata dalla filosofia (i due fattori si rinforzano l'un l'altro), non basta potersi vantare discendenti di dei per potersi salvare dagli effetti rovinosi che ha, sull'anima dei governanti, l'esercizio di un potere tirannico e primitivo come quello di cui godono i re di Atlantide. Capiamo allora per quale motivo Platone abbia scelto di attribuire al governo dei re atlantidei una prima fase di ottimo governo, seguita da un successivo declino, e anche per quale motivo egli abbia voluto presentare i re di Atlantide come discendenti di un dio, mentre gli Ateniesi non godono di questo privilegio: se i re di Atlantide fossero stati fin dall'inizio moralmente corrotti, la loro immoralità sarebbe stata attribuibile a condizionamenti per così dire genetici,



dati *ab origine*, e non all'assenza o alla presenza di una *politeía* e ciò avrebbe sminuito quindi il valore positivo della *politeía* ateniese nel garantire la differente tenuta morale degli Ateniesi; ma se i re di Atlantide dovevano essere in origine moralmente degni, e non per merito della loro *politeía* e della conseguente *paideía*, allora l'unico modo di giustificare l'originaria loro rettitudine era fanre discendenti di un dio; viceversa, proprio il fatto che gli Ateniesi non siano presentati come corredati di sangue divino (e quindi potenzialmente svantaggiati rispetto ai re atlantidei) concorre ad esaltare il successo della loro *politeía*. Noteremo fra l'altro che una prima fase di buon governo da parte dei re di Atlantide era utile, sul piano della coerenza narrativa, a giustificare l'immensa potenza raggiunta dalla stessa Atlantide al momento dell'attacco ad Atene: giacché, se fin dall'inizio i re di Atlantide fossero stati votati al male, Platone non avrebbe potuto spiegare come mai il loro potere non fosse declinato prima ancora di diventare realmente minaccioso!

Proprio il fatto che il fattore determinante per la tenuta morale dei governanti sia la filosofia (cioè una adeguata *paideía* filosofica, a sua volta garantita da una *politeía* che si prenda cura dell'educazione dei governanti) spiega un altro aspetto interessante del racconto platonico, cioè che il processo di degenerazione dei re atlantidei non sia in realtà irreversibile. E' quanto si ricava dalle ultime righe del *Crizia* (121b7 ss.): qui il processo di degenerazione morale di Atlantide, legato al progressivo perdersi dell'elemento divino, non è più presentato come irrimediabile e definitivo, ma può essere bloccato ed anzi invertito, visto che Zeus decide di punire i re di Atlantide «perché, riacquistata la saggezza, diventassero più moderati» (121c1-2: ἵνα γένοιτο ἐμμελέστεροι<sup>775</sup> σωφρονισθέντες). Il che può avvenire proprio perché la *sophrosyne*, via via perduta dai re atlantidei (e in generale da ogni uomo) con il progressivo allontanarsi dal contatto diretto con la divinità, può essere riacquistata attraverso la riflessione intellettuale. E' ovvio che nel caso dei re di Atlantide il 'rinsavimento' è frutto di una sventura voluta dagli dei, che probabilmente è proprio la grandiosa e fallimentare invasione del Mediterraneo e di Atene (di certo non si tratta dell'inabissamento finale)<sup>776</sup>: si tratta del tipico schema di pensiero greco per il quale insuccessi e fallimenti (che possono essere anche prodotti dalla volontà divina ma in cui gli stessi colpevoli collaborano attivamente) riconducono alla ragione e alla misura chi è stato troppo esaltato dalla buona sorte (è degno di nota che un concetto del genere sia attribuito da Tucidide al siracusano Ermocrate, uno degli interlocutori del *Crizia*)<sup>777</sup>: un possibile modello concettuale per Platone poterono essere in

<sup>775</sup> Su *emmelesteroi* cfr. *Criti.* 106b2-3 e relativo commento *ad loc.* in NESSELRATH, *Kritias*, pp. 78 s.

<sup>776</sup> Come abbiamo mostrato nel capitolo Capitolo II, *Come non farsi smentire e come farsi credere.*

<sup>777</sup> Thuc. 6, 78, 2

particolare i *Persiani* di Eschilo, in cui l'immensa campagna contro la Grecia era nello stesso tempo esito ed espressione della *hybris* di Serse e lo strumento con cui la divinità puniva tale *hybris* e riconduceva lo stesso Serse ad una umana *sophrosyne*<sup>778</sup>. In ogni caso il fatto che i re di Atlantide debbano subire una punizione per recuperare la *sophrosyne* è appunto conseguenza della loro assenza di educazione filosofica, la stessa mancanza che li conduce alla guerra contro l'Atene primigenia, e alla sconfitta che ne deriva.

Proprio quest'ultima considerazione mostra che non vi è nessun reale mutamento nello scopo della narrazione, come invece sostenuto da alcuni esegeti<sup>779</sup>, per i quali nella chiusa del *Crizia* (121b7-c5) la storia del regno di Atlantide sembra occupare il centro della scena, mentre Atene, da soggetto principale, diviene quasi solo strumento della storia di Atlantide, mentre nello schizzo fornito nel *Timeo* la guerra fra Atlantide e Atene era funzionale a dimostrare del valore della Ur-Athen e della sua *politeia* (tale mutamento della concezione della storia – osserva Nesselrath - avrebbe a che fare con l'incompiutezza del *Crizia*): è proprio la *sophrosyne* (prodotto della *paideía*) a differenziare Atene da Atlantide, e a spiegare la vittoria della prima sulla seconda (che è il tema introdotto nel *Timeo*); è proprio nella mancanza di *sophrosyne* e di *paideía* che risiede la ragione ultima della sconfitta di Atlantide. Platone non poteva non parlare del declino morale dei re atlantidei, e farne l'oggetto centrale della sua narrazione: perché era proprio nella diversa tenuta morale dei due Stati (frutto a propria volta di una diversa *politeía*) la ragione ultima della vittoria dell'uno sull'altro. Del resto, è proprio Platone ad osservare che «un regno quando si dissolve, o un governo quando cade, non vanno in rovina per responsabilità d'altri, ma per colpa propria» (*leg.* 3, 683e; trad. Radice): la rovina di Atlantide è sì merito di Atene, ma è anche 'colpa' della stessa Atlantide, ed è del tutto naturale che Platone, nel suo progetto narrativo, dedichi spazio anche alle cause interne della sconfitta di Atlantide.

<sup>778</sup> Cfr. DARBO-PESCHANSKI, *Thucydide: historien, juge*, p. 114. Per l'intervento di Zeus, che (verosimilmente) spinge i re di Atlantide alla grande spedizione di conquista da cui deriverà la loro stessa punizione, DESCLOS *Le serment des rois atlantes*, p. 318 nota 32, richiama il parallelo con il sogno divino che spinge Serse alla (rovinosa) campagna contro la Grecia narrato in *Hdt.* 7, 17-18.

<sup>779</sup> Vd. NESSELRATH, *Platon und die Erfindung von Atlantis*, pp. 38-42 e *Kritias*, p. 442, introduzione a *Criti.* 121b7-c5.

### 3. Spiegare la sconfitta: la *stasis* incombente

#### 3.1. Perché dieci dinastie? La *stasis* alle origini di Atlantide

E infatti, nella consueta ricerca della verosimiglianza e della coerenza narrativa, Platone introduce nella sua descrizione una serie di elementi che devono spiegare e giustificare agli occhi del lettore la sconfitta di Atlantide, lasciandone intuire le modalità.

Il più importante fattore, in tal senso, è l'articolazione dell'impero in dieci principati, uno dei quali in posizione eminente (senza che peraltro il potere di quest'ultimo sia chiaramente superiore).

Come per altri particolari del racconto atlantideo, l'attenzione degli studiosi si è in genere rivolta a trovare il 'modello' cui Platone si sarebbe ispirato, trovandolo<sup>780</sup> nel II libro delle *Storie* di Erodoto, là dove si narra la vicenda dei dodici re che si divisero il territorio d'Egitto subito prima dell'avvento al trono di uno di loro, Psammetico I: «questi re, dopo aver stretto alleanze matrimoniali, regnavano in base a queste norme: di non rovesciarsi l'un l'altro, di non cercare di avere più potenza l'uno dell'altro, di essere amici in massimo grado» (2, 147, 3); le loro riunioni si svolgono «in tutti i santuari» (147, 4) e si concludono, dopo il sacrificio, con una comune libagione (151, 1). Come al solito, in sé il raffronto non spiega affatto le motivazioni che spinsero Platone a riprendere da Erodoto l'idea di un paese diviso fra più re, ognuno con un suo territorio sostenere che questo è uno dei molti aspetti in cui Platone, nel racconto di Atlantide, avrebbe ripreso una tradizione greco-egiziana<sup>781</sup> non fa altro che dare per scontato il rapporto fra i dodici re di Erodoto e i dieci re di Platone, e non fornisce una spiegazione delle varie differenze<sup>782</sup> 'introdotte' da Platone rispetto all'eventuale 'modello' erodoteo. Per una monarchia 'molteplice', con sovrani, variamente imparentati, che si dividono un territorio comune e si garantiscono reciproco rispetto e aiuto per mezzo di giuramenti, anche a non voler ammettere il libero gioco dell'invenzione, Platone non aveva neppure bisogno di attingere ad Erodoto: il filosofo avrebbe potuto anche ispirarsi alla triplice *basileia* dorica del Peloponneso, che lo stesso Platone presenta nel III libro delle *Leggi* con tratti

---

<sup>780</sup> Il confronto fu richiamato da HERTER, *Das Königsritual der Atlantis*, p. 327 e n. 7.

<sup>781</sup> Così GRIFFITH, *Atlantis and Egypt*, pp. 3-28.

<sup>782</sup> Differisce il numero dei re; in Erodoto i re non appartengono alla stessa discendenza come in Atlantide, ma viceversa cercano di creare un legame di parentela attraverso matrimoni; manca, fra i dodici re d'Egitto, una qualche gerarchia interna, ben evidente invece in Atlantide; infine, la divisione dell'Egitto in dodici regni è solo una fase provvisoria della storia del paese, presto conclusa dal ritorno all'unica monarchia di Psammetico. Altre differenze sono evidenziate da DESCLOS, *Le serment des rois atlantes*, p. 322.

simili e insieme profondamente diversi dalla molteplice monarchia atlantidea<sup>783</sup>; o ancora alla soluzione di 'basileia a tre' da lui stesso proposta per la Siracusa post-dionisiana<sup>784</sup>.

Perché allora Platone introduce dieci dinastie, in luogo di una sola? Perché una situazione del genere sembra fatta apposta per suggerire una storia di potenziali discordie e contrasti fra i dieci rami della medesima famiglia. Potenziali discordie e contese fra i dieci re che costituiscono una costante della storia atlantidea fin dalle sue origini, visto che le leggi circa tali potenziali contrasti sono incise sulla stele già dai primi re (*Criti.* 119c8): quando parla del normale regime di governo *prima di introdurre la sezione sul declino morale degli atlantidei*, Platone parla esplicitamente di accuse reciproche che i dieci re potevano rivolgersi l'un l'altro e che venivano giudicate in occasione degli incontri di famiglia ogni quinto e sesto anno (*Criti.* 120c) e addirittura della possibilità che qualcuno dei dieci principi tentasse di rovesciare il governo di un altro dei nove consanguinei in un'altra regione del regno (120d) o di condanne a morte inflitte a membri delle casate reali. La stessa solennità del rituale volto ad assicurare la *koinonía* (119c5) reciproca fra i re «laisse plainer un doute sur la constance de ces rapports harmoineiux»<sup>785</sup>. La preservazione della «amicizia comune» (121a4-5), la pratica

---

<sup>783</sup> I rapporti fra i dieci principi di Atlantide sono analoghi a quelli fra le tre dinastie doriche del Peloponneso, quelle di Temeno ad Argo, di Cresfonte a Messene, di Procle ed Euristene a Sparta, tutti discendenti dal comune capostipite Eracle (figlio di un dio e di una mortale, come i dieci figli di Poseidone e Clito): «tutti i re di allora promisero solennemente il loro aiuto se uno di questi regni fosse stato aggredito» (*leg.* 683d-e). V'è però una importante differenza: il fatto che i giuramenti riguardano anche i rapporti fra i re e i popoli loro affidati, e non concernon dunque esclusivamente i rapporti di potere *interni* alla famiglia regnante. Infatti – scrive Platone – queste tre dinastie, ognuna per proprio conto, «giurarono fedeltà ad ognuno dei tre Stati sottomessi secondo leggi uguali per tutti, che esse stesse avevano stabilito in ordine all'esercizio del potere e all'obbligo dell'obbedienza», impegnandosi «a non rendere più soffocante il loro potere col passare degli anni e col succedersi dei regnanti» (684a; per parte loro, i sudditi si impegnano a non sovvertire il potere costituito e di non affidarlo ad altri, se i re avessero rispettato i patti). «Ciascun re, inoltre, giurò di portare aiuto agli altri re e ai popoli ingiustamente trattati» (684b). Per Platone questa è una situazione ideale («il bene maggiore che può esserci nelle istituzioni di uno Stato»), perché così, se uno Stato «avesse tradito le leggi fissate», gli altri due sarebbero venuti in suo soccorso (*ibid.*). Dobbiamo dedurre che, per Platone, anche la decuplice articolazione della monarchia di Atlantide costituisca «il bene maggiore che può esserci nelle istituzioni di uno Stato»? Per nulla: perché l'elemento positivo della divisione del potere fra tre monarchie risiede nel fatto che ciò garantisce che nessuno dei tre re possa trasgredire impunemente gli obblighi che ha verso i propri sudditi, possa cioè trasformare la *basileía* in una tirannide (ed egualmente, che nessuno dei popoli possa violare impunemente le prerogative regie); la molteplicità degli Stati dorici è una garanzia contro l'instabilità costituzionale, a difesa delle «leggi fissate», una sorta di contrappeso dall'*esterno* contro le tendenze, *interne* ad ogni Stato, dei sovrani o del *demos* ad ampliare i propri rispettivi poteri. In Atlantide questa dimensione costituzionale, *interna* ad ogni singolo regno, manca totalmente, perché ognuno dei dieci re, all'interno del proprio settore, gode di potere assoluto, anche sulle leggi: i re di Atlantide sono dieci tiranni, non 're soggetti a leggi' come nel caso della monarchia dorica.

<sup>784</sup> Su cui vd. *infra*, § 3.1, nota conclusiva.

<sup>785</sup> BRISSON, *Platon. Timée – Critias*, p. 435; cfr. DESCLOS, *Le serment des rois atlantes*, p. 319.

della «mitezza» e della «riflessione» nei rapporti reciproci (120e4-6) sono i principi che guidano i re nella prima fase di buon governo: se ne ricava, e *contrario*, che esse vengono a mancare nella fase di declino morale<sup>786</sup>. Sono accenni più che sufficienti a chiarire quale rappresentazione del regno atlantideo Platone avesse in mente, e c'è da chiedersi se la narrazione della guerra contro Atene non si sarebbe arricchita proprio con riferimenti alle discordie intestine che avrebbero viepiù spiegato la sconfitta finale di Atlantide<sup>787</sup> (Platone esplicitamente collega la potenza di Atlantide alla *koinè philía* fra i re, la quale si connette alla loro *areté*: 121a4-5)<sup>788</sup>.

Quanto finora osservato trova ulteriore conferma nel fatto che, per Platone, il principale fattore di rovina di uno Stato è appunto la disunione all'interno del gruppo di potere:

«non è addirittura ovvio [D] che ogni società modifica il suo assetto sempre a partire dal suo gruppo di potere quando in esso sorga il disaccordo, perché se persistesse l'accordo, per quanto esiguo un tal gruppo sia, non correrebbe alcun pericolo di sovvertimenti?» (*resp.* 8, 545c-d; traduz. R.

---

<sup>786</sup> NESSELRATH, *Kritias*, ad 120c7-8, p. 423, afferma che una tale situazione di tensione sotterranea non ha fondamento nel testo, e che semplicemente i re «wollen durch ihre gegenseitige Beistandverpflichtung vielmehr sicherstellen, dass es zu einer solchen Situation erst gar nicht kommt». Ma è sufficiente la semplice presenza di un timore a mostrare che il pericolo sussiste: quando cade la *koinè philía*, la situazione da potenziale doveva divenire, nella costruzione platonica, effettiva.

<sup>787</sup> Una simile idea viene sostenuta, sulla base del parallelo con la storia della dodecarchia egiziana in Hdt. 2, 147-151, anche da GILL, *The Atlantis Story*, p. 69, nota a *Criti.* 119d7; DESCLOS, *Le serment des rois atlantes*, p. 318; OTTO, *Der Kritias vor dem Hintergrund des Menexenos*, p. 75: tuttavia Platone non avrebbe avuto alcun bisogno del 'modello erodoteo' per presupporre la dissoluzione della concordia fra i dieci re, visto che, come mostriamo nel testo, il problema della concordia della classe dirigente costituisce un aspetto centrale in tutta la sua riflessione sull'evoluzione delle forme di governo. D'altro canto, NESSELRATH, *Kritias*, pp. 400 s., ad 119d5-6 nega che il tema delle divisioni interne abbia rilievo nella vicenda di Atlantide, non solo perché nella sezione sulla decadenza dei re atlantidei (121a8-b7) non vi è alcun accenno al riguardo, ma anche perché la difesa di Atene risulterebbe svalutata se Atlantide fosse stata sconfitta per effetto delle divisioni interne. Né l'una né l'altra obiezione sono condivisibili. Per quanto riguarda la prima, come abbiamo visto, la storia di Atlantide, anche prima del declino, è segnata dalla sotterranea presenza di tensioni che il declino morale dei re di Atlantide non può non far scoppiare: nella visione platonica, è inevitabile che il declino morale dei governanti porti con sé lo scoppio delle discordie intestine; circa la seconda obiezione, bisogna considerare che proprio le divisioni interne di Atlantide sono il fattore *politico* che rende palusibile, nella costruzione platonica del confronto fra *politeíai*, la vittoria di Atene (che non può essere ridotta al solo aspetto militare).

<sup>788</sup> Si noti che il nesso *πρότῃ μετὰ φρονήσεως ... χρώμενοι* in 120e4 è analogo alla costruzione *πάντα ἐκ φιλίας τῆς κοινῆς μετ' ἀρετῆς ἀξίανται* in 121a4-5: come mostrano il dativo e il costrutto *ἐκ + genitivo*, entrambi con valore strumentale, sulla *praotes* e sulla *philia* si regge la prosperità della prima fase del regno di Atlantide; poiché però in entrambi i casi si tratta di atteggiamenti che muovono da una disposizione d'animo pertinente alla sfera degli affetti, perché abbiano piena efficacia, ad essi si deve accompagnare a propria volta la riflessione razionale e il pieno controllo della propria anima (la *phronesis* e la *areté*).

Radice)<sup>789</sup>.

In effetti, dove «soltanto la classe dirigente ha il potere politico, [...]», l'intero problema della preservazione dello stato si riduce semplicemente al problema della preservazione dell'unità interna della classe dirigente»: appunto per questo motivo, nel regime di potere assoluto dei re atlantidei, le sole leggi importanti, quelle prescritte da Poseidone, sono quelle che regolano i rapporti reciproci fra i detentori del potere (e funzione dei giuramenti è appunto dar forza a queste sole leggi); viceversa, i *nomoi* che in ciascun regno regolano la vita della gente comune sono privi di ogni importanza, per il semplice motivo che tali leggi sono del tutto soggette alla volontà e al capriccio di ognuno dei dieci dinasti<sup>790</sup>.

Nella *Repubblica* Platone teme a tal punto la disunione all'interno della classe dirigente dello Stato, quella dei *phýlakes*, che a tale scopo distrugge la famiglia tradizionale e impone ai Custodi la comunione delle donne e dei figli: perché «il massimo bene per la nostra Città dipende dalla comunanza dei figli e delle mogli per chi è al servizio dello Stato» (*resp.* 464B). L'obiettivo è trasformare l'intera classe dirigente in una unica grande famiglia<sup>791</sup>: una situazione che, nell'Atene primigenia, è riflessa icasticamente dal fatto che l'Acropoli è espressamente equiparata ad un'unica casa (112b4)<sup>792</sup>.

La situazione del *genos* dei re di Atlantide muove in direzione opposta a quella dei *phýlakes*, ovvero verso una sempre maggiore disgregazione: dall'originaria coppia di Poseidone e Clito, nascono cinque coppie gemellari, e quindi dieci diverse dinastie, che di generazione in generazione, inevitabilmente, si estraniano sempre più l'una dall'altra, passando così da una unica famiglia originaria a dieci diverse famiglie. Analogamente, di contro al comunismo dei beni e alla condivisione del governo propria dei *phýlakes*, le dieci dinastie si dividono quello che in origine era una terra unitaria in dieci regioni distinte, su ognuna delle

---

<sup>789</sup> POPPER, *Platone totalitario*, p. 73, in relazione alla Città ideale della *Repubblica*: ma lo stesso discorso si può applicare ai dieci re di Atlantide. Cfr. *resp.* 465b sul fatto che la concordia fra i Custodi ne assicura lo stabile dominio.

<sup>790</sup> Essi hanno un potere superiore rispetto a τῶν πλείστον νόμων (*Criti.* 119c3-4).

<sup>791</sup> Per preservare l'unità interna della classe dirigente, «la famiglia deve essere distrutta o meglio estesa fino a coprire l'intera classe dei guerrieri. L'attaccamento alla famiglia potrebbe altrimenti diventare una fonte di disunione; quindi “tutti credano d'essere tutti della stessa stirpe” [*Tim.* 18d1]» (così Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, I, p. 73). Ad assicurare la coesione interna della classe dei custodi, oltre alla proprietà comune delle donne e dei figli, occorre anche «evitare sia la povertà che la prosperità. Entrambe costituiscono dei pericoli per l'unità: la povertà, perché induce la gente a ricorrere a mezzi estremi per soddisfare alle proprie necessità; la prosperità, perché la maggior parte dei cambiamenti scaturisce dall'abbondanza, da una accumulazione di ricchezza che rende possibili esperimenti pericolosi» (Popper, *Platone totalitario*, pp. 73-4). Nell'Atene primigenia, i guerrieri vivono perseguendo una via di mezzo fra *hyperephania* e *aneuletheria*, «eccesso» e «meschinità».

<sup>792</sup> Cfr. cap. IV, § 5.

quali la locale dinastia esercita un diritto di proprietà esclusiva e un potere autonomo. L'unico vincolo che lega gli uni agli altri i dieci dinasti, parenti sempre più lontani, è costituito dalle *epistolai* di Poseidone, corroborate da giuramenti sui quali – abbiamo visto – Platone fa ben poco affidamento.

Le dieci dinastie dell'isola-continente di Atlantide procedono in direzione opposta a quella tensione verso l'unità che deve caratterizzare, per Platone, la Città sommamente giusta e perfetta, la Città ideale, la quale, caratterizzata dalla massima compattezza possibile, è l'unica a poter essere definita *Polis*:

«le altre vanno indicate con un termine più esteso; infatti ciascuna di esse è moltissime Città e non una Città, come si dice per il gioco» (*resp.* 422e; ci si riferisce al gioco delle *Poleis*, analogo alla nostra dama).

Platone, in questo passo, si riferisce in primo luogo alla divisione fra le classi sociali, fra ricchi e poveri *in primis*, essi pure a loro volta divisi in numerosi gruppi sociali in reciproco conflitto: ma è chiaro che il discorso si può applicare egualmente all'isola-continente di Atlantide, la quale presenta essa pure una apparente unità, ma in realtà si articola in dieci *poleis* (il termine è appunto usato da Platone in *Criti.* 119c3 per indicare ognuna delle dieci parti<sup>793</sup> assegnate ai dieci re: e se ne capisce ora la ragione); il fatto che in Atlantide le molteplici *poleis* entro la stessa *polis* non siano classi sociali diverse, ma gruppi familiari distinti che originariamente costituivano una unità non muta la sostanza della contrapposizione fra Atene, incarnazione della Città ideale in sé unita, e una Atlantide che, anche sul piano politico, è espressione della Molteplicità.

Ovviamente, nel segno della prospettiva polemologica che caratterizza, come abbiamo visto, la riflessione platonica sulle forme politiche, la superiorità dello Stato in sé unitario sulle innumerevoli realtà politiche segnate dalla Molteplicità si manifesta anche sul piano militare, assicurando al primo la vittoria *anche in presenza di un forte svantaggio sul piano della potenza materiale*. Ad Adimanto, che gli chiede: «Come riuscirebbe la nostra Città a sostenere una guerra senza avere risorse economiche, soprattutto nel caso in cui fosse costretta ad entrare in guerra contro uno Stato grande e ricco [μεγάλην τε καὶ πλουσίαν]?» (*resp.* 422a8-9; traduz. nostra), Socrate risponde appunto sottolineando che «certo lo scontro con *un solo* [πρὸς μίαν] Stato sarebbe difficile, ma sarebbe piuttosto facile contro *due* Stati di tal genere» (422a10-b1), volendo alludere al fatto che in ogni Stato, per quanto grande e ricco, ve ne sono almeno due (ricchi e poveri, in primo luogo); «perciò – conclude Socrate – i nostri combattenti potranno affrontare in guerra avversari

---

<sup>793</sup> Ognuno dei re esercitava il potere assoluto ἐν μὲν τῷ καθ' αὐτὸν μέρει κατὰ τὴν αὐτοῦ πόλιν; secondo Gill, *The Atlantis Story*, *ad loc.*, «μέρος denotes the geographical region, πόλις the political unity (as well as the urban settlement) allocated to each king».

due o tre volte più numerosi di loro» (422c10-12). Sono parole che anticipano *in nuce* l'oggetto del racconto di Crizia: la piccola Atene, povera ma unitaria, sconfigge la grandissima e potentissima Atlantide, che però sconta il fatto di essere divisa in dieci principati, ognuno dei quali, inoltre, presenta una netta separazione fra un sovrano, dotato di un potere assoluto, e la restante massa della popolazione<sup>794</sup>.

La molteplicità di detentori del potere è tanto più nociva in quanto ognuno di essi detiene, nel proprio ambito, un potere tirannico e assoluto, non temperato né dall'educazione né dalla guida di una adeguata legislazione. In fin dei conti, il potere assoluto di un unico individuo, purché temperato da positive doti intellettuali e dalla *sophrosyne* e dal rispetto della legge, costituisce per Platone un modello positivo<sup>795</sup>; ma tutto ciò si trasforma nel suo contrario se lo stesso potere assoluto è detenuto da più individui:

«quanto più numerosi sono i capi, tanto più triste è la situazione, mentre, se si verificano condizioni contrarie, tanto più è felice» (710d).

In questa prospettiva, il regime peggiore non è la democrazia (dove a conti fatti non ci sono 'capi'), ma l'oligarchia, perché «è quasi impossibile che possa accogliere i germi di un tal mutamento [cioè quello verso un regime temperato dalla *sophrosyne* e dalla legislazione], perché in esso sono troppe le persone che esercitano il potere» (710e). Si potrebbe dire che, per Platone, c'è solo un governo peggiore di quello di un tiranno privo di *sophrosyne*: il potere diviso (e conteso) fra più tiranni, come appunto i dieci tiranni che si spartiscono Atlantide. Peraltro, Platone aveva sperimentato personalmente gli effetti rovinosi di una simile situazione di 'tirannide multipla', in occasione del regime dei Trenta Tiranni (al quale, per Popper, si alluderebbe proprio in *leg.* 710e)<sup>796</sup>: v'è forse una sottile ironia, in Platone, nel fatto che proprio Crizia narri la disfatta dei dieci tiranni di Atlantide, così come sconfitti erano stati egli stesso e gli altri suoi compagni di 'tirannia'?<sup>797</sup>

---

<sup>794</sup> Come abbiamo visto nel cap. IV, § 2.3, è quanto si ricava dalla presenza delle mura concentriche interne alla metropoli: ma è evidente che una disposizione simile può essere facilmente immaginata per ognuna delle altre nove residenze regali.

<sup>795</sup> *Leg.* 4, 709e-710b: è naturale pensare che «da una tirannide si possa passare ad una forma di governo eccellente, quando si accoppino un esimio legislatore ad un tiranno equilibrato» (710d); «che se poi questa coincidenza si verificasse, si può ben dire che un dio ha fatto tutto quello che è solito fare quando vuole che uno Stato sia felice in sommo grado» (710d).

<sup>796</sup> In 710e «ci può essere anche un'allusione al fatto che la disfatta dei Trenta fu dovuta al loro grande numero: Crizia da solo sarebbe andato benissimo» (POPPER, *Platone totalitario*, p. 427 n. 69).

<sup>797</sup> Nella *Lettera VIII* (355e ss.) Platone propone, come soluzione alla difficile situazione di Siracusa dopo la cacciata di Dionisio II, un governo retto da tre 're' (*basileus* è il termine usato). Si deve pensare che questo dimostri che Platone considera la monarchia decupla di Atlantide come una



### 3.2. Perché cinque coppie di gemelli? *Stasis* e gemellarità<sup>798</sup>

Trova così una spiegazione la quintuplice gemellarità della prole di Clito e Poseidone (un elemento della descrizione di Atlantide su cui in genere gli esegeti non si sono soffermati, e che tuttavia merita di essere spiegato, visto che costituisce una precisa scelta di Platone): sembrerebbe che Platone abbia voluto intensificare gli elementi di competizione all'interno della grande famiglia regale, in quanto – in un contesto in cui i dieci re godono di un potere sostanzialmente equivalente – ognuna delle cinque coppie gemellari si articola nella distinzione fra un primo nato ed un secondogenito<sup>799</sup>, così creando una gerarchia (fonte di potenziali contrasti) non solo fra le cinque coppie, ma anche all'interno di ognuna di esse (il fatto che il numero complessivo dei principati assommi a dieci risponde, invece, al valore del dieci come cifra tonda)<sup>800</sup>.

Tale interpretazione della molteplice gemellarità atlantidea – come minaccia di discordia – viene ad essere confermata dal modo in cui l'immaginario greco rappresenta appunto le coppie gemellari. E' vero che, nella tradizione del mito, esistono coppie gemellari in cui è assente l'aspetto della competizione e del contrasto: ciò però avviene quasi sempre in casi in cui i gemelli non sono coinvolti in ruoli di potere per cui contendere<sup>801</sup>, oppure per effetto di una comune rinuncia alla competizione per il potere stesso (che a volte prende le forme di un allontanamento dalla madrepatria)<sup>802</sup>, una netta differenziazione degli ambiti di

---

soluzione positiva? Non credo: la triplice monarchia siracusana, infatti, nasce infatti come soluzione di emergenza ad una situazione contingente (la presenza di tre gruppi che aspirano al dominio su Siracusa). Soprattutto, valgono qui le stesse considerazioni fatte per la triplice monarchia dei Dori del Peloponneso (su cui vd. quanto osservato *supra*, § 1.2. e relative note): come per i Dori, anche nel caso siracusano, Platone intende tale potere monarchico come «un potere monarchico tenuto a rendere conto [ἀρχὴ ὑπέυθυνος βασιλική], ove siano le leggi ad esercitare il sommo potere [δεσποζόντων νόμων] tanto sugli altri cittadini [πολίτων: è il termine che mai ricorre per designare i sudditi di Atlantide] quanto sui re stessi, nel caso che le violino in qualche aspetto» (355e). Al punto tale che i 're' hanno prevalentemente competenze religiose, mentre come «comandanti di guerra e di pace» ci saranno trentacinque *nomophylakes*, scelti d'intesa con il *demos* e la *boule*, e dotati anche del potere giudiziario in caso di condanna a morte o all'esilio o all'incarcerazione che riguardi cittadini; «il re non deve essere assolutamente coinvolto come giudice in tali processi, perché – come sacerdote – deve rimanere incontaminato da uccisione, carcere, esilio» (356d-e). E' l'opposto, il perfetto opposto di quanto avviene in Atlantide, dove proprio il diritto di mettere a morte chiunque (salvo gli altri re) è una delle prerogative principali dei sovrani.

<sup>798</sup> Sulla gemellarità nel mondo antico vd. DASEN, *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité*.

<sup>799</sup> Come non casualmente precisa Platone: *Criti*. 114a-c.

<sup>800</sup> Su cui vd. cap. V, § 3.1.

<sup>801</sup> Vd. ad es. i Boreadi, Ida e Linceo, Euneo e Toante, Autolico e Filammone. Su queste e altre coppie gemellari caratterizzate dalla «solidarité», vd. DASEN, *Jumeaux*, pp. 104-137. Nel caso di Romolo e Remo, la solidarietà gemellare si spezza proprio quando i due divengono fondatori di una città, e quindi entrano in contesa per il comando: cfr. DASEN, *op. cit.*, p. 141.

<sup>802</sup> Ricordo i casi di Beoto ed Eolo, Agenore e Belo (gemelli di Poseidone e di Libia), Dardano e Iasione, Criso e Panopeo: particolari in DASEN, pp. 139-140.

attività (si pensi ai due Dioscuri, ad Amfione e Zeto, Hypnos e Thanatos), oppure di una chiara subordinazione di uno dei due gemelli all'altro (come nel caso di Ificle rispetto ad Eracle)<sup>803</sup>. Dove invece i gemelli (immagine potenziata del rapporto fraterno) sono eredi di un ruolo di potere, e dove non c'è né netta differenziazione dei ruoli o degli *status* (come appunto in Atlantide), la gemellarità diviene «synonyme de démesure et de désordre»<sup>804</sup>: i gemelli – una volta divenuti adulti – divengono insanabilmente rivali, e oggetto di tale rivalità diviene appunto il potere e la sovranità (Pelìa caccia Neleo dalla Tessaglia, Acrisio e Preto entrano in conflitto per la divisione dell'Argolide, i fratelli Atreo e Tieste, non gemelli, si contendono ferocemente il trono di Argo). L'esito del contrasto fra i due fratelli si traduce spesso nella spaccatura dell'intera comunità civica, nella *stasis* (Romolo e Remo) e può culminare nel reciproco annientamento (Eteocle e Polinice): una minaccia simile incombe su Atlantide? Vale la pena sottolineare che il problema della divisione del potere, nel caso delle coppie gemellari, risulta esacerbato dalla questione della primogenitura<sup>805</sup>, elemento su cui Platone insiste con evidente attenzione: ne è un esempio la coppia gemellare costituita dai fondatori della diarchia spartana, Procle ed Euristene, come mostra in modo chiaro il racconto erodoteo di Erodoto al riguardo, tutto centrato sulla questione della primogenitura (Hdt. 6, 51-52). Peraltro, nel caso della diarchia spartana, la definizione della primogenitura, lungi dall'evitare ogni contrasto, finisce per porre di fatto i due gemelli in competizione per l'onore (*timé*) fin dall'inizio della loro esistenza (52, 5 e 7); in età adulta, raggiunto il potere, i due re restano in disaccordo per tutta la vita, ed anzi la loro discordia passa in eredità a tutta la successiva discendenza (vd. Hdt. 52, 8)<sup>806</sup>. Alla luce dell'esempio, ben noto, offerto dal mito e dalla diarchia spartana, un contemporaneo di Platone e lo stesso Platone avrebbe dovuto immaginare che le cinque coppie di gemelli atlantidei, distinte ognuna in un primogenito e un secondogenito, erano destinate a confrontarsi in una latente competizione, che *naturaliter* doveva trasmettersi ai rispettivi discendenti; se poi Platone non parla esplicitamente dello scoppio di discordie fra i dieci re (ma, come abbiamo visto, allude comunque alla loro persistente eventualità, fin dalle origini del decuplice regno), ciò è per effetto del sangue divino abbondante nelle prime generazioni, che garantisce ai re «l'esercizio della mitezza congiunta alla riflessività nei loro rapporti reciproci» (120e4-6) e

<sup>803</sup> Aggiungo i casi di Eretteo e Bute, figli del re Pandione: è solo Eretteo a divenire re (cfr. Dasen, *op. cit.*, p. 139).

<sup>804</sup> DASEN, *op. cit.*, p. 138. Sulle varie coppie gemellari caratterizzate dalla rivalità, citate via via nel nostro testo, particolari in DASEN, *op. cit.*, pp. 138-144.

<sup>805</sup> DASEN, *op. cit.*, p. 138.

<sup>806</sup> Euristene e Procle, «divenuti adulti e pur essendo fratelli, furono in discordia tra di loro per tutta la vita e che i loro discendenti si comportano allo stesso modo» (traduz. G. Nenci).

controbilancia la tensione implicita nella discendenza gemellare; svanito l'elemento divino, le discordie connaturate ad una monarchia gemellare possono avere libero sfogo (e possiamo immaginare che ciò avverrà soprattutto nell'occasione della prova decisiva contro Atene<sup>807</sup>).

Quanto fin qui detto sembrerebbe smentito dal fatto che Platone, nelle *Leggi* (3, 691d-e), giudica positivamente la diarchia spartana, vedendovi una provvidenziale limitazione al potere regio<sup>808</sup>: il passo delle *Leggi* ha indotto molti interpreti<sup>809</sup> ad interpretare nella stessa luce la gemellarità dei re atlantidei, come un elemento che Platone consideri intrinsecamente positivo. In realtà, sussiste una profonda differenza fra la *basileía* duplice di Sparta e il potere illimitato dei re in Atlantide: a Sparta la suddivisione del potere regio si inserisce in un generale limitazione dell'arbitrio regale all'interno dello Stato, perché esistono norme che vincolano il comportamento dei re nei confronti dei popoli loro affidati (684a) e, nella *politeia* spartana, alla *basileía* si affiancano la gherusia e l'eforato (692a); nel caso di Atlantide, il potere tirannico di ogni sovrano *all'interno* della propria porzione di regno è privo di limiti, e deve confrontarsi, esclusivamente *verso l'esterno*, con l'analogo potere tirannico degli altri sovrani. Appare ovvio pensare che individui abituati a godere di un potere senza limiti siano *naturaliter* destinati prima o poi a scontrarsi con chiunque altro osi opporsi a tale potere; di certo (come abbiamo visto), per Platone un regime in cui il potere proprio di un tiranno sia assegnato a più individui rappresenta la condizione peggiore per uno Stato: in assenza di una adeguata *paideía* filosofica, è solo il sangue divino ad impedire, inizialmente, il precipitare della situazione.

Prima di procedere, vale la pena notare che la quintuplice gemellarità che caratterizza la prole di Poseidone e Clito si collega efficacemente ad altri aspetti della rappresentazione costruita da Platone per Atlantide (come abbiamo visto in altri casi<sup>810</sup>, per una ovvia esigenza di economia narrativa, la costruzione platonica è abile nell'utilizzare tratti che siano funzionali a più contesti). Per un verso essa costituisce una ulteriore manifestazione della straordinaria fertilità della terra di Atlantide (nella tradizione classica l'abbondanza di parti gemellari è propria di regioni particolarmente prospere,

---

<sup>807</sup> Sulla guerra come messa alla prova della validità di una costituzione, vd. quanto osservato nel cap. I, 2.3.

<sup>808</sup> «C'era un dio che si prendeva cura di voi, il quale, prevedendo il futuro, fece sì che da un unico ceppo originario discendessero due dinastie regali, al fine di ricondurre il potere monarchico a una più giusta dimensione» (trad. R. Radice).

<sup>809</sup> DASEN, *Jumeaux*, p. 139; DESCLOS, *Le serment des rois atlantes*, p. 321.

<sup>810</sup> Per esempio, il sistema dei canali nella pianura è funzionale sia a magnificare la fertilità, sia ad evidenziare la facilità dei trasporti interni, e quindi, ancora, a suggerire l'idea della metropoli centrale come vorace centro di consumo; le montagne sono una ulteriore difesa del paese, ma anche una inesauribile fonte di legname; l'attribuzione di Atlantide a Poseidone risponde al fatto che si tratti di un'isola, ma nel contempo ne anticipa la distruzione per un terremoto, e si collega efficacemente al 'materialismo' sovrabbondante che ne caratterizza la natura; ecc.

quali l'Egitto)<sup>811</sup>; per un altro si riconnette al carattere eccezionale, straordinario proprio di ogni aspetto dell'isola-continente<sup>812</sup>; infine si giustifica anche secondo i paragimi offerti dalla tradizione mitica, in cui numerose sono le nascite gemellari prodotte dall'unione di un dio, soprattutto Zeus e Poseidone, con una mortale<sup>813</sup>. Del resto, le nascite gemellari sono commisurate all'intensità della passione amorosa e alla vigoria sessuale propria di un dio<sup>814</sup>: quel desiderio sessuale (*epithymía*: *Criti.* 113d4-5) che è all'origine dell'unione di Poseidone con Clito, quella tendenza all'eccesso che caratterizza in genere il modo con cui Poseidone si occupa della sua porzione di terra (dotato di ogni 'ben di dio' ma senza che il dio si preoccupi di dare ai suoi 'figli' un minimo di 'formazione'), trovano espressione anche nella sovrabbondanza generativa della sua unione con una mortale.

### 3.3. La tirannide a conduzione familiare di Dionisio I di Siracusa: un esempio per Platone

Come nel caso della 'tirannide molteplice' di cui si è parlato *supra*, anche la situazione di una tirannide condivisa (e contesa) fra membri di una stessa famiglia, descritta in Atlantide, era stata per Platone oggetto di esperienza diretta. A Siracusa Dionisio I aveva cercato di rafforzare la propria tirannide coinvolgendo i tre fratelli più giovani (Leptine, Tearida, Teste) nel governo delle città siceliote unite da Dionisio al dominio siracusano: una situazione accostabile a quella di Atlantide, dove il governo della metropoli spetta al primogenito Atlante, mentre i nove fratelli minori governano ognuno una *polis* (un centro urbano e il relativo territorio)<sup>815</sup>.

Il tentativo di Dionisio I di creare una tirannide a gestione familiare era però clamorosamente fallito, come Platone stesso denuncia nella *Lettera VII* (332a) in un contesto 'didattico'<sup>816</sup> come didattico è il *logos* su Atlantide:

benché «egli stesso avesse allevato [ἐθρεψεν] i fratelli più giovani, che aveva trasformato da privati cittadini in comandanti [ἄρχοντας: il medesimo

<sup>811</sup> La connessione è esplicitamente posta per il paese degli Umbri da [Arist.] *Mirab.* 836a.; essa è presupposta dall'abbondanza di femmine multipare in Egitto (Arist. *hist. anim.* 7, 4, 584; per Columella 3, 8, 1 in Egitto e in Africa abbondano i parti plurigemellari): sulla connessione fra gemellarità e fattori geografici ed etnici vd. Dasen, *Jumeaux*, p. 45 s.

<sup>812</sup> Per Aristotele il parto gemellare umano è un fenomeno mostruoso, derivante da una emissione eccessivamente abbondante di sperma (vd. *gen. an.* 4, 4, 772a36-37; cfr. 770a33-34: le donne multipare si trovano soprattutto in Egitto, e dove ci sono più parti multipari, ci sono anche più creature mostruose): vd. Dasen, *Jumeaux*, p. 29.

<sup>813</sup> Ciò vale *in primis* per Zeus: vd. DASEN, *Jumeaux*, pp. 58-62; per Poseidone vd. in particolare pp. 59-60. Per la gemellarità nel mito greco-romano vd. *ibidem*, pp. 55-198.

<sup>814</sup> DASEN, *Jumeaux*, pp. 58 ss.

<sup>815</sup> Cfr. NESSELRATH, *Kritias*, p. 393.

<sup>816</sup> L'osservazione si inserisce non solo nella generale riflessione proposta dalla *Lettera VII* sul tentativo di applicare sul piano pratico le proprie idee politiche (come fa il *logos* su Atlantide nelle forme della *fiction*), ma in particolare costituisce il contenuto dei consigli di buon governo che Platone, con Dione, cercava di proporre al giovane Dionisio II (vd. 331d ss.).

termine è usato per indicare il titolo dei nove fratelli di Atlante], da poveri in eccezionalmente ricchi, non fu capace di rendere nessuno di questi<sup>817</sup> un associato nel governo, pur impegnandosi con la persuasione, con l'insegnamento [διδάχῃ: ma va inteso limitatamente come un insegnamento limitato alle tecniche del potere, non illuminato dalla filosofia]<sup>818</sup>, con i benefici, con i vincoli di parentela».

Questo perché – come si ricava dal seguito delle parole di Platone, dedicate all'esempio positivo di Dario I<sup>819</sup> – in assenza di buone leggi, neppure il legame fraterno basta ad assicurare la fedeltà al sovrano e il rifiuto di lotte intestine. Fra l'altro, oltre ai contrasti fra Dionisio e i fratelli, dopo la morte del fondatore del tiranno ancora più intense furono le discordie fra i diversi rami della famiglia nella successiva (breve) storia della dinastia dionigiana: eventi che Platone, come è noto, visse direttamente, subendone concretamente le conseguenze. La vicenda di una tirannide familiare, divisa in più rami, in cui i contrasti si fanno via via più acuti col passare del tempo fu, per Platone, oggetto di diretta esperienza: che Platone, nel seguito del racconto di Atlantide, intendesse sviluppare in forme analoghe la parabola della tirannide clanica di Atlantide appare probabile, dunque, non solo per la logica immanente alla *fiction* platonica, ma anche per l'esempio offerto allo scrittore dalla vivida esperienza siracusana.

Nel caso di Siracusa, per Platone, solo una formazione filosofica del governante avrebbe potuto sopperire a tali limiti, ed era proprio questa la possibilità che Platone aveva intravisto con il successo avuto sulla formazione di Dione, e che sperava di replicare con il giovane Dionisio II: ma appunto la colpa principale di Dionisio II, per Platone, consiste nel fatto di aver rifiutato la possibilità di fondere, «nella sua stessa persona, filosofia e potere [φιλοσοφία τε καὶ δύναμις]», fornendo un esempio concreto del fatto che «nessuna città, nessun uomo può essere felice [εὐδαίμων] se non conduca la propria esistenza con saggezza sotto il controllo della giustizia [μετὰ φρονήσεως ὑπὸ δικαιοσύνη], o perché

---

<sup>817</sup> Il passo si riferisce anche a «compagni» e a «stranieri di qualunque provenienza», menzionati subito prima, cui pure Dionisio tentò di affidare ruoli di governo. Su Plat. *epist.* 7, 332° vd. M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Napoli 1970, p. 200.

<sup>818</sup> Nella *Vita di Dione* di Plutarco si afferma che Dionisio I avrebbe volontariamente ostacolato la formazione intellettuale del futuro Dionisio II, allo scopo di evitare che quest'ultimo potesse diventare un rivale: proprio la scarsa istruzione di Dionisio II era all'origine del suo malgoverno (9, 1-2; 10, 1). Si noti l'associazione del tema topico della diffidenza del tiranno con quello della sua ignoranza, il tutto destinato a provocarne l'insuccesso.

<sup>819</sup> Egli infatti ebbe un successo di gran lunga superiore a Dionisio I, in quanto, «non fidandosi dei fratelli, neppure di quelli da lui stesso allevati, ma solo di chi lo aveva aiutato nello sconfiggere l'eunuco di Media, divise il regno in sette parti, ciascuna più grande dell'intera Sicilia, e se ne servì come fedeli collaboratori, che non tramavano contro di lui né fra loro. Così offrì un modello di quale debba essere un buon legislatore e un buon sovrano: le leggi da lui apprestate assicurano ancor oggi la salvezza dell'impero persiano» (*epist.* 7, 332a-b).

le possiede in sé stesso o perché è stato allevato e soprattutto educato [τραφείς τε και παιδευθείς] secondo giustizia nell'indole sotto la guida di uomini santi» (335d).

Insomma, quando Platone scrive dei re di Atlantide, sa bene, benissimo di che cosa stia parlando: come dicevamo nel cap. I (§ 2.4.), il *logos Atlantikos*, fittizio in senso fenomenico, è fin troppo 'vero' sul piano dell'essenza delle cose.

## 4. I re di Atlantide e il pensiero politico del IV secolo

### 4.1. Il problema della formazione dei re nel pensiero di IV sec.

Merita di essere considerato che la riflessione platonica sui re di Atlantide – tutta incentrata su che cosa renda ‘buono’ o ‘cattivo’ il governo di un re, riflette chiaramente un orientamento che diviene particolarmente vivo di pensiero nel pensiero politici dei contemporanei di Platone. La vicenda delineata nel *Crizia*, quindi, si aggancia per un verso ai temi portanti della filosofia platonica (il destino della *polis* e la migliore forma di governo per essa), ma nello stesso tempo mostra di essere pienamente inserita nel dibattito politico-culturale dell’epoca.

Infatti, nella riflessione politica di IV sec. la dicotomia fra democrazia e governo dei pochi, che segna il dibattito e le vicende storiche del V secolo, non è più centrale: di fronte alla crisi sempre più evidente delle categorie politiche di V sec., gli intellettuali del IV secolo, da Senofonte a Isocrate a Platone, tornano a manifestare interesse per ordinamenti costituzionali che diano potere ad un singolo individuo, in posizione eminente rispetto al resto della comunità: «per i politologi di IV sec. a.C. non è più dunque il potere assoluto che rende odiosa una forma di governo, secondo una sanzione filosofica ampiamente diffusa, ma piuttosto la mancanza di *paideía* da parte di colui che è a guida dello Stato»<sup>820</sup>. Lo *Ierone* e la *Ciropedia* di Senofonte sono dedicate figure che, attraverso una opportuna *paideía* (nel caso di Ciro) o comunque attraverso il rapporto educativo con un intellettuale (nel caso di Ierone) sono in grado di rivolgere al meglio il potere dispotico da loro posseduto: oggetto della *Ciropedia* è appunto «indagare quale stirpe e quale carattere avesse, quale tipo di educazione avesse ricevuto, che permettessero a Ciro di eccellere a tal punto nel governare gli uomini» (γένναν καὶ πόσαν τινὰ φύσιν ἔχων καὶ πόσα τινὲ παιδευθεὶς παιδεία τοσοῦτον διήνεγκεν εἰς τὸ ἄρχειν ἀνθρώπων: *Cyr.* 1, 1, 6)<sup>821</sup>.

<sup>820</sup> LUPPINO-MANES, *Introduzione*, pp. vii-xv, citazione da p. xi.

<sup>821</sup> Come osserva LUPPINO-MANES, *La Ciropedia di Senofonte*, p. 216, «Senofonte non ha voluto fare del suo personaggio un *predestinato*, se non per le sue qualità innate, né connettere la sua *fortuna* all’intervento di forze sovrumane, ma ha inteso spiegare il suo successo del tutto razionalmente,

L' *Evagora* e l' *A Nicocle* di Isocrate, egualmente, delineano il profilo di un monarca reso ideale dalla *paideía* raggiunta grazie ad un costante esercizio filosofico. Platone, infine, vive il problema di una formazione filosofica del monarca fin nella sua esperienza biografica durante i viaggi in Sicilia, che altro non sono se non il tentativo di rendere 'filosofo' il *týrannos* di Sicilia Dionisio I o di elevare al potere il già 'filosofo' Dione.

#### 4.2. Un confronto con la *Ciropedia* di Senofonte.

Come per la *Repubblica* di Platone, l'oggetto ultimo di riflessione da cui prende spunto la *Ciropedia* è il dramma dell'instabilità che segna ogni tipo di costituzione storicamente realizzata (1, 1, 1):

«Ci avvenne un giorno di riflettere quanti governi democratici furono rovesciati da uomini che preferivano regimi diversi e quante monarchie e quante oligarchie furono abbattute dalla forza del popolo e quanti individui, dopo aver tentato di instaurare un regime tirannico, alcuni furono spazzati via immediatamente, altri, per quanto breve sia stata la durata del loro potere, vengono tuttora ricordati con ammirazione per il loro talento e la loro fortuna» (traduz. F. Ferrari, qui e di seguito).

Platone – come è ben noto – risolve il problema con *politeía* ideale dell'omonimo dialogo, che poi mette in scena nel *logos Atlantikos*. Diversamente da Platone (che ancora ragiona in termini di *polis* 'classica') la soluzione proposta da Senofonte nella *Ciropedia* anticipa lo sviluppo che si avrà poi con Alessandro Magno e la centralità della regalità come forma politica in età ellenistica: affidare il potere ad un individuo moralmente superiore grazie alla sua educazione, capace anche – attraverso l'educazione - di trasmettere tale superiore moralità ai propri eredi, e ai propri sudditi (1,1, 3 e 6):

«Nel corso di queste meditazioni ci rendevamo conto che per natura all'uomo riesce più facile comandare su tutti gli altri essere viventi che sui propri simili. Ma non appena considerammo che ci fu qualcuno, Ciro di Persia, che si conquistò l'obbedienza di moltissimi uomini e di moltissime genti e città, fummo costretti a cambiare idea e a riconoscere che il comandare agli uomini, purché se ne conosca l'arte, non è cosa né impossibile né difficile»

In questo contesto, l'educazione gioca un ruolo essenziale: ecco perché l'opera di Senofonte è una *Kύρου παιδεία*, e non è intitolata, ad esempio, *Kύρου βίος*.

---

attraverso lo schema di un'educazione mirata allo sviluppo del carattere e della predisposizione all'ἄρχειν (I 3, 1)». I re di Atlantide hanno invece una predestinazione preternaturale, frutto del diretto intervento divino sulla terra, ma manca loro la *paideía*.



Scrive infatti Senofonte avviandosi a sviluppare l'argomento vero e proprio del suo testo, e dopo aver passato in rapida rassegna l'eccezionale potenza conquistata da Ciro (1, 1, 6):

«Noi per parte nostra, considerando quest'uomo degno di ammirazione, ci siamo messi ad indagare in virtù di quale lignaggio, di quale carattere e di quale educazione riuscì a tal punto ad eccellere nell'arte di governare gli uomini. E pertanto tutto ciò che su di lui abbiamo appreso o che riteniamo di aver intuito tenteremo di raccontarlo».

In assenza di una adeguata opera di educazione degli eredi, infatti, ogni monarchia, per quanto potente, è condannata all'autodistruzione: «dopo la morte di Ciro, i suoi figli entrarono subito in lotta, e subito città e popoli si ribellarono, e tutto volgeva al peggio» (8, 8, 2). E' così che si apre il grande affresco di tracollo morale e politico (e militare) che costituisce la conclusione della *Ciropedia*, così come l'affresco (solo abbozzato, però) di un analogo tracollo conclude il *Crizia*. Ebbene, il primo aspetto di questo declino riguarda il rispetto dei giuramenti da parte del Re e dei suoi sottoposti: se un tempo i giuramenti venivano religiosamente osservati, e questo procurava loro fiducia, ora (scrive Senofonte) nessuno si fida più dei sovrani persiani, di cui è ormai nota l'empietà (8, 2, 3). «Constatando ciò, tutti gli abitanti dell'Asia si sono volti all'empietà e all'ingiustizia: infatti quali sono i capi, tali generalmente diventano anche i sudditi; e così oggi sono più scellerati di prima» (5). La consonanza col quadro offerto da Platone per i re atlantidei è evidente. Peraltro, fra i segni del declino morale dei Persiani, per Senofonte v'è anche il fatto di dedicare l'intera giornata a mangiare e a bere, fino a crollare per l'ubriachezza (9)<sup>822</sup>: viene alla mente il ruolo della *plesmoné* nel declino morale e nel crescere della *hybris* manifestata dai re atlantidei, come abbiamo messo in evidenza nel cap. VI. In conclusione (*Cyr.* 8, 8, 27)

«i Persiani e le genti che fanno parte del loro impero sono oggi diventati, rispetto al passato, empì verso gli dèi, privi di scrupoli verso i familiari [ἀνοσιωτέρους περὶ συγγενεῖς], iniqui verso il prossimo [ἀδικοτέρους περὶ τοὺς ἄλλους], codardi in guerra» (trad. F. Ferrari).

E' una parabola perfettamente corrispondente, nelle sue manifestazioni ultime, a quella dei re di Atlantide, anch'essi empì verso gli dei (si allontanano infatti dal rispetto delle prescrizioni dell'antenato Poseidone e si meritano la punizione di Zeus), privi di scrupoli verso i familiari (come abbiamo visto occupandoci della *stasis* incombente sui re atlantidei nel § 3 di questo capitolo, un

---

<sup>822</sup> Cfr. poco oltre quanto detto nel § 8, 2, 16: «Inoltre, di tutti i cibi per la tavola scoperti un tempo non ne è stato eliminato nessuno, anzi ne sono inventati continuamente altri nuovi, e lo stesso vale per gli intingoli, perché in questi campi essi posseggono degli autentici creatori».

elemento sotteso alla incompiuta narrazione platonica doveva essere lo scoppio di ostilità all'interno del *clan*, con tanto di condanne a morte), iniqui verso il prossimo (l'*adikia* è alla base della tracotante impresa militare dei re contro la Grecia e il resto del mondo mediterraneo). Come si vede, l'ultimo atto di questa parabola dei re persiani in Senofonte è il declino militare, che è presentato come conseguenza del loro declino morale, e che è ampiamente illustrato in *Cyrop.* 8, 8, 20-26, cioè nella sezione finale dell'opera, subito prima della citazione precedente. Un declino militare che Senofonte, con la rivelatrice esperienza dell'*Anabasi*, aveva toccato con mano. Il medesimo declino militare della potentissima Atlantide che Platone pone a conclusione – sia pure non narrata ma solo accennata – del suo *logos Atlantikos*.

# Appendice

## APPROFONDIMENTI ESEGETICI SU SINGOLI PASSI

### I. Quanti anni sono trascorsi dalla fine di Atlantide?: *Tim.* 23d e *Criti.* 108e.

Gli esatti dati temporali forniti in *Criti.* 108e sono oggetto di discussione, e non tutti accettano l'interpretazione del brano da noi fornita sopra nel testo (cap. II, § 1.5). Altri – traduttori ed esegeti del passo – interpretano diversamente, considerando i novemila anni riferiti all'intervallo fra l'antica guerra ed il momento in cui si svolge il dialogo (420 a.C. ca.), traducendo dunque «non dimentichiamo che in totale *sono* passati [ἄν] novemila anni, ecc.»<sup>823</sup>: Jordan<sup>824</sup> ne ricava una datazione per la guerra di Atlantide al 9420 a.C., in forte contrasto con quella all'8600 a.C. che si deduce da *Timeo* 23e, e segno della «trascuratezza» («*sloppiness*») di Platone nel comporre il racconto.

Infatti, in *Timeo* 23d-e il sacerdote egiziano dice a Solone (il cui viaggio in Egitto data al 590 a.C.) che la civiltà egiziana («questa città») fu fondata ottomila anni prima (quindi nell'8.600 a.C. ca.), e ancora altri mille anni prima (per un totale di novemila anni) fu fondata Atene (quindi nel 9.600 a.C. ca.). Nel *Timeo* non viene fornita una datazione per l'attacco sferrato da Atlantide, e gli indizi sono comunque labili se non contraddittori: in 23e il sacerdote parla dei «cittadini [ateniesi] vissuti novemila anni fa» e dell'«impresa più bella che essi compirono», il che lascerebbe pensare ad una datazione per la guerra non molto discosta dal 9.600 a.C. e comunque assai vicina alla fondazione di Atene: in tal caso sarebbe accettabile tanto la datazione della guerra al 9.600 a.C. ca. (insomma, la *politeía* ideale di Atene non sarebbe durata che pochi anni, una generazione al massimo!) quanto la datazione al 9.420 a.C., entrambe ricavabili da *Crizia* 108e (come osservato all'inizio di questa nota); poiché però l'esistenza degli Egiziani (creati, come si è visto, non prima dell'8.600 a.C.) al tempo della guerra sembrerebbe dovere essere presupposta giacché essi ne conservano memoria (cfr. inoltre *Tim.* 25b-c, dove l'invasione di Atlantide riguarda anche la «nostra [= degli Egiziani]» regione e «noi che abitiamo entro le colonne d'Eracle»), risulterebbe impossibile risalire, per la guerra di Atlantide, a prima dell'8.600 a.C., in contrasto appunto con *Crizia* 108e.

### II. Sulle cinte murarie multiple: *Criti.* 116a-b.

Come sono strutturate le cinte murarie attorno agli anelli di terra e all'isola centrale, di cui Platone parla in *Criti.* 116a-b? In 116a4 Platone dice che ταύτην [è l'isola centrale, citata da Platone subito prima] δὴ κύκλῳ καὶ τοὺς τρόχους [gli anelli di terra] καὶ τὴν

<sup>823</sup> Così ad es. la traduzione del *Crizia* da parte di R. RADICE in G. REALE [a cura di], *Platone. Tutti gli scritti*, Milano 1996<sup>5</sup>, pp. 1417-1434.

<sup>824</sup> *The Atlantis Syndrome*, p. 20.

γέφυραν πλεθραίααν τὸ πλάτος οὔσαν [è la serie di ponti, unitariamente considerata, che congiunge fra loro i vari anelli di terra]<sup>825</sup> λιθινῶ περιβάλλοντο τέχει ἔνθεν καὶ ἔνθεν. Ora, in questa frase, l'espressione ἔνθεν καὶ ἔνθεν – applicata sia agli anelli di terra che ai ponti che li collegano – ha suscitato difficoltà: alcuni esegeti<sup>826</sup> hanno genericamente considerato ἔνθεν καὶ ἔνθεν come riferito tanto al ponte quanto all'isola e agli anelli di terra, senza però soffermarsi sull'esatta interpretazione; per Gill<sup>827</sup>, il senso dell'espressione è che «in each island, the wall stops at either side of the bridges» (in tal caso, però, la precisazione da parte di Platone sarebbe pleonastica, e quindi tale interpretazione sembra non cogliere nel segno); per Nesselrath<sup>828</sup> l'espressione «kann wohl nur für die Brücke und nicht für die Ringe und die Insel gelten», in quanto in 116b5-7 le mura si troverebbero solo all'esterno degli anelli di terra: Platone, quindi, vorrebbe dire che la cinta muraria che correva intorno a tutto il perimetro, accompagnava poi il passaggio del ponte per tutta la sua lunghezza, su entrambi i lati.

Eppure, non si vede come, con tre complementi oggetti, l'espressione ἔνθεν καὶ ἔνθεν λιθινῶ περιβάλλοντο τέχει possa riferirsi ad uno solo di essi (il ponte o gli anelli), e non si vede in quale altro modo la si possa intendere se non proprio come «cinsero con un muro di pietra da un lato e dall'altro»: quindi, nel caso degli anelli di terra, sia sul loro perimetro interno che su quello esterno; nel caso del ponte, sia sulla fiancata destra che su quella sinistra (solo nel caso dell'isola centrale, che ha un solo perimetro, l'espressione è inappropriata: ma è chiaro che, per brevità, Platone fa dipendere anche ταύτην da περιβάλλοντο). Le mura dunque cingono gli anelli di terra su entrambi i lati, e proseguono anche su entrambi i lati dei ponti che scavalcano gli anelli di mare: insomma, su ogni possibile perimetro c'è una cinta muraria. Immagine evidente di una difesa considerata come totale.

Una conferma di questa esegesi – ogni anello di terra ha un doppio muro, interno ed esterno – pare essere fornita da quanto segue in *Criti.* 116a6 ss., dove si dice che gli Atlantidei tagliarono il λιθος (evidentemente, la pietra che serve a costruire il λιθινον τείχος) scavandola «intorno dall'isola centrale» e ὑπὸ τῶν τροχῶν ἔξωθεν καὶ ἐντός (116a7-8): la precisazione che la pietra viene scavata su entrambi i lati di ognuno dei due anelli di terra, ἔξωθεν καὶ ἐντός, sembra alludere proprio al fatto che tale pietra viene usata nelle mura appunto ἔξωθεν καὶ ἐντός, sul lato interno ed esterno di ogni anello di terra (altrimenti, perché scavare su entrambi i lati? Per la pietra di una sola cinta muraria, sarebbe bastato scavare sul solo lato su cui doveva essere eretta la cinta muraria stessa, come infatti avviene con l'isola centrale, senza dover trasportare i blocchi da un lato all'altro degli anelli, per 2 o 3 stadi)<sup>829</sup>. Anche il fatto che in 116a5-6 si dica che sui ponti, in corrispondenza dei passaggi verso il mare (i tagli negli anelli di terra) vi erano ponti e torri «da ogni lato» (ἐκασταχόσε), lascia pensare ad una duplicazione delle cinte murarie su ogni anello di

<sup>825</sup> Perché Platone usa qui il singolare se i ponti in questione sono tre (ognuno di essi superare un anello di mare)? Lo spiega bene FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 357: «Gli anelli acquei sono attraversati da ponti (115c). Quante siano le serie di ponti, Platone non dice. Si potrebbe pensare che siano più d'una, di modo che l'intero sistema avrebbe la forma d'una stella. Ma in 116a si nomina «il ponte» al singolare in contrapposizione a “gli anelli”. Qui, dunque, l'intera serie di ponti è considerata come un ponte unico. Naturalmente non è in contrasto con questo passo l'altro (115e) in cui i tre ponti che si susseguono sono indicati al plurale. Ma il singolare di 116a impedisce di immaginare che vi sia più di una serie di ponti».

<sup>826</sup> Vd. riferimenti in NESSELRATH, *Kritias*, ad loc.

<sup>827</sup> *The Atlantis Story*, ad loc..

<sup>828</sup> *Kritias*, p. 316, ad loc.

<sup>829</sup> Merita di essere sottolineato come la prassi costruttiva presupposta da Platone – costruire strutture utilizzando materiale cavato sul posto – sia quella preferita, ove possibile, nel mondo antico, perché tale da richiedere minori trasporti di materiali pesanti.

terra<sup>830</sup>. Più avanti in 116b5-c2 si parla dei rivestimenti di ciascuna cinta muraria (oricalco per quello dell'isola, stagno per quello dell'anello terrestre interno, bronzo per l'anello esterno): qui Platone parla di περίδρομος τοῦ τέγους (116b6), usando un singolare. Ma la cosa non suscita particolare difficoltà, perché tale singolare si può spiegare facilmente immaginando che Platone veda ogni coppia di mura di ogni singolo anello come una unità (così come la serie di ponti che supera i diversi anelli di mare è indicata, in 116a4, con un singolare).

### III. Sui 'duplici' ricoveri per le navi nella metropoli di Atlantide: Criti. 116b1-2.

Dopo aver detto che i re di Atlantide fecero tagliare la pietra tutt'attorno (κύκλω: 116a7) all'isola centrale e agli anelli di terra, sul lato interno ed esterno (116a6-8), Platone aggiunge la notizia che τέμνοντες δὲ ἅμ' ἠργάζοντο νεωσοίκους κόιλους διπλοῦς ἐντός, κατηρεφεῖς αὐτῇ τῇ πέτρᾳ, «mentre tagliavano, creavano all'interno doppi ricoveri per le navi, rientranti, coperti dalla roccia stessa» (Criti. 116b1-2). I *neosoikoi* qui menzionati sono probabilmente appartenenti ai *neoria* citati in 115c2 e 117d5, ma i due termini non vanno identificati *tout court*<sup>831</sup>: occorre infatti tener presente che, mentre il termine νεώριον indica un arsenale nel suo complesso (quindi un insieme di vari bacini portuali e cantieri navali), il νεώσοικος designa più precisamente la singola banchina, il singolo luogo di ricovero per una o più navi; il che spiega, fra l'altro, per quale motivo il termine νεωσοίκους sia usato prevalentemente al plurale (vd. *LSJ*, s.v.) e spesso con indicazioni di quantità (vd. ad es. Demosth. 18, 311; Dinarch 1, 96; Strab. 12, 8, 11). La differenza è ben resa dal *LSJ*, in cui νεωσοίκους è tradotto «dock» e, al plurale, *shipshed, slips*», mentre per tradurre νεώριον viene usato «dockyard»<sup>832</sup>: insomma, si può dire che un νεώριον si compone di più νεωσοικοί<sup>833</sup>. Questa precisazione, apparentemente superflua, è invece fondamentale per capire al meglio il passo platonico qui in esame.

Si può comprendere, infatti, che l'espressione νεωσοίκους ... διπλοῦς non si riferisce a 'due arsenali' (come pure intendono alcuni traduttori, su cui vd. Nesselrath, *Kritias*, p. 321, *ad loc.*): in primo luogo appunto perché i νεωσοικοί sono i 'singoli ripari per le navi'; in secondo luogo perché tali νεωσοικοί sono disposti in cinque zone distinte, cioè attorno al perimetro dell'isola centrale e lungo i due bordi, interno ed esterno, di ognuno dei due anelli di terra (1+2+2), per cui gli arsenali sono in complesso cinque (tale numero non ha alcun significato numerologico, perché deriva semplicemente dalla struttura anulare della metropoli); infine perché διπλοῦς non vuol dire 'due', ma 'doppi' o 'duplici'. Secondo alcuni studiosi, i *neosoikoi* sono 'duplici' in quanto sono scavati sul lato interno ed esterno di ogni anello di terra<sup>834</sup>: in tal caso, però, l'aggettivo διπλοῦς sarebbe pleonastico, perché

<sup>830</sup> Sull'interpretazione del passo, cfr. Nesselrath, *Kritias*, p. 317 s., *ad loc.*

<sup>831</sup> Come fa invece Nesselrath, *Kritias*, p. 320, *ad* 116b1-2 e p. 355, *ad* 117d5.

<sup>832</sup> Cfr. anche le precisazioni terminologiche di J.S. Morrison, R.T. William, *Greek Oared Ships 900-322 B.C.*, Cambridge 1968, p. 181, in nota; a questo testo si rimanda per una trattazione complessiva sugli arsenali e i ripari per le navi (cap. 8, pp. 181-192).

<sup>833</sup> Nel Pireo di Atene, ad esempio, il Kantharos, con funzione prevalentemente commerciale, 94 *neosoikoi* (vd. *schol.* in Aristoph. *pax* 145); il porto militare di Zea aveva, nel IV sec., 196 *neosoikoi*, e il porto di Munichia 82 *neosoikoi*; ogni *neosoikos* era costituito da «un piano inclinato con una scanalatura centrale per lo scorrimento della carena e due serie parallele di semplici colonne ai lati, per reggere la travatura del tetto» (cito da D. MUSTI, L. BESCHI [a cura di], *Pausania. Guida della Grecia. Libro I. L'Attica*, Fondazione Lorenzo Valla 1987<sup>2</sup>, p. 252, *ad* 1, 1, 2).

<sup>834</sup> Cfr. GILL, *The Atlantis Story*, *ad loc.*: «the dockyards may be double (διπλοῦς) because they are placed on both sides of the two island-rings».

non farebbe altro che ribadire il concetto già espresso nelle righe precedenti, e sarebbe in ogni caso inadatto per l'arsenale 'singolo' ricavato attorno al perimetro dell'isola centrale; senza contare che, come abbiamo visto, *νεώσοικοι* indica preferibilmente i singoli ripari per le navi, non l'insieme che costituisce un arsenale.

Appare allora preferibile pensare che i *νεώσοικοι* ... *διπλοῦς* siano singoli ripari per le navi, contenenti ognuno 'due triremi'. Tale interpretazione sembrerebbe confermata dal confronto con Diod. Sic. 14, 42, 5: vi si afferma che i 160 *neosoikoi* fatti costruire da Dionisio I di Siracusa «tutt'attorno» (*κύκλω*) al Porto Grande erano «per la maggior parte capaci di accogliere due navi», *τοὺς πλείστους δύο ναῦς δεχομένους* (il parallelo, molto convincente, è richiamato da Nesselrath, *Kritias, ad loc.*, cui si rimanda per la rassegna delle varie proposte esegetiche). E' possibile, dunque, che anche per questo particolare Platone si sia ispirato agli arsenali di Siracusa, visti dal filosofo poco dopo la loro realizzazione e di per sé grandiosi (Diodoro, *loc. cit.*, li definisce *πολυτελεῖς*)<sup>835</sup>; tuttavia anche nel caso dei *neosoikoi* del porto di Zea, al Pireo, ogni tetto ne copriva una coppia<sup>836</sup>.

Al di là di tale confronto con opere 'contemporanee', ci si può comunque chiedere, anche in tal caso, quale motivazione abbia spinto Platone a fornire tale precisazione sulla 'struttura' dei *neosoikoi*, e perché egli parli qui appunto di singoli *νεώσοικοι* invece di usare il globale *νεώρια* presente altrove. La risposta risiede nella consueta esigenza di 'realismo' e 'verisimiglianza' che caratterizza la descrizione platonica: parlare di *νεώρια* scavati profondamente nella roccia tutt'attorno al perimetro dell'isola centrale e dei due anelli di terra, avrebbe potuto far pensare che la roccia fosse scavata su tutto il perimetro, in modo tale da creare una struttura aggettante ininterrotta, che però poteva apparire – all'immaginazione di Platone – irrealistica sul piano statico; la precisazione che i *neosoikoi* sono 'duplici' fa comprendere che la roccia è scavata in modo tale da creare una serie di cavità fra loro distinte, ognuna capace di ospitare due navi: sostanzialmente, in luogo di un'unica cavità continua, dobbiamo immaginare una successione continua di profonde cavità (da due posti), simili a grandi caverne l'una di seguito all'altra. Il fatto che si tratti di strutture scavate in profondità, capaci ognuna di due navi, e non di semplici ripari per le navi costituiti da tettoie sostenuti da colonne (come al Pireo e a Cartagine, dove costituivano un porticato continuo)<sup>837</sup>, accresce l'impegno costruttivo dell'opera. D'altra parte, dove la costa era rocciosa, i *neosoikoi* potevano essere scavati nella viva roccia: un esempio ancora visibile è proprio in Attica, al Capo Sunio, dove due ripari per navi da sorveglianza sono scavati in profondità nella roccia<sup>838</sup>; un altro caso analogo è costituito dal porto di Oiniadai, in Acarnania<sup>839</sup>; anche al Pireo (nel porto di Zea) e in altri casi le fondazioni erano comunque scavate nella roccia<sup>840</sup>.

<sup>835</sup> La possibilità è avanzata, molto cautamente, da MORRISON, WILLIAMS, *Greek Oared Ships*, p. 186, in nota, ove peraltro si considera la possibilità che scrivendo *τοὺς πλείστους δύο ναῦς δεχομένους*, Diodoro Siculo si riferisca non a navi affiancate, ma a navi posta l'una dietro l'altra (viene citato a confronto Ael. Arist. 25, 4 su Rodi).

<sup>836</sup> Vd. MORRISON, WILLIAMS, *op. cit.*, p. 182 («the shipsheds were roofed in pairs») e *plates 29a-b*.

<sup>837</sup> Vd. come Appiano descrive il porto di Cartagine: *κίονες δ' ἐκάστου νεώσοικου προῦχον Ἰωνικὸν δύο, ἐς εἰκόνα στοᾶς τὴν ὄψιν τοῦ τε λιμένος καὶ τῆς νήσου περιφέροντες* (*Pun.*, 14, 96); cfr. MORRISON, WILLIAMS, *op. cit.*, p. 185. L'idea che Platone si sia ispirato al porto circolare, con isoletta centrale, di Cartagine è stata spesso avanzata (vd. *supra*, cap. I, § 1.3.2), ma sussistono forti dubbi sul fatto che il porto cartaginese avesse tale aspetto già all'epoca del filosofo; in ogni caso, la forma dei porti atlantidei deriva semplicemente dal fatto che a scavare gli anelli di mare, perfettamente circolari, è direttamente un dio.

<sup>838</sup> Vd. MORRISON, WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 184 s., che propongono una datazione alla fine del V sec. a.C.

<sup>839</sup> Cinque ripari sono costruiti in una camera scavata nella roccia: vd. MORRISON, WILLIAMS, *Greek Oared Ships*, p. 184 (cfr. i resoconti di scavo in «AJA» 8, 1904, pp. 227-237, pls. IX-XI); la

V'è appena bisogno di notare come simili strutture richiedevano un notevole impegno economico<sup>841</sup>, sicché la loro presenza era *ipso facto* dimostrazione di prosperità e potenza: nel caso di Atene, le fonti di V-IV sec. a.C. non mancano di celebrare gli arsenali del Pireo fra le massime realizzazioni della città, e a considerarle come una manifestazione evidente della sovranità ateniese sugli alleati<sup>842</sup>; lo stesso discorso vale nel caso degli arsenali costruiti da Dionisio I di Siracusa, effetto diretto della sua politica di potenza<sup>843</sup>. Quando Platone menziona e descrive gli ampi arsenali di Atlantide, egli stesso e i suoi lettori non potevano mancare di considerarli come ulteriori conferme ed espressioni della potenza e ricchezza dell'isola-continente.

#### IV. Sul rapporto fra lo *hieron* di Poseidone e Clito e il *naos* di Poseidone: Criti. 116c3-e4.

Quale è il rapporto fra lo *hierón* di Poseidone e Clito, e il *naos* di Poseidone citati entrambi in *Crizia* 116c3-e4? In questa sezione Platone sembra parlare di due distinte strutture sacre: prima menziona lo *ιερόν ἅγιον ... τῆς τε Κλειτοῦς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος*, il luogo dove Clito e Poseidone concepirono i dieci re-fondatori della dinastia atlantidea, luogo trasformato in *ἄβατον* per mezzo di un *περίβολος* (116c4-5); poi, in 116c9-e4, passa a descrivere il tempio di Poseidone, senza alcuna possibilità di capire il rapporto fra i due (116c9: *τοῦ δὲ Ποσειδῶνος αὐτοῦ νεὼς ἦν*). Nesselrath (*Kritias*, ad 116c3-4) ritiene che qui Platone parli proprio di «zwei Heiligtümer, die offenbar in die Palastanlagen integriert sind»: lo *hieron* di Poseidone e Clito va distinto dal *naos* di Poseidone e non identificato con esso<sup>844</sup>; tale *hieron* dovrebbe essere un «offenbar freien Platz» (p. 328, ad 116c4-5), come mostrerebbe il fatto che esso è circondato di un *peribolos* d'oro.

Eppure c'è da chiedersi perché mai Platone, in genere così attento e minuzioso nella sua descrizione, avrebbe lasciato così palesemente inespresso il rapporto fra tali due distinte strutture. Forse, in realtà, egli non chiarisce il rapporto tra le due strutture perché esse, sia pur solo parzialmente, si identificano: lo *hieron abaton* dove Clito e Poseidone è una parte del *naos* di Poseidone (o almeno è ad esso fisicamente congiunto: vd. *infra*). E' un'idea che nasce da una considerazione del modo con cui Platone costruisce la sua descrizione: essa è infatti strutturata, chiaramente, per fasce concentriche, muovendo dal centro (lo *hieron abaton* dove tutto ebbe inizio con l'unione fra Clito e Poseidone) via via verso l'esterno. Lo *hieron abaton* da cui inizia la descrizione della reggia-santuario si trova *ἐν μέσῳ*, (116c3); ad esso segue la menzione e la descrizione del *naos* di Poseidone (116c9-e4); poi Platone passa alla fascia *περὶ δὲ τὸν νεῶν ἕξωθην* (116e), ricca di statue e in cui sorge l'altare; in seguito la descrizione si amplia al resto dell'isola centrale, come mostra la menzione di abitazioni, giardini alberati, cisterne e impianti termali (117a-b); infine si finisce per parlare delle due isole ad anello che circondano quella centrale ove sorge la reggia-santuario (117c), per concludere con la fascia più esterna della città, abitata dalla

---

datazione proposta è al III sec. a.C., se non prima. Una foto è disponibile in Internet alla URL <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/image?lookup=1987.08.4207>.

<sup>840</sup> Per il porto di Zea, al Pireo, vd. MORRISON, WILLIAMS, *Greek Oared Ships*, p. 181; una struttura simile è offerta dai *neosoikoi* scavati ad Apollonia, il porto di Cirene, su cui vd. *ibid.*, pp. 183 s.

<sup>841</sup> Isocrate parla di mille talenti spesi per la realizzazione degli arsenali del Pireo nel V sec. a.C. (*or.* 7, 66).

<sup>842</sup> Si veda Aristoph. *aves* 1537-40: i *neoria* rientrano fra gli attributi di *Basíleia*; altri passi significativi in MORRISON, WILLIAM, *Greek Oared Ships*, p. 187.

<sup>843</sup> L'attività di Dionisio I in tema di arsenali, peraltro, riguarda sia il Porto Piccolo detto Laccio sia il Porto Grande, in due distinti periodi: vd. rispettivamente Diod. Sic. 14, 7, 3 e 14, 42, 5.

<sup>844</sup> Come invece proponeva RIVAUD, *Critias. Notice*, p. 248.

massa della popolazione (117e). Platone ha dunque chiaramente costruito tutta la descrizione della città di Atlantide per fasce concentriche, dal centro verso l'esterno (cfr. quanto osservato *infra*, nella VII di queste note esegetiche): allora sembra ragionevole pensare che anche il rapporto topografico – non esplicitato – fra *hieron abaton* e *naos* potrebbe essere stato concepito da Platone come rapporto fra un nucleo centrale (lo *hieron abaton*) e una prima fascia circostante (il *neos*). In altri termini, lo *hieron abaton* sarebbe la parte 'centrale' (nel senso di più importante) e più inaccessibile del tempio di Poseidone, o comunque si troverebbe in connessione fisica con esso (ai potrebbe pensare infatti anche che lo *hieron abaton* sia non posto entro l'edificio templare, ma comunque concepito da Platone come strutturalmente congiunto al *naos*, sì che non vi fosse bisogno di distinguere in modo chiaro fra l'uno e l'altro)<sup>845</sup>.

E' la situazione che troviamo in molti templi d'età classica, in cui è presente un ambiente più interno, definibile *adyton* o *abaton*<sup>846</sup>, distinto dalla cella vera e propria.

E' vero che spesso la funzione di tali ambienti non è propriamente culturale<sup>847</sup>; tuttavia, in alcuni casi, tali ambienti interni del *naos* sono contrassegnati dalla presenza di altari, e sono sede di offerte votive<sup>848</sup>. Si tratta di quella tipologia di «temple-sanctuaire» costruiti attorno a siti sentiti come 'sacri': tali siti venivano inglobati all'interno di un *naos* più grande, ma conservavano, all'interno stesso del *naos*, uno statuto particolare, caratterizzato da forti restrizioni all'accesso<sup>849</sup>. Si può trattare allora di luoghi connessi a culti speciali, in genere a carattere ctonio<sup>850</sup> od oracolare, come avviene nel caso del tempio di Apollo a Didyma, e in quello di Delfi (per Delfi, in particolare, da Hdt. 7, 140, 3, si ricava la presenza all'interno del *megaron* del tempio, di un *adyton* da cui profetizza la sacerdotessa, capace di ospitare una delegazione di visitatori)<sup>851</sup>: due esempi celebri, che possono aver costituito, per Platone, un valido esempio di un *naos* contenente al suo interno uno *hieron abaton*; nel caso di Atlantide, lo *hieron abaton* segnerebbe il luogo reso 'speciale' dal fatto che lì il dio Poseidone, congiungendosi con Clito, aveva dato origine alla dinastia; il *naos* di Poseidone sarebbe poi stato eretto attorno ad esso, inglobando questo sacrario originario.

Ma in fondo, anche in tal caso, era nella stessa Acropoli di Atene che Platone poteva avere una altra fonte di ispirazione per una struttura composita, in cui uno *hieron* fosse inglobato in un *naos*: l'Erechtheion (definito *adyton* in Hdt. 5, 72, 3 e invece *neos* in 8, 55)<sup>852</sup>. Tale edificio, come è noto, presenta una struttura composita<sup>853</sup> (in cui, fra l'altro, uno

<sup>845</sup> Sull'Acropoli di Atene Platone poteva osservare una situazione del genere col recinto del Pandroseion, il quale è in collegamento diretto con la facciata occidentale dell'Eretteo.

<sup>846</sup> Cfr. Pollux 1, 9 (ove si afferma che τὸ χωρίον ἄβατον ... τοῦ ἱεροῦ può essere definito con numerosi termini, fra cui ἄδυτον e ἀνάκτορον), e LSJ, s.v. ἄβατος, 2.b.

<sup>847</sup> Si veda la ricca messa a punto di Mary B. HOLLINSHEAD, "Adyton", "Opisthodomos", and the inner room of the Greek temple, in «Hesperia» 68, 2, 1999, pp. 189-218, che invita alla cautela nell'uso della terminologia, e individua in molte stanze interne dei templi il luogo di custodia di oggetti preziosi.

<sup>848</sup> Per gli altari vd. HOLLINSHEAD, "Adyton", "Opisthodomos", pp. 202- 202; per la presenza di offerte votive vd. *ibid.*, p. 205.

<sup>849</sup> Vd. G. ROUX, *Trésors, temples, tholos*, in ID. (éd.), *Temples et sanctuaires*, Lyon 1984, pp. 153-172.

<sup>850</sup> Come nel caso del tempio (*naos*) di Palemone nel santuario di Istmia, quindi in un santuario legato a Poseidone: all'interno del *naos* di Palemone si apriva una cella sotterranea, definita *adyton*, legata ad un episodio specifico del mito, come si ricava da Paus. 2, 2, 1.

<sup>851</sup> Sull'*adyton* dei templi di Apollo a Didyma e a Delfi nelle testimonianze erodotee, vd. HOLLINSHEAD, "Adyton", "Opisthodomos", pp. 192- 193.

<sup>852</sup> Si consideri anche il Partenone, il quale, sia nella fase preclassica che in quella periclea, presenta un *Opisthodomos*, per la custodia dei tesori consacrati alla dea, costituito da una vera e propria sala



spazio è dedicato a Poseidone), con una parte, congiunta al resto dell'edificio ma comunque distinta, costruita allo scopo di proteggere e inglobare un luogo sacro per le origini degli Ateniesi: la loggia della Cariatidi, eretta a incapsulare e impreziosire la tomba di Cecrope<sup>854</sup>.

Molti secoli dopo Platone, troviamo un ulteriore parallelo anche sul piano terminologico, in un passo della *Vita di Apollonio di Tiana* (2, 20) di Filostrato, dedicato alla descrizione di Taxila (quindi in un contesto per certi versi 'utopico'): un tempio definito νεώς, con dimensioni di quasi cento piedi (ca. 290 m.) e quindi paragonabili a quelle del tempio di Poseidone in Atlantide, (ca. 355 m x 177 m), ospita al suo interno una struttura (di qualche consistenza, visto che si usa il verbo κατασκευάσασθαι) chiamata ἱερόν, ove – come in Atlantide – sono custoditi oggetti legati al più importante evento della storia cittadina (nel caso specifico, tavole bronzee, ageminate «in oricalco, oro, argento, e bronzo nero», con la raffigurazione delle imprese di Poro e di Alessandro). Fuori del mondo classico, un noto parallelo è il *Sancta Sanctorum* del Tempio di Gerusalemme, che autori di lingua greca come Giuseppe Flavio definiscono *adyton* (vd. *Ant. Iud.* 3, 125, 2 e 8, 71, 2).

L'analisi filologica e lessicale, in un caso del genere, aiuta fino ad un certo punto. Il *peribolos* aureo che circonda lo *hieron abaton*, su cui richiama l'attenzione Nesselrath, non implica che lo *hieron* sia una struttura a cielo aperto e fisicamente staccata dal tempio; con περίβολος Platone può semplicemente voler indicare un 'recinto' (e non un muro, come in altre attestazioni del termine: cfr. Hdt. 1, 181; Thuc. 1, 89) che può trovarsi all'interno di una struttura chiusa più grande, o comunque in stretto collegamento con essa: proprio Platone parla di *oikeios peribolos* (*Theaet.* 197c8; cfr. 197e4) per indicare una gabbia o un recinto per animali costruito all'interno di una casa privata<sup>855</sup>. Del resto, i templi potevano avere al loro 'recinti' o 'barriere' che impedivano l'accesso a sezioni speciali della cella: ad es. nel tempio di Zeus a Olimpia, la base della statua del dio era resa inaccessibile da barriere simili a muri (ἐρύματα τρόπον τείχων πεποιημένα), in parte dipinte, che girano attorno al trono del dio (5, 11, 4-5: si tratta conti fatti di una struttura che potremmo definire un *peribolos*, e quindi l'uso del termine *peribolos* nella descrizione platonica non impedisce affatto di pensare che lo *hieron* fosse una sezione del naos di Poseidone)<sup>856</sup>. Vale la pena considerare, poi, che proprio per il fatto di essere *abaton*, 'inaccessibile', lo *hieron* di Poseidone e Clito deve essere una superficie ridotta e può quindi ben essere concepito all'interno del grandioso *naos* di Poseidone (largo 180 metri!).

---

distinta da quella del *naos*. Cfr. HURWITT, *The Athenian Acropolis*, pp. 55 ss. e HOLLINSHEAD, "*Adyton*", "*Opisthodomos*", pp. 210-212.

<sup>853</sup> Pausania (I, 26, 5) parla di διπλῶν...οἴκημα: cfr. Alexandra L. LESK, *A Diachronic Examination of the Erechtheion and its Reception*, Ph.D. diss., University of Cincinnati, 2004, pp. 82-93, dove si propende per interpretare διπλῶν come 'a due livelli'. Tale dissertazione dottorale è reperibile, in formato PDF, sul sito [www.erchtheion.org](http://www.erchtheion.org).

<sup>854</sup> Vd. LESK, *op. cit.*, p. 39 e soprattutto p. 103. In generale, come il tempio di Poseidone e lo *hieron abaton*, anche l'Eretto era destinatario delle offerte di privati cittadini ateniesi, e custodiva le memorie delle più antiche casate della città (cfr. LESK, *op. cit.*, pp. 145-152).

<sup>855</sup> Cfr. LSJ, s.v. περίβολος, che rende il termine in Plat. *Theaet.* 197c come 'cage'. In Eur. *Tro.* 1141, il termine è usato per indicare una tomba in pietra, per il piccolo Astianatte, in Pherecr. fr. 63, 1 K.-A. si parla di *periboloi* fatte con semplici incannucciate; in Plat. *Tim.* 74a4 designa la colonna vertebrale, che protegge il midollo spinale.

<sup>856</sup> Su altre forme di separazione degli spazi interni ad un *naos* (porte, mura, tendaggi) vd. HOLLINSHEAD, "*Adyton*", "*Opisthodomos*", pp. 207 s.

D'altro canto, se – proprio in assenza di indicazioni diverse da parte di Platone (indicazioni che altrimenti ci sarebbero state) – concepiamo lo *hieron abaton* e il *naos* come fisicamente congiunti (l'uno nell'altro o comunque l'uno collegato all'altro, come in Atene il *Kekropeion* all'*Erechteion*), allora acquista un altro valore il termine *αὐτοῦ* nella formula τοῦ δὲ Ποσειδῶνος αὐτοῦ νεὼς ἦν. Nesselrath<sup>857</sup> afferma, accogliendo l'opinione della più parte degli interpreti, che *αὐτοῦ* va inteso non come avverbio di luogo, «dort», «lì» ma come dimostrativo intensivo, «selbst» e riferito a Poseidone («il tempio dello stesso Poseidone era lungo uno stadio, largo tre plettri, ecc.»)<sup>858</sup>: ciò allo scopo di distinguere il tempio del solo Poseidone dallo *hieron* del dio e della fanciulla Clito; al contrario «die Hinzufügung eines “dort” überflüssig scheint». E se invece un *αὐτοῦ* da intendere come avverbio di luogo fosse proprio quella determinazione di luogo che sembra mancare? Con essa Platone direbbe proprio ciò che ci si aspetterebbe immaginando una descrizione da un nucleo centrale verso l'esterno, come avviene in tutto il resto della sezione che descrive l'*asty*, fra 116c e 117e: che il *naos* di Poseidone era «lì», anzi, «proprio lì» (*just there*, secondo la traduzione di *αὐτοῦ* proposta dal *LSJ*, s.v.) dove si trovava anche lo *hieron abaton* menzionato immediatamente prima. La traduzione del passo sarebbe allora: «Il tempio di Poseidone, poi [δὲ]<sup>859</sup>, era lì [proprio lì], di uno stadio in lunghezza, di tre plettri in larghezza, ecc.».

Perfino il tempio di Poseidone, la divinità 'poliade' dell'isola-continente, risulterebbe insomma inestricabilmente connesso allo *hieron* dove ebbe origine la dinastia regnante e dove vengono portate le offerte ai re-fondatori: non vi sarebbe modo migliore, da parte di Platone, per comunicare l'impressione di un mondo in cui tutto ruota attorno al potere monarchico, e in cui questo stesso potere – in mano ad una stirpe per metà divina – si sovrappone in parte, per centralità, al ruolo che spetterebbe agli dei (tanto che, come vedremo subito appresso, reggia e santuario sembrano coincidere, o il santuario essere inglobato all'interno della reggia).

## V. Sul rapporto fra la reggia dei re atlantidei e il *naos* di Poseidone: *Criti*. 116c3-4 e 117a3-5

In 117a la reggia (τὰ βασιλεια) appare distinta dal *naos* di Poseidone; tuttavia, in 116c, allorché inserisce tutta la descrizione dello *hieron* di Poseidone e Clito e del *naos* di Poseidone, Platone introduce questa sezione come se si trattasse di una complessiva descrizione dei τὰ βασιλεια («Il palazzo reale, posto all'interno dell'acropoli, era sistemato nel seguente modo. Al centro lo *hieron* di Clito e Poseidone ecc.»). Quindi si può affermare che, nel suo complesso, la reggia comprende anche il santuario e il tempio; in 117a, quando Platone sembra distinguere τὰ βασιλεια dal *naos* Poseidone, egli in realtà si riferisce solo ai quartieri propriamente residenziali della reggia, come tali ovviamente distinti dall'area santuariale della reggia stessa<sup>860</sup>. Forse, come immagina il Friedländer<sup>861</sup>, la reggia propriamente detta (cioè la parte usata come residenza del sovrano) si trova nella striscia anulare di terreno compresa tra il *peribolos* d'oro e la cinta muraria, il *teichos*,

<sup>857</sup> *Kritias*, p. 331, ad 116c9.

<sup>858</sup> Così traduce U. BULTRIGHINI, in *Platone. Tutte le opere*, a cura di E. V. Maltese, vol. 4 (*Repubblica, Timeo, Crizia*), Newton & Compton, Roma 1997, p. 679, ad loc.

<sup>859</sup> Cfr. *LSJ* s.v. δὲ, II. 2. b, per l'uso di tale particella con valore «copulative», «in enumerations or transitions».

<sup>860</sup> Cfr. quanto osserva FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 1267 nota 3: in 116c3 τὰ βασιλεια vale come indicazione complessiva di quanto segue fino a 117a, mentre in 117a2 l'espressione indica il palazzo in senso stretto.

<sup>861</sup> *Ibidem*, p. 358.

rivestito di oricalco: per cui la reggia ingloberebbe addirittura il tempio, ridotto quasi a cortile interno del palazzo reale!

Può apparire un risultato esegetico di poco conto: eppure da simile particolare verrebbe confermata l'immagine che Platone vuole dare di Atlantide come di un mondo privo di ogni dimensione politica, ma tutto centrato attorno ad una famiglia regnante di origini semidivine che tutto decide con dispotico potere (119c-119d) e tutto determina nelle vicende dell'isola-continente, fino alla sua sconfitta finale (determinata dalla crescente avidità e bramosia di dominio dei re: *Critia* 121a-c).

## VI. Sul reticolo di canali della pianura centrale di Atlantide e il suo rapporto con il centro urbano: *Criti.* 118a4-e6, particolarmente 118a4, 118d3-4 e 118e2-3.

La descrizione della pianura di Atlantide e del sistema di canali che la solca (in *Criti.* 118a4-e6) è stata in parte oggetto di controversia fra gli interpreti, portando talvolta a ricostruzioni fra loro piuttosto differenti; in particolare, i passi soggetti a discussione sono 118a4, 118d3-4 e 118e2-3.

118a4. *La posizione della metropoli rispetto alla grande pianura.* Una prima questione è legata al rapporto spaziale fra la città di Atlantide e la grande pianura rettangolare. E' opportuno notare, in primo luogo, che la città si trova in posizione centrale rispetto alla larghezza della pianura, cioè al suo asse est-ovest<sup>862</sup>, ma non rispetto al suo asse nord-sud (il canale di collegamento della città al mare è lungo infatti solo cinquanta stadi, rispetto ad una profondità complessiva della pianura di duemila stadi: vd. 115d3-5+118a7), in modo tale che la città viene a trovarsi sul bordo meridionale della pianura, prossima al mare: una scelta dovuta all'esigenza, per Platone, di evidenziare il rapporto della dinastia atlantidea con la sfera del commercio marittimo e con l'accrescimento illimitato delle ricchezze. Ma la città fa effettivamente parte della pianura? In 113c6 Platone afferma che il monte su cui viveva la fanciulla Clito con cui si unisce Poseidone, poi sede della reggia atlantidea, si trova πρὸς τῷ πεδίῳ, quasi a suggerire che il monte si trovi vicino alla piana, cioè immediatamente sul suo margine, senza essere propriamente nella sua area<sup>863</sup>. In 118a4, invece, si dice chiaramente che il πεδίον circonda la città (esso è ἐκείνην μὲν περιέχον); perciò, pur non trovandosi al centro della pianura, la città sembrerebbe concepita come posta all'interno del rettangolo della piana. Tale posizione, però, disturba inevitabilmente il reticolo dei sessantamila *kleroi* tutti fra loro eguali della pianura stessa di cui si parla in 119a1-3: esiste dunque una implicita - sebbene lieve - incongruenza di *Criti.* 118a4 rispetto a 113c6 e a 119a1-3, una disattenzione di Platone dovuta a due opposte esigenze della sua descrizione: da un lato presentare la città di Atlantide inserita entro la sua *chora*, sia perché questa è la struttura consueta delle *polis* greche, sia per confermare la centralità della residenza regale rispetto all'intero territorio; dall'altro, dare all'intera pianura una articolazione totalmente uniforme (per le motivazioni 'espressive illustrate sopra, nel § ??).

<sup>862</sup> Vd. *Criti.* 113c6: il monte su cui Poseidone genera i re atlantidei, e quindi la città, si trova πρὸς τῷ πεδίῳ δὲ αὖ κατὰ μέσον. Platone non spiega rispetto a che cosa occorra intendere il κατὰ μέσον. Non 'al centro della piana' considerata nel suo complesso, poiché tale posizione centrale dista mille stadi dal mare (essendo la piana profonda duemila stadi, dal mare verso l'interno, secondo 118a7): quindi αὖ κατὰ μέσον può essere inteso solo «der mittlere Randbereich der gerade genannten Ebene» (così NESSEL RATH, *Kritias*, p. 252, *ad loc.*). Una conclusione simile è stata ricavata da GILL (*The Atlantis Story*, *ad loc.*) in relazione a 113c4-5, là dove si dice che la pianura si trovava πρὸς θαλάσσης μὲν, κατὰ δὲ μέσον πάσης, cioè «on the coast, (lit. towards the sea), in the middle of the whole island (understand νήσου)», i.e. at the mid-point of the whole coast».

<sup>863</sup> Cfr. Nesselrath, *Kritias*, p. 251 *ad* 113c6-7.

Si potrebbe supporre, come compromesso tra le due opposte notizie, che la città si trovi per metà inserita nel rettangolo della pianura, e per metà esternamente ad esso, e che appunto tale fosse l'assetto immaginato dal filosofo: il verbo περιέχειν usato da Platone potrebbe essere usato in senso lato, ad indicare semplicemente che la piana 'circonda' la città, anche se solo su metà del perimetro. In ogni caso, la lieve incoerenza non pregiudica affatto il quadro complessivo fornito da Platone, che è chiaro; del resto, compito degli studiosi non è correggere Platone e le sue disattenzioni, ma – ove possibile - spiegare la genesi e il significato delle sue affermazioni, anche quando in parte contraddittorie.

118d3-4. *Il grande canale rettangolare e la metropoli.* Si collega alla questione appena affrontata un'ulteriore difficoltà 'topografica'. Platone parla di un grande canale perimetrale (che chiameremo d'ora in poi, per chiarezza, il Gran Canale)<sup>864</sup>: scavato tutt'attorno alla piana, anche allo scopo di rettificarne i bordi (118c3-4: τάφρου κύκλω περιουρυθείσης), esso è lungo quindi diecimila stadi, cioè tanto quanto il perimetro della piana stessa (118d1). Scopo principale del Gran Canale sembra essere quello di raccogliere le acque dei monti che circondano il perimetro della pianura su tre lati, cioè a nord, est, ed ovest, (118d1-3: τὰ δ' ἐκ τῶν ὄρων καταβαίνοντα ὑποδεχομένη ρεύματα καὶ περὶ το πεδιον κυκλωθεῖσα)<sup>865</sup>; quindi – con il suo lato meridionale – raggiunge da entrambe le parti la città (118d3-4: πρὸς τὴν πόλιν ἔνθεν τε καὶ ἔνθεν ἀφικομένη): Il testo platonico continua, subito dopo l'ultima nostra citazione, affermando che il Gran Canale, giunto alla città, ταύτη πρὸς θάλατταν μεθεῖτο ἐκρεῖν (118d4-5), cioè «per questa via permetteva di scaricare le acque raccolte in mare».

Ha suscitato problemi l'esatta comprensione di quanto Platone ha inteso affermando che il Gran Canale giunge πρὸς τὴν πόλιν ἔνθεν τε καὶ ἔνθεν, «alla città da entrambi i lati»: sorge infatti il problema di come si debba concepire il rapporto fra il grande canale e la metropoli, e quindi come avviene lo sbocco del gran canale in mare<sup>866</sup>. La prima possibilità, proposta da Frieländer, è che il lato meridionale del gran canale scorra a nord della città e sia «tangente rispetto alla cinta muraria della città» stessa<sup>867</sup>; dal punto di tangenza una derivazione passa verso sud attraversando la città e i suoi anelli acquatici e ricongiungendosi così al canale di collegamento al mare di cui si parla in 115d3-7: in tal modo la struttura dei 60.000 *kleroi* resta inalterata, ma – come osserva Nesselrath, *loc. cit.* – la città viene a trovarsi in posizione del tutto esterna alla pianura, in piena contraddizione con 118a4; peraltro, bisogna presupporre la presenza di un canale trasversale che attraversa tutti gli anelli di terra e si interseca con tutti gli anelli di mare interni alla città (il che introduce un elemento del tutto assente in Platone). Una seconda possibilità è che il gran canale sia sempre tangente al muro della città, ma a sud di essa, e che così, da entrambi i lati, si getterebbe nel canale che collega il mare alla città, proprio nel punto in cui questo canale esce dalla città per sboccare nel mare (vd. 117e3-4)<sup>868</sup>: in tal caso, però, risulterebbe ancor più turbato il regolare reticolo dei *kleroi*, e peraltro il gran

<sup>864</sup> Come fa FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 354 (= vol. I, p. 327 dell'edizione originale tedesca); cfr. la sua *Tavola VII*.

<sup>865</sup> Perché la piana di Atlantide, come viene mostrato in 118b1, è aperta ai venti (cioè non cinta da monti) sul solo lato sud.

<sup>866</sup> Una approfondita discussione del problema è stata offerta da NESSELRATH, *Kritias*, pp. 376s., *ad loc.*, di cui in parte seguiamo le osservazioni sulle proposte avanzate dagli studiosi precedenti, distaccandocene però per quanto riguarda la soluzione da noi suggerita.

<sup>867</sup> FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 355 (= vol. I, p. 327, ediz. orig. tedesca).

<sup>868</sup> Già presente in Taylor, *Timaeus and Critias* 1929, questa soluzione avrebbe poi incontrato il favore di Herter (*Technik in Atlantis*, testo non pubblicato citato da NESSELRATH, *Kritias*, p. 376, *ad loc.*); essa è stata accolta e tradotta in termini grafici da PRADEAU, *Le Monde de la Politique*, carta 3 a p. 322.

canale, nel suo lato sud, si troverebbe a scorrere proprio lungo il mare<sup>869</sup>. Una terza soluzione è stata proposta da Rivaud<sup>870</sup>: il Gran Canale giunge da entrambi i lati fino alla cinta muraria esterna della città, toccando il cerchio delle mura nei due punti più a est e più ad ovest; di qui, senza riunificarsi in un unico canale, piega a sud per raggiungere il mare «in zwei getrennten Abflüssen»<sup>871</sup>, per cui «mit dem Durchstich- und Ringkanalsystem der Metropolis selbst gar nicht verbunden ist». Nesselrath (*loc. cit.*) ritiene questa proposta appare ‘la più plausibile’, perché si può conciliare con l’affermazione in 118a4 (secondo cui la città è circondata dalla piana) e non costituisce un disturbo troppo grave del regolare reticolo dei *kleroi*.

In realtà, nulla nel testo platonico lascia pensare ad una duplice derivazione che metta in comunicazione il gran canale col mare passando esternamente alle mura della città: in assenza di altre precisazioni da parte di Platone, l’affermazione che il gran canale giunge *πρὸς τὴν πόλιν* e «di qui» o «in tal modo» (*ταύτη*)<sup>872</sup> scarica le acque raccolte in mare suggerisce fortemente l’idea che il gran canale può sfociare in mare appunto per essere giunto *πρὸς τὴν πόλιν*. A questo punto, la soluzione più economica è interpretare il testo platonico nel modo più elementare: se Platone dice che il gran canale giunge «alla città da entrambe le parti», cioè da est e da ovest (e, con ogni verosimiglianza, a metà esatta della circonferenza, per gusto della simmetria), in assenza di altre indicazioni si deve pensare che esso prosegua in linea retta, superando la cinta muraria esterna, fino a raggiungere l’unica altra via acquatica presente sul suo percorso, cioè l’anello di mare più esterno; per questa via - *ταύτη*, appunto - l’acqua può naturalmente defluire in mare (perché l’anello di mare più esterno si collega al canale lungo cinquanta stadi che porta alla costa)<sup>873</sup>; l’acqua raccolta dal Gran Canale raggiunge il mare, quindi, proprio attraversando la città (cioè il suo sistema di arterie acquatiche).

In parte, una tale struttura ricorda la Babilonia descritta da Erodoto (1, 178-180): la città è circondata da un fossato quadrangolare, mentre l’Eufrate (che, nella piana

<sup>869</sup> Come risulta chiaro osservando la mappa di PRADEAU, *Monde de la Politique*, carta 3 a p. 322. NESSELRATH (*Kritias*, p. 377) osserva che in tal modo il canale di collegamento al mare, largo tre plettri, si troverebbe ad accogliere le acque provenienti dai due bracci opposti del gran canale, ognuno largo il doppio (uno stadio): osservazione tecnicamente ineccepibile, ma che forse pretende troppa attenzione da parte di Platone a particolari tecnici fin troppo minuziosi. La costruzione platonica è sì coerente, ma non pretendiamo di avere a disposizione un progetto esecutivo redatto da un ingegnere! Non mancano altre lievi imprecisioni: vd. FRIEDLÄNDER, *Platone*, pp. 356 e 357, ed ancora le minute analisi di NESSELRATH, *Kritias*, p. 250, *ad* 113c4-5, e p. 253, *ad* 113c6-7, ove si suggerisce l’ipotesi che in entrambi i passi Platone non abbia dato «die letzte Hand» al testo.

<sup>870</sup> *Critias. Notice*, p. 242.

<sup>871</sup> NESSELRATH, *Kritias*, p. 377, *ad loc.*

<sup>872</sup> Sono ovviamente possibili entrambe le interpretazioni di questa forma pronominale con valore avverbiale, fra le quali non vedo grande differenza per quanto riguarda il senso complessivo che ne deriva. NESSELRATH, *Kritias*, pp. 377 s., *ad loc.*, pensa che *ταύτη* debba essere inteso come avverbio di luogo, ma accetta anche la traduzione «auf diese Weise»; giustamente respinge la traduzione «auf folgende Weise» di alcuni interpreti (si rimanda al commento di Nesselrath). Per Nesselrath, *loc. cit.*, *ταύτη* si riferisce solo ad *ἔνθεν τε καὶ ἔνθεν* e quindi ai due supposti canali esterni alle mura; tuttavia, visto che Platone usa in modo unitario l’espressione *πρὸς τὴν πόλιν ἔνθεν τε καὶ ἔνθεν*, il successivo *ταύτη* deittico non può che riferirsi complessivamente all’intera espressione precedente.

<sup>873</sup> L’idea si trova già in FRIEDLÄNDER, *Platone*, p. 355 (= I, p. 327 dell’ediz. orig. tedesca), il quale ammette che l’espressione *ἔνθεν τε καὶ ἔνθεν* «si potrebbe anche intendere nel senso che la città fosse tagliata per metà dal canale principale, invece di essergli tangente»; ma questa soluzione viene scartata perché «implicherebbe un elemento non classico, barocco», e soprattutto perché verrebbe in parte turbato il sistema dei *kleroi*. Circa quest’ultimo aspetto, abbiamo già detto che la difficoltà è interna alla descrizione platonica; circa la prima obiezione, in sé vaga, basterebbe dire che, a ben vedere, la pianta di Atlantide è davvero poco classica, e molto ‘barocca’.

mesopotamica, ha un ruolo simile al gran canale atlantideo, in quanto raccoglie le acque dei monti, irriga i canali e poi sbocca in mare), taglia l'abitato a metà, entrando da un parte e uscendo dall'altra secondo l'asse nord-sud.

E' vero che Platone non parla – nella descrizione della città – dei due bracci del gran canale compresi, ad est e ad ovest, fra la cinta muraria e l'anello di mare più esterno: ma l'omissione, in quel contesto, si spiega facilmente, visto che tali canali sono semplicemente una parte del Gran Canale e per di più sono funzionali non all'articolazione topografica della città, bensì alle esigenze di drenaggio della piana (né è questo l'unico caso in cui i dati topografici forniti da Platone in un passo del *Crizia* si chiariscono e si completano solo attraverso informazioni fornite in seguito)<sup>874</sup>. La posizione della città, posta a cavallo del gran canale e quindi per metà entro la pianura e per metà fuori, sarebbe la stessa della soluzione proposta da Rivaud e Nesselrath, e quindi tale da non disturbare il reticolo dei *kleroi*, potendosi nello tempo conciliare con la notizia in 118a4 sulla piana che 'attornia' la città (come abbiamo visto, la contraddizione è nel testo platonico).

118e2-3. *Il reticolo dei canali della pianura*. Veniamo infine alla terza questione che ha suscitato problemi: la forma del reticolo dei canali che solcano la pianura. Subito dopo aver parlato del deflusso del Gran Canale in mare, Platone aggiunge che dal Gran Canale, e precisamente dal suo lato a monte (cioè da nord), si dipartono canali rettilinei, larghi cento piedi (quindi ca. 1/6 rispetto allo stadio di larghezza del Gran Canale); questi procedono in direzione sud, fino a sfociare di nuovo nel canale perimetrale, cioè nel suo lato verso il mare (118d5-7: ἄνωθεν δὲ ἀπ' αὐτῆς [= ἀπὸ τῆς τάφρου]<sup>875</sup> τὸ πλάτος μάλιστα ἑκατὸν ποδῶν διώρυχες εὐθεῖαι τετραμήναι κατὰ τὸ πεδῖον πάλιν εἰς τὴν τάφρον τὴν πρὸς θαλάττης ἀφῆντο). Tali canali distano fra loro cento stadi (118d7). Per facilitare il trasporto delle derrate, e in particolare quello del legname, viene scavata una seconda serie di canali, per i quali Platone usa il termine διάπλοιοι: διάπλοιοι ἐκ τῶν διωρύχων εἰς ἀλλήλας τε πλαγίους<sup>876</sup> καὶ πρὸς τὴν πόλιν τεμόντες (118e2-3).

L'aggettivo πλαγίος può valere sia 'obliquo' sia semplicemente 'laterale', quindi 'trasversale', cioè 'disposto orizzontalmente' rispetto ad una direzione precedentemente considerata (si veda il *LSJ* s.v. 1, con rimando a *Hipp. Art.* 7)<sup>877</sup>: nel caso della piana atlantidea, i *diaploioi* sono 'orizzontali' e 'trasversali' rispetto alla prima serie di *dioryches* che procedono in direzione nord-sud (è questa l'interpretazione più comune<sup>878</sup>, da noi seguita).

Tuttavia, alcuni interpreti hanno inteso πλαγίους come 'obliqui'<sup>879</sup>, deducendone anche ulteriori considerazioni sul 'carattere' dell'ingegneria atlantidea. Brumbaugh immaginava una sorta di griglia che si diparte a raggiera dalla metropoli, sovrapposta al reticolo ortogonale di canali: «since the purpose of some of the 'transverse' canals is to communicate with the city, I have drawn them as they would be planned to serve that

<sup>874</sup> Vd. ad es. 113c6-7, le cui indicazioni risultano imprecise se non vengono integrate dai dati forniti in 115d5, 117e1 e 118a4-5 (cfr. NESSELRATH, *Kritias*, p. 251).

<sup>875</sup> Alcuni interpreti (ad es. GILL, *The Atlantis Story*, ad loc.) hanno inteso αὐτῆς come pronome riferito alla *polis* atlantidea; in realtà, la sintassi del brano e la logica implicano che αὐτῆς indichi il fossato, *táphros*, che è il soggetto della frase immediatamente precedente (così giustamente molte altre traduzioni, e infine NESSELRATH, *Kritias*, p. 378, ad loc.).

<sup>876</sup> Il codice F (Vindobonensis 55, suppl. phil. gr. 39) reca πλαγίας, sicuramente erroneo: qui ci vuole un aggettivo maschile riferito al maschile διάπλοιοι (così intendono tutti gli editori e traduttori: vd. NESSELRATH, *Kritias*, p. 379, ad loc.); l'errore si spiega facilmente come frutto di assimilazione progressiva per effetto del precedente femminile ἀλλήλας.

<sup>877</sup> In Platone sono presenti entrambi i valori: per 'obliquo' vd. *Tim.* 39a, 43e, 63e, ; per 'laterale' o 'di traverso' vd. *resp.* 10, 598a, *Ion.* 536a, *Charm.* 155a, *Theaet.* 194b. In *Criti.* 112b τὰ πλάγια sono i 'fianchi' dell'Acropoli ateniese.

<sup>878</sup> Cfr. NESSELRATH, *Kritias*, pp. 379 s., ad loc.

<sup>879</sup> Così RIVAUD, nella sua traduzione del *Crizia* (RIVAUD, *Timée-Critias*, ad loc., p. 271).

function, rather than in the regular grid which would be reasonable if their principal function were irrigation rather than water communication»<sup>880</sup>. L'effetto è una «maze» piuttosto che un «regular grid»; tale ricostruzione serve a confermare l'interpretazione numerologica proposta da Brumbaugh<sup>881</sup> per Atlantide come luogo segnato dalla confusione aritmo-logico-geometrica: la città metropoli, infatti, costituisce «a focus of disorder; the lot plans become more and more irregulars one gets close to it». Più recentemente Pradeau<sup>882</sup> ha sostenuto che i canali navigabili devono essere immaginati obliqui, e neppure disposti radialmente, ma disseminati irregolarmente nel territorio; in tal modo, Platone mostrerebbe l'incompiutezza e l'intima imperfezione dell'ordine geometrico perseguito dagli Atlantidi.

In entrambi i casi, la volontà di ravvisare nella descrizione platonica l'applicazione di un principio astratto (il 'disordine' o l'imperfezione geometrica) conduce a non tener conto che, per ogni particolare della sistemazione territoriale atlantidea, Platone fornisce una razionale motivazione 'economica' e tecnica: è evidente dal testo di 118d-e che Platone non distingue fra due diverse reti di canali (l'una ortogonale usata per l'irrigazioni, l'altra radiale, centrata sulla metropoli, per i trasporti) perché è normale, nella prassi antica, che canali di irrigazione e/o di drenaggio, se larghi come quelli atlantidei, siano usati anche per i trasporti, e viceversa, un canale per il trasporto può essere utilizzato per attingervi acqua. Per di più, la divisione della piana in 60.000 *kleroi* presuppone una rete di canali ortogonali, che mal si accorderebbe con strutture radiali. Vi è sì una sottile distinzione fra *dioryches* e *diaploi*, ma essa deriva dall'attenzione di Platone alla 'logica' tecnica della sua descrizione: le *dioryches* sono scavate dal lato a monte in direzione del lato verso il mare (118d5-7: ἄνωθεν ... εἰς τὴν τάφρον τὴν πρὸς θαλάττης) e quindi procedono nella stessa direzione delle acque di superficie, cosicché hanno sia la funzione di fossi di drenaggio (118d6-7) e di canali di irrigazione (118e5-6), sia quella di via di trasporto (118d8-e1); per consentire i passaggi da una *dioryx* all'altra Platone aggiunge i *diaploi* (il termine ne indica chiaramente la funzione di 'canali navigabili di collegamento') - il cui andamento orizzontale (est-ovest) non si collega all'andamento delle acque di superficie e per i quali, quindi, non viene menzionato l'uso come canali di drenaggio (il che non impedisce ovviamente, a Platone e ai suoi lettori antichi e moderni, di immaginare che anche da essi si possa attingere acqua per l'irrigazione).

Merita un ultimo cenno, infine, il fatto che Platone parli di *diaploi* trasversali tagliati «non solo fra i fossati ma anche verso la città» (εἰς ἀλλήλας τε ... καὶ πρὸς τὴν πόλιν). Perché questa distinzione? Si deve pensare a due tipi di canali 'trasversali'? Più semplicemente si può ritenere che la precisazione serva a Platone per sottolineare che i *diaploi*, pur permettendo di muoversi fra le varie *dioryches*, sono soprattutto destinati a favorire il trasporto 'verso la città' (si potrebbe tradurre: «scavando canali di passaggio trasversali dall'uno all'altro fossato, ma sostanzialmente finalizzati al trasporto verso la città»); del resto, anche le stesse *dioryches*, pur rivolte da monte a valle, sono funzionali al trasporto εἰς τὸ ἄστυ (vd. 118e1). Viene così ribadita la centralità della metropoli atlantidea come centro di consumo, verso cui tutto affluisce: nel segno di quella 'insaziabilità' che, come abbiamo visto nel cap. VI («I peccaminosi frutti di Atlantide») sta sullo sfondo della rappresentazione platonica.

<sup>880</sup> BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, p. 55.

<sup>881</sup> Su cui vd. cap. V, § «Introduzione».

<sup>882</sup> *Le monde de la politique*, p. 151 e «Carte 2» a p. 321.

## VII. Sul santuario di Poseidone sede dei sacrifici e dei giuramenti periodici: *Criti.* 119d1-2.

Venendo a parlare della stele di oricalco su cui sono iscritte le prescrizioni di Poseidone regolanti i rapporti fra i dieci principi, Platone precisa che essa «si trovava al centro dell'isola nel santuario di Poseidone», *κατὰ μέσσην τὴν νῆσον ἔχειτ' ἐν ἱερῶν Ποσειδῶνος*. L'espressione è apparsa ambigua agli interpreti: *κατὰ μέσσην τὴν νῆσον* vuole dire «al centro della grande isola di Atlantide» o semplicemente «al centro dell'isola (centrale) della metropoli», quella, cioè, in cui Poseidone si unì un tempo a Clito e in cui sorge la reggia? Molte traduzioni restano ambigue, riproducendo del resto l'ambiguità stessa del testo (*νῆσος* è usato da Platone sia per indicare l'intera isola-continente, sia la piccola isola centrale: per il primo caso vd. *Criti.* 113c2-3, per il secondo *Criti.* 113e2 e, senza altra precisazione, 116c1-2).

Numerosi interpreti hanno ritenuto che qui si parla ancora una volta dell'isola al centro della metropoli descritta in 116a1 e 116b7-117b5: per Friedländer, ad es., la stele di oricalco si trova «nel centro dell'isola circolare – e quindi anche di tutta la città»<sup>883</sup>; altri studiosi che si sono occupati da vicino della cerimonia dei giuramenti sono stati della stessa opinione, identificando spesso lo *hieron* di Poseidone di cui si parla in 119d1-2 col santuario di Poseidone e Clito di *Criti.* 116c4-5<sup>884</sup>. Recentemente Nesselrath<sup>885</sup> ha però contestato tale identificazione: egli osserva che dalla descrizione della cerimonia dei giuramenti, si ricava il santuario di Poseidone sede dei giuramenti ospita alcuni tori (119d7) il che sarebbe incompatibile con le dimensioni complessive e con le strutture presenti sull'isola circolare: questa, infatti, ospita, nella descrizione platonica, numerose strutture (il grande tempio di Poseidone, con la circostante area santuariale ricca di statue e completa di un imponente altare; la reggia; le due fonti con le loro strutture termali; il bosco sacro; gli alloggi per le guardie più fidate), il tutto su una superficie di ca. 62 ettari. Per Nesselrath, dunque, sembra improbabile che sull'isola al centro della metropoli vi sia abbastanza spazio per un santuario di Poseidone in cui – secondo 119d7 – vive libera un'intera mandria di buoi<sup>886</sup>; improbabile è anche immaginare che, per Platone, i tori si aggirino fra gli edifici dell'isola centrale; senza considerare, infine, che, per Nesselrath, una posizione al centro dell'isola sarebbe comunque la più equamente raggiungibile per tutti i dieci re e costituirebbe «einen natürlichen Versammlungspunkt». Vi sarebbe, insomma, un secondo santuario di Poseidone, posto al centro dell'isola-continente, e quindi fuori della metropoli atlantidea.

Tuttavia, nessuna delle argomentazioni mosse da Nesselrath mi pare davvero convincente. In primo luogo nulla impedisce di pensare che i tori destinati al sacrificio si aggirassero sull'isola centrale, visto che essa non è interamente occupata da costruzioni, ma

<sup>883</sup> Platone, vol. I, p. 358 (= I, p. 329 ediz. orig.); cfr. *ibid.*, p. 362 (= p. 333).

<sup>884</sup> PICARD, *Une source possible de Platon pour le jugement des rois dans l'Atlantide*, p. 7; VINCENT, *Essai sur le sacrifice de communion des rois Atlantes*, pp. 86 s. (ove si localizza la stele in connessione con l'altare posto di fronte al tempio di Poseidone); HERTER, *Das Königsritual der Atlantis*, p. 238 s. (per il quale l'espressione platonica *κατὰ μέσσην τὴν νῆσον* va distinta da *ἐν μέσῳ* usato in 116c4 per indicare la posizione dell'*abatōn* di Poseidone e Clito: per Platone, dunque, la stele di oricalco si troverebbe quindi non proprio al centro, dove si trova l'*abatōn*, ma pur sempre in una posizione centrale, non precisamente definita).

<sup>885</sup> *Kritias*, ad 119d1-2, pp. 396-7.

<sup>886</sup> Per NESSELRATH (*Kritias*, pp. 402 s., ad 119d7) l'espressione in *Criti.* 119d7 *ἀφῆτων ὄντων ταύρων ἐν τῷ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερῶν* si riferisce a tori che vivevano sempre liberi nel santuario, non che venivano lasciati liberi per l'occasione (egli rimanda all'uso di *ἄφετος*, anche in Platone; particolarmente calzante il confronto con Plut. *Luc.* 24, 4, ove si parla delle vacche sacre ad Artemide Persiana, lasciate pascolare liberamente, e catturate solo in occasione del sacrificio).



ha come aree libere il vasto recinto all'aperto attorno al tempio, e ancora comprende un bosco sacro (117b5-7) e anche giardini alberati (117b1), aree dunque disponibili al pascolo; Platone, d'altra parte, non parla di una vera e propria mandria, ma semplicemente di 'tori', suggerendo che semplicemente si tratta di un numero ridotto. La presenza di tori attorno al santuario di Poseidone e Clito, del resto, non sorprende, poiché il toro, in quanto animale sacro a Poseidone, è strettamente legato alle origini della dinastia, origini localizzate appunto nell'isola centrale. In fondo, Platone precisa che l'isola centrale ospita anche piscine per cavalli e per altri 'animali da soma' (*Criti.* 117b4: ὑποζυγίοις; comprende anche i tori che circolano sull'isola?). C'è da chiedersi, peraltro, se il particolare di una isola-reggia-santuario in cui si aggirano liberamente alcuni buoi non serva ad aggiungere un tratto 'barbarico' all'aspetto già «un po' barbarico» del santuario (la convivenza di uomini e animali ricorda l'Egitto erodoto; la presenza di animali sacri lasciati liberi in aree sacre caratterizza contesti 'esotici' rispetto alla tradizione greca)<sup>887</sup>; esso concorre inoltre a connotare negativamente questo mondo, in cui, pur fra tanti lussi e raffinatezze, i sovrani – rigidamente separati dal resto della popolazione – accettano invece di condividere gli stessi spazi con animali legati alla loro posizione di potere (i tori 'sacri', ma anche i cavalli che godono di piscine!). Una caratteristica che poteva essere avvertita come primitiva: essa caratterizza la dimora di Odisseo, nel cui cortile stazionano muli e buoi (come si ricava da *Od.* 17, 297).

Quanto alla considerazione che una posizione al centro dell'isola-continente sarebbe giustificata dal fatto di essere equamente raggiungibile per tutti i dieci principi, essa avrebbe un qualche peso solo se le dieci dinastie fossero tutte sullo stesso piano; in realtà, fra esse la dinastia di Atlante mantiene una indubbia posizione di preminenza (esito della primogenitura di Atlante, tale preminenza si manifesta spazialmente appunto nel fatto che ad Atlante è assegnata «la dimora della madre e il lotto circostante»: *Criti.* 114a1), e quindi il fatto che la cerimonia dei giuramenti si svolga nella reggia di Atlante si accorda perfettamente con la superiorità della sua dinastia rispetto alle altre<sup>888</sup>.

Su un piano più generale, è evidente che la metropoli di Atlante costituisce chiaramente il centro 'simbolico' dell'intero continente (luogo in cui si uniscono Poseidone e Clito, reggia della dinastia di Atlante, centro della città principale di tutto il continente). Così, sembra strano che Platone, dopo aver sottolineato a più riprese come tutto, in Atlantide, si disponga attorno al centro costituito dallo *hieron* di Poseidone e Clito, immagini poi l'esistenza di un 'secondo centro', quasi distinguendo fra un centro simbolico (l'isola circolare nella metropoli) e un centro geometrico, posto al centro del continente e quindi lontano dalla metropoli. Altrettanto strano è che Platone faccia riferimento in 119d1-2 ad un secondo santuario di Poseidone distinto da quello dell'acropoli, e di cui non dà alcuna descrizione (il che si giustifica solo se si tratta dello stesso luogo già ampiamente descritto 116c-e). La stele d'oricalco costituisce la base su cui si regge il governo delle dieci dinastie atlantidee, unite dalla comune discendenza: ci si aspetterebbe che tale stele, che perpetua il legame fra Poseidone e i suoi discendenti, si collochi nello stesso luogo dove appunto Poseidone diede inizio alle dieci dinastie ebbero inizio. Si

<sup>887</sup> Come scrive Hdt. 2, 36, 2, «mentre per gli altri uomini la vita si svolge separatamente dagli animali, per gli Egiziani la vita si svolge in comune con gli animali» (cfr. 2, 65, 2). Circa la presenza di animali sacri in contesti templari, NESSELRATH, *Kritias*, p. 403, ad 119d7, richiama le testimonianze sui bovini lasciati liberi nel santuario della Dea Syria (*Luc. Dea Syr.* 41), nonché il caso delle vacche sacre ad Artemide Persiana in *Plut. Luc.* 24, 4 (vd. nota precedente).

<sup>888</sup> Si consideri, all'opposto, il caso di Amauroto nella *Utopia* di Moro, il cui ruolo di capitale e sede delle riunioni dei tre rappresentanti di ogni città deriva essenzialmente dal fatto di trovarsi «quasi nel centro del paese», essendo così «la più agevole da raggiungere per i delegati delle varie zone» (§ 70, p. 170, ediz. FIRPO). Qui l'equidistanza del 'centro del potere' riflette il regime egualitario dell'utopia.

pensi, per un confronto, alla «iscrizione sacra» che costituisce la base su cui si fonda l'utopia di Evemero: la grande stele d'oro si trova al centro del letto del dio, e quindi all'interno del tempio di Zeus Trifilio (Diod. Sic. 5, 46, 7); il santuario di Zeus Trifilio, a propria volta, si trova al centro della pianura dell'isola Pancaia (lo si ricava da Diod. Sic. 5, 43, 2).

Proprio queste considerazioni ci permettono di comprendere il testo platonico. Da un punto di vista formale, in effetti *κατὰ μέσην τὴν νῆσον* potrebbe indicare sia «al centro della grande isola di Atlantide» sia «al centro dell'isola (centrale) della metropoli», ed è anche vero che, da un punto di vista strettamente geometrico, la città di Atlantide non si trova al centro geometrico dell'isola-continente, in quanto essa si trova a poco più di 50 stadi dal mare, e quindi molto lontana dal centro della pianura<sup>889</sup> (a sua volta posta al centro del continente), ma spostata verso la costa.

Nello stesso tempo, però, Platone si esprime come se la città di Atlantide fosse comunque posta al 'centro' dell'isola-continente. Infatti, in *Criti.* 113c4-5 si afferma che la pianura in cui sorge il monte su cui viveva la fanciulla Clito (poi trasformato nell'isola circolare sede della reggia) si trova *πρὸς θαλάττης, κατὰ δὲ μέσον πάσης* [scil. *νήσου*]; subito appresso, in 113c6, Platone afferma che il monte stesso si trovava *πρὸς τῷ πεδίῳ δὲ αὖ κατὰ μέσον* [scil. *τοῦ πεδίου*]. Anche se la 'posizione centrale' cui si riferisce Platone è limitata all'asse e-w<sup>890</sup>, è comunque indubbio che nella formulazione platonica il monte di Clito si trova *κατὰ μέσον* rispetto ad una pianura a sua volta posta *κατὰ μέσον* rispetto all'intera isola-continente: possiamo dire che per Platone, l'isola circolare ricavata dal monte di Clito è collocabile *κατὰ δὲ μέσον πάσης* [scil. *νήσου*]. Perciò, quando in *Criti.* 119d1-2 Platone scrive che la stele di oricalco era posta *κατὰ μέσην τὴν νῆσον*, egli può riferirsi indifferentemente al 'centro' dell'intera isola-continente o 'al centro' dell'isola circolare: le due nozioni – nel modo stesso con cui è formulato *Criti.* 113c4-6 – finiscono infatti per coincidere, in quanto il monte di Clito è localizzato *κατὰ μέσον*, 'al centro', della pianura posta *κατὰ μέσον*, 'al centro', dell'isola-continente.

Ciò avviene perfino a dispetto della posizione della metropoli prossima alla costa, *et pour cause*, in quanto nella descrizione di Platone operano due distinte (e in parte confliggenti) esigenze espressive: la città di Atlantide è posta da Platone vicino alla costa, per evidenziare il rapporto della metropoli con il mare e l'apertura al commercio transmarino e al suo effetto corruttore; la città di Atlantide è comunque posta 'al centro' della piana e dell'isola-continente perché viene così ribadita la natura accentrata e centralizzatrice che caratterizza Atlantide sia sul piano politico che su quello urbanistico.

---

<sup>889</sup> La pianura stessa, infatti, è profonda duemila stadi «dal mare verso l'interno» (*Criti.* 118a7).

<sup>890</sup> Infatti, considerando che il monte dista dal mare poco più di cinquanta stadi, le due espressioni *κατὰ δὲ μέσον πάσης* [*νήσου*] e *κατὰ μέσον* [*τοῦ πεδίου*] si possono intendere nel senso di «a metà dell'estensione costiera dell'intera isola» e «a metà della linea di costa della pianura» (come abbiamo visto nella nota esegetica ad *Criti.* 118a4).

# BIBLIOGRAFIA

*N.B. Sono qui elencati tutti i volumi che, nelle note, sono stati indicati con il solo cognome dell'autore e la versione abbreviata del titolo del contributo.*

- G. J. D. AALDERS, *Die Meropes des Theopomp* · «Historia», 27, 1978, pp. 317-27
- D. ADAMASTEANU, *Topografia e viabilità · Megale Hellas*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1993, pp. 182 ss.
- F. B. ANDERSON, *Cycles of Nine* · «CJ», 50, 1954-5, pp. 131-8
- P. B. S. ANDREWS, *Larger than Africa and Asia?* · «G&R» n.s. 14, 1967, pp. 76-79
- L. ANTONELLI, *I Greci oltre Gibilterra. Rappresentazioni mitiche dell'estremo occidentale e navigazioni commerciali nello spazio atlantico fra VIII e IV sec. a.C.*, Hesperia 8, Roma 1997
- L. ANTONELLI, *Le localizzazioni della Nékyia di Odisseo. Un itinerario sulle tracce degli Eubei* · «Hesperia» 5, 1995, 203-22
- G. ARRIGHETTI, *Cosmologia mitica di Omero e di Esiodo* · G. Arrighetti (a c. di), *Esiodo. Letture critiche*, Milano 1975, pp. 146-213 (già in «SCO» 15, 1966, pp. 1-60)
- O. APELT (hrsg.), *Platon. Sämtliche Dialoge*, Leipzig 1922-23, vol. VI, *Timaios und Kritias*, 1922.
- N. ARVANITIS, *I tiranni e le acque. Infrastrutture idrauliche e potere nella Grecia del tardo arcaismo*, con prefazione di Domenico Musti, («Nemo: confrontarsi con l'antico»), Bologna 2008
- D. ASHERI, *Introduzione generale* · D. Asheri (a cura di), *Erodoto, Le storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1998<sup>1</sup>, 2005<sup>7</sup>
- D. ASHERI (a cura di), *Erodoto. Le storie. Libro III. La Persia*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2005<sup>4</sup>
- L. BALLEW, *Straight and circular. A Study of Imagery in Greek Philosophy*, Assen 1979
- E. BARKER, *Greek Political Theory*, London 1960
- A. BELLI (a cura di), *Platone, Crizia* («Traditio», Serie greca, 21), Firenze 1979

- O. BELLINI, *Saggio introduttivo* · O. Bellini (a cura di), Francesco Bacone, *La Nuova Atlantide*, Roma 1998, p. 7-42
- L. BELLONI, *Deioce o 'della regalità'* · «Prometheus», 32, 3, 2006, pp. 205-216
- V. BERARD, *Les navigations d'Ulysses*, voll. I-IV, Paris 1927-1929 (vol. III, *Calypso et la mer de l'Atlantide*)
- L. BERTELLI, *L'Utopia greca* · Aa.Vv., *Storia delle idee politiche e sociali. I: L'antichità classica*, sotto la direzione di L. Firpo, Torino 1982, pp. 550-64 (bibliografia alle pp. 567-81)
- J. BIDEZ, *Éos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles 1945
- F. BORCA, *Terra mari cincta. Insularità e cultura romana*, Roma 2000
- J. BOULOGNE, *La structuration circulaire de l'espace chez Platon. Mythe et science* · «Uranie» 3, 1993 (*Espace mythiques*), pp. 31-43
- W. BRANDENSTEIN, *Atlantis. Grosse und Untergang eines geheimnisvollen Inselreichen*, Wien 1951
- B. BRAVO, *Una società legata alla terra* · S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, I, Torino 1996, pp. 546-552
- L. BRISSON, *De la philosophie politique à l'épopée. Le Critias de Platon* · «Revue de Métaphysique et de Morale», 75, 1970, pp. 402-438
- L. BRISSON (éd.), *Platon. Timée – Critias* (trad. inédite, introd. & note par L. Brisson), Paris 1992, 1995<sup>2</sup>
- U. BULTRIGHINI, *Premessa al Crizia* · E. Maltese (a cura di), Platone, *Tutte le opere*, vol. IV (*Repubblica-Timeo-Crizia*), Roma 1997
- U. BULTRIGHINI, *“Maledetta democrazia”*. *Studi su Crizia* («Collana del Dipart. di Scienze dell'Antichità dell'Università degli Studi “G. D'Annunzio” di Chieti» 5), Alessandria 1999
- R. S. BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination. The Mathematical Passages in the Dialogues and their Interpretation*, Bloomington (Indiana) 1954
- R. G. BURY, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, (Loeb Classical Library, Plato vol. VII), London/New York 1929
- G. BUSOLT, *Griechische Staatskunde*, München 1920<sup>3</sup>
- L. BRISSON, *L'Égypte de Platon* · «Eph» 42, 1987, pp. 34-65
- N. CAHILL, *Household and City Organization at Olynthus*, New Haven and London, 2002

- G. CAMBIANO, L. REPICI, *Cibo e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicearco* · O. Longo, P. Scarpi (a c. di), *Homo Edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Verona 1989, pp. 81-90
- A. CAMERON, *Crantor and Posidonius on Atlantis* · «CQ» 78, 1983, pp. 81-91
- S. CAMPESE, L. CANINO, *La genesi della polis. Appendice [G]* · M. Vegetti (a cura di), *Platone. Repubblica. Libri 2 e 3*. Traduzione e commento a cura di M.V., Napoli 1998, pp. 225-260
- L. CANFORA, *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari, 1989<sup>2</sup>
- C. CARSANA, M. T. SCHETTINO (a cura di), *Utopia e utopie nel pensiero storico antico*, («Monografie del Centro Ricerche di Documentazione sull'Antichità Classica» 30), Roma 2008
- F. CASTAGNOLI, *Orthogonal Town Planning in Antiquity*, Cambridge (Mass.), 1971
- P. CECCARELLI, *De la Sardaigne à Naxos. Le rôle des îles dans les Histoires d'Hérodote* · F. Létoubloun (éd.), *Impressions d'îles*, Toulouse 1996, pp. 41-53
- M. CENTANNI, *Atene assoluta. Crizia dalla tragedia alla storia*, Padova 1997
- L. CERCHIAI, *Il cerchio di Aristodemo* · «Ann. Ist. Univ. Orient. Napoli (Sez. archeol.)», n.s. 7, 2000, pp. 115-116
- G. CERRI, *Dalla dialettica all'epos: Platone, Repubblica X, Timeo, Crizia* · «Ann. Ist. Univ. Orient. Napoli (Sez. fil.-lett.)» 23, 2001, pp. 115-145
- A. CIORANESCU, *Utopie: Coccagne et âge d'or* · «Diogène» 20, 1971, pp. 86-123
- F. COARELLI, M. TORELLI, *Sicilia. Guide archeologiche Laterza*, Roma-Bari 1984
- C. CORBATO, *In margine alla questione atlantidea. Platone e Cartagine* (con una Nota di M. Pallottino, pp. 237-238) · «ArchClass» 5, 1953, pp. 232-237
- A. CORCELLA, S. M. MEDAGLIA (a c. di), *Erodoto, Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia*, Fondazione Lorenzo Valla 2001<sup>3</sup>
- P. COUSSIN, *Le mythe de l'Atlantide* · «Mercure de France», 15-2-1927, pp. 29-71
- P. COUSSIN, *L'Atlantide de Platon et les origines de la civilization*, Aix-en-Provence 1928
- U. COZZOLI, *La τροφή nella interpretazione delle crisi politiche* · Aa. Vv., *Tra Grecia e Roma. Temi antichi e metodologie moderne*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1980, pp. 133-145
- C. DARBO-PESCHANSKI, *Thucydide: historien, juge* · «Métis» 2, 1988, pp. 109-140
- V. DASEN, *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*, Zürich 2005

- E. DAVID, *The problem of representing Plato's ideal state in action* · «RFIC» 112, 1984, pp. 33-53
- D. DAWSON, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York-Oxford 1992
- A. DEBIASI, *Esiodo e l'occidente*, («Hesperia, 24. Studi sulla grecità di occidente»), Roma 2008
- M. L. DESCLOS, *L'Atlantide: une île comme un corps* · F. Létoubloun (éd.), *Impressions d'îles*, Toulouse 1996, pp. 141-155
- M. L. DESCLOS, *Que l'on ne doit pas blâmer les cités sans gardiens ou mal gardées. Le serment des rois atlantes (Critias 119c-120c)* · «Kernos» 9, 1996, pp. 311-326
- M. DETIENNE, *Remarques sur le char en Grèce* · J.-P. Vernant (sous la direction de), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1985, pp. 313-318.
- H. DILLER, *ΟΨΙΣ ΑΛΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ* · H. DILLER, *Kleine Schriften zue antiken Literatur*, München 1971
- I. L. DONNELLY, *Atlantis. The Antediluvian World*, New York 1882
- J. DUCHEMIN, *Essai sur le symbolisme pindarique: or, lumière et couleurs* · «REG» 65, 1952, pp. 45-68.
- N. DUNBAR (ed.), *Aristophanes, Birds, edited by N. D.*, Oxford 1995
- S. DUŠANIĆ, *Plato's Atlantis* · «ACI», 51, 1982, pp. 25-52
- S. DUŠANIĆ, *The Unity of the Timaeus-Critias and the Inter-Greek State Wars of the Mid 350's* · «ICS» 27-28, 2002-2003, pp. 63-75
- U. ECO, *Postille a "Il nome della rosa"* · Appendice a: U. Eco, *Il nome della rosa* («I Grandi Tascabili») Bompiani, Milano, 1989<sup>26</sup>, pp. 505-533 (pubblicato la prima volta in «Alfabeta» n. 49, giugno 1983)
- L. EDELSTEIN, *L'idea di progresso nell'antichità classica*, Bologna 1987 (ediz. orig. *Idea of Progress in Classical Antiquity*, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1967)
- R. ELLIS, *Imaginig Atlantis*, New York 1998 (tradotto in italiano col titolo *Atlantide*, Milano 2001)
- M. FAGIOLO, *Dall'illuminismo al socialismo utopico: la città del sole e dell'armonia* · Aa. Vv., *La città dell'utopia. Dalla città ideale alla città del Terzo Millennio*, Milano 1999, pp. 119-148
- M. FARIOLI, *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Milano 2001

- J. R. FEARS, *Atlantis and the Minoan Thalassocracy: A Study in Modern Mythopoeism* · RAMAGE (ed.), *Atlantis. Fact or Fiction*, pp. 103-134
- K. L. FEDER, *Frodi, miti e misteri. Scienza e pseudoscienza in Archeologia*, Roma 2004 (traduz. ital. di *Frauds, Miths and Mysteries. Science and Pseudoscience in Archeology*, Mayfield Publishing Company 1999<sup>3</sup>) (su Atlantide: cap. 8, pp. 223-252)
- J. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, London 1975
- S. FERRUCCI, «Belle case private» e case tutte uguali nell'Atene del V secolo a.C. · «RFIC» 124, 4, 1996, pp. 408-34
- M.I. FINLEY, *La guerre et l'Empire* · P. Brulé et J. Oulhen (edd.), *La guerre en Grèce à l'époque classique*, Rennes 1999, pp. 85-104
- L. FIRPO (a cura di), Thomas More, *Utopia*, Napoli 1979
- T. FISCHER-HANSEN, *The Earliest Town-Planning in the western Greek colonies, with special regard to Sicily* · M.H. Hansen (ed.), *Introduction to an Inventory of Poleis* («Acts of the Copenhagen Polis Centre» 3), Copenhagen 1996, pp. 313-373
- M. FITTÀ, *Giochi e giocattoli nell'antichità*, Milano, Leonardo Arte, 1997
- Ph. Y. FORSYTH, *Atlantis. The Making of Myth*, Montreal (Canada) 1980
- V. FORTUNATI, *La letteratura utopica inglese. Morfologia e grammatica di un genere letterario*, Ravenna 1979
- A. FOUCHAR, *Astos, politès et épichôrios chez Platon* · «Ktema» 9, 1984, pp. 185-204
- S. C. FREDERICKS, *Plato's Atlantis: A Mythologist Looks at Myth* · RAMAGE, *Atlantis. Fact or Fiction?*, pp. 81-99
- P. FRIEDLÄNDER, *Platone*, Milano 2004 [traduz. ital. di *Platon*, voll. I-III, Berlin/New York 1964-1975]
- Ch. FROIDEFOND, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Paris 1971
- K. T. FROIST, *The Critias and Minoan Crete* «JH», 33, 1913, pp. 189-206
- M. GAMBATO, *The Female-Kings. Some Aspects of the Representation of Eastern Kings in the Deipnosophistae* · D. Braund, J. Wilkins (eds.), *Athenaeus and his World*, Exeter 2000, pp. 227-230 e 559-562.
- Y. GARLAN, *Les causes de la guerre chez Platon et Aristote* · Y. Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris 1989, pp. 20-40; poi ripreso in : P. Brulé, J. Oulhen (éds.), *La guerre en Grèce à l'époque classique*, Rennes 1999, pp. 69-84
- P. GARNSEY, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge 1999

- E. GABBA, *L'insularità nella riflessione antica* · F. Prontera (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica: tradizioni e problemi*, Roma-Bari 1991, pp. 106-109
- G. GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, Paris 1954
- L. GERSCHEL, *La conquête du nombre, des modalités du compte aux structures de la pensée*, «Annales» ESC, 1962, pp. 691-714
- Ch. GILL, *Plato: the Atlantis story. Timaeus 17-27, Critias* (with Introduction, Notes and Vocabulary by Ch. G.), Bristol 1980)
- Ch. GILL, *The origin of the Atlantis myth* · «Trivium» 11, 1976, pp. 1-11.
- Ch. GILL, *The Genre of the Atlantis Story* · «Classical Philology», 72, 1977, pp. 287-304
- Ch. GILL, *Plato on Falsehood - Not Fiction* · C. Gill, T.P. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter 1993, pp. 38-87.
- L. GIARDINO, A. DE SIENA, *Metaponto* · E. Greco (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999, pp. 350-352
- R. GINOUVÉS, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962
- A. GIOVANNINI, *Peut-on démythifier l'Atlantide?* · «MH» 42, 1985, pp. 151-156.
- M. GRAS, P. ROUILLARD, J. TEXIDOR, *L'universo fenicio* (traduz. it.) Torino 2000
- E. GRECO, *Turii* · E. Greco (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999, pp. 413-430
- E. GRECO – M. OSANNA, *Atene* · E. Greco (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999, pp. 145-171
- G. C. GREENE, *Scholia Platonica*, Haverfordiae 1938
- H. GRESEMANN, *Knidische Medizin. Teil I: Die Testimonien zur ältesten knidischen Lehre und Analysen knidischer Schriften im Corpus Hippocraticum*, Berlin-New York 1975
- J. G. GRIFFITHS, *Atlantis and Egypt* · «Historia» 34, 1985, pp. 3-28 (poi in J. G. Griffiths, *Atlantis and Egypt with Other Selected Essays*, Cardiff 1991, pp. 3-30)
- S. GSELL, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, vol. I, Paris 1913
- G. GUIDORIZZI, *Tabù alimentari e funzione onirica in Grecia* · O. Longo, P. Scarpi (a cura di), *Homo Edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Verona 1989, pp. 169-176.
- G. NÉMETH, *Le vittime dei Trenta Tiranni* · U. BULTRIGHINI (a cura di), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, Chieti 2006, pp. 205-223



- E. A. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to Its Subsistence in Plato*, Cambridge (MSS.), London 1978
- M. HERMAN HANSEN, T. FISCHER-HANSEN, *Monumental political architecture in archaic and classical Greek poleis. Evidence and historical significance* · David Whitehead (ed.), *From political architecture to Stephanus Byzantius: sources for the ancient Greek polis*, Stuttgart 1994, pp. 23 ss.
- H. HERTER, *Altes und Neues zu Platons Kritias* · «RhM» 92, 1944, pp. 28-47
- H. HERTER *Die Rundform in Platons Atlantis und ihre Nachwirkung in der Villa Hadriani* · «RhM» 96, 1953, pp. 1-20
- H. HERTER, *Das Königsritual der Atlantis*, «RhM» 109, 1966, pp. 236-259
- H. HERTER, *Urathen der Ideaalstaat* · P. Steinmetz (hrsg.), *Politeia und Res publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike, dem Andenken R. Starks gewidmet*, Wiesbaden 1969, pp. 108-134 (poi in H. H., *Kleine Schriften*, München 1975, pp. 279-304).
- H. HERTER, *Platons Naturkunde. Zum Kritias und anderen Dialogen* · «RhM» 121, 1978, pp. 103-131
- J. HESK, *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge 2000
- L. B. HOLLAND, *The Hall of the Athenian Kings* · «AJA» 43, 1939, pp. 289-98
- W. W. HOW, J. WELLS, *A Commentary on Herodotus*, vol. II Oxford 1928<sup>2</sup>
- J. M. HURWITT, *The Athenian Acropolis. History, Mythology, and Archeology from the Neolithic Era to the Present*, Cambridge 1999
- A. M. IACONO, *L'utopia e i Greci* · Aa.Vv., *I Greci. Storia cultura arte società*, sotto la direzione di S. Settis, I, Torino 1996, pp. 883 ss.
- H. JOLY, *Platon égyptologue* · «RPhilos» 172, 1982, pp. 255-278
- R. JOLY (texte établi et traduit par), Hippocrate, *Du régime*, C.U.F., Paris 1967
- N. F. JONES, *Rural Athens under Democracy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004
- P. JORDAN, *The Atlantis Syndrome*, Stroud, Gloucestershire, U.K., 2001
- J. JOUANNA, *La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique du Régime: ses rapports avec Empédocle, et le Timée de Platon*, in «AION (filol.)» 29, 2007, pp. 7-28
- F. KOLB, *Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Pisistratiden* · «JdI» 92, 1977, pp. 99-138

- I. LANA, *L'utopia di Teopompo* · «Paideia» 6, 1951, pp. 3-22
- D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977
- W. LEAF, *Homer and History*, London 1915
- M. LEFKOWITZ, *Visits to Egypt in the Biographical Tradition*, in Michael Erle, Stefan Schon (hrsg.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongress vom 26.-29. Juli 2006 in Würzburg*, Berlin – New York 2007, pp. 101-113
- P. LEVEQUE, P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon* («Annales Littéraires de l'Université de Besançon 65»), Paris 1964
- P. LOUIS, *Les métaphores de Platon*, Rennes 1945,
- LLOYD (a c. di), *Erodoto. Le Storie. Libro II. L'Egitto*, Fondazione Lorenzo Valla, 2000<sup>5</sup>
- N. LORAUX, *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica* · S. Settis [sotto la direzione di], *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. II/1. *Una storia greca. Formazione*, Torino 1996, pp. 1083-1110
- N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité» classique*, Paris/La Haye/New York 1981
- H. L. LORIMER, *Homer and the Monuments*, London 1950
- P. LO SARDO, *Verso il canone della polis · La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, a cura di Emanuele Greco, Roma 1999, pp. 83-96
- J. LUCCIONI, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris 1948
- J. V. LUCE, *La fine di Atlantide. Nuove luci su un'antica leggenda*, Roma 1994 (traduz. ital. di *The End of Atlantis. New Light on an Old Legend*, London 1969)
- J. V. LUCE, *The Source and Literary Forms of Plato's Atlantis narrative* · RAMAGE (ed.), *Atlantis. Act or Fiction*, pp. 49-78
- E. LUPPINO MANES, *Introduzione* · E. Luppino Manes, *Storiografia e regalità nel mondo greco. Colloquio interdisciplinare, Chieti 17-19 gennaio 2002*, Alessandria 2003, pp. vii-xv
- E. LUPPINO MANES, *La Ciropedia di Senofonte*, in E. Luppino Manes, *Storiografia e regalità nel mondo greco. Colloquio interdisciplinare, Chieti 17-19 gennaio 2002*, Alessandria 2003, pp. 197-216
- MANGANARO G., *Il mito dell'Atlantide e la logografia ionica (La visione geopolitica di Platone)* · «GIF» 12, 1959, pp. 309-313

- V. MANFREDI, *Le Isole Fortunate*, Roma 1993
- TH. H. MARTIN, *Études sur le Timée de Platon (texte grec, traduction française, longues notes et dissertations sur l'Atlantide, l'âme du monde, etc...)* Paris 1841 (ripubblicato, con paginazione originale, Paris 1981)
- J. F. MATTEI, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris 1996 (cap. 9 : «Poséidon : le mythe de l'Atlantide, pp. 251-281).
- J. MCEVOY, *Platon et la sagesse de l'Égypte* · «Kernos» 6, 1993, pp. 245-275
- D. MERTENS, *L'architettura militare in Sicilia nel IV-III sec. a.C.* · P. Minà (a cura di), *Urbanistica e architettura nella Sicilia greca*, Palermo 2005, pp. 149-152
- M. MEULDER, *L'Atlantide ou Platon face à l'exotisme* · «RPhA» 11, 1993, pp. 177-209
- K. A. MORGAN, *Chapter Twenty-Eight. Plato* · I. de Jong, R. Nünlist, A. Bowie (eds.), *Narrators, narratees, and narratives in ancient Greek literature* («Mnemosyne Supplementum» 257), Leiden-Boston 2004, pp. 357-376
- J. S. MORRISON, J. F. COATES, *The Athenian Trireme. The history and reconstruction of an ancient Greek warship*, Cambridge/New York, 1986
- J. S. MORRISON, R. T. WILLIAM, *Greek Oared Ships 900-322 b.C.*, Cambridge 1968,
- G. MOSCONI, *Pericle e il Vecchio Oligarca su democrazia e talassocrazia* · R. Burri – A. Delacrétaz – J. Mounier – M. Nobili (a cura di), *Ad limina II. Atti dell'incontro di studio tra i dottorandi e i giovani studiosi di Roma. Istituto Svizzero di Roma, febbraio-marzo 2003*, Alessandria 2004, pp. 21-39
- G. MOSCONI, *Prima di Iscomaco, Pericle: la terra da bene di sussistenza e di prestigio a fonte di reddito*, «Mediterraneo Antico» 8, 1, 2005, pp. 63-118
- G. MOSCONI, *Polibio e l'irreale politeia di Platone (hist. 6, 47, 7-10; Tim. 19B-C)* · «RFIC» 134, 2006, pp. 52-65
- G. MOSCONI, *L'Atlantide novissima: L'Atlantide di Platone nell'immaginario parareligioso fra XX e XXI secolo come specchio della contemporaneità* · B. Coccia (a cura di), *Il mondo classico nell'immaginario contemporaneo*, Istituto di Studi Politici "S. Pio V", Roma 2008, pp. 449-526
- C. MOSSE, *Comment s'élabore un mythe politique : Solon, «père fondateur» de la démocratie athénienne* · «Annales (ESC)», 34, 1979, pp. 425-437
- C. MOSSÉ, *Due miti politici* · S. Settis (sotto la direzione di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. II/1. *Una storia greca. Formazione*, Torino 1996, pp. 1325-1335
- D. MUSTI, *Varrone nell'insieme delle tradizioni su Roma Quadrata* · «Studi Urbinati», 49, 1975, pp. 297-318

- D. MUSTI, *Polibio* · Aa. Vv., *Storia delle idee politiche e sociali*, sotto la direzione di L. Firpo, Torino 1982, pp. 609-651
- D. MUSTI, *Introduzione* · Aa.Vv., *L'oro dei Greci*, Novara 1992, pp. 7-16
- D. MUSTI, *Storia greca*, Roma-Bari, 1994<sup>3</sup>
- D. MUSTI, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995
- D. MUSTI, *I Telchini, le Sirene. Immaginario mediterraneo e letteratura da Omero e Callimaco al romanticismo europeo* («Quaderni della Rivista di Cultura Classica e Medievale» 1), Pisa-Roma 1999
- D. MUSTI, *Il simposio nel suo sviluppo storico*, Roma-Bari 2001
- D. MUSTI, *Lo scudo di Achille. Idee e forme di città nel mondo antico* (con appendici di Gianfranco Mosconi e Marco Santucci), Roma-Bari 2008
- H.-G. NESSELRATH, *Platon und die Erfindung von Atlantis* («Lectio Teubneriana» IX), München – Leipzig 2002
- H.-G. NESSELRATH, *Platon. Kritias. Übersetzung und Kommentar von H.G.N.* («Platon Werke, Übersetzung und Kommentar» VIII, 4), Göttingen 2006
- M.P. NILSSON, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalendar*, Lund 1962
- M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1967<sup>3</sup>
- I.-D. OTTO, *Der Kritias vor dem Hintergrund des Menexenos* · T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias*, Sankt Augustin 1997
- M. PALLOTTINO, *Atlantide* · «ArchClass» 4, 1952, pp. 229-240
- A. PASSERINI, *La ΤΡΥΦΗ nella storiografia ellenistica* · «SIFC» n.s. 11, 1934, pp. 35-56
- H. W. PARKE, *Festival of the Athenians* 1977,
- C. PICARD, *Une source possible de Platon pour le jugement des rois de l'Atlantide (ad Critias, 119b-120* · «Acropole» 8, 1933, pp. 3-13
- L. PICCIRILLI, *Commento* · M. MANFREDINI, L. PICCIRILLI (a cura di), Plutarco, *Vita di Solone*, Fondazione Lorenzo Valla Milano, 1995<sup>4</sup>
- N. PINOTTI, *Il viaggio del sapiente: Solone oltre Atene*, Milano 2006
- F. de POLIGNAC, *Analyse de l'espace et urbanisations en Grèce archaïque: quelques pistes de recherche récentes* · «REA» 108, 2006, pp. 203-223

- L. POLACCO, *Kyklos. La fenomenologia del cerchio nel pensiero dei Greci* · «Memorie dell'Istituto Veneto. Classe di Scienze morali», vol. 76, 1998
- K. R. POPPER, *Platone totalitario*, vol. I di *La società aperta e i suoi nemici*, Roma 2003<sup>2</sup> Roma 2003<sup>2</sup> (trad. it. di *The Open Society and its Enemies, The Spell of Plato*, 1966<sup>5</sup>),
- L. M. POSITANO (edidit) Jo. TZETZAE, *Commentarii in Aristophanem. In Plutum* · L. MASSA POSITANO, D. HOLWERDA, W. J. W. KOSTER [edd.], *Scholia in Aristophanem, pars IV, fasc. I*, Gronigen 1960
- G. PUGLIESE CARRATELLI, *La città ideale: modelli e divagazioni nel mondo classico* · Aa. Vv., *La città dell'utopia. Dalla città ideale alla città del Terzo Millennio*, Milano 1999, pp. 3-20
- J.-Fr. PRADEAU, *L'Atlantide de Platon, l'utopie vraie* · «Elenchos» 22, 2001, pp. 75-98
- J.-Fr. PRADEAU, *Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, 'Timée' (17-27) et 'Critias'*, Sankt Augustin, 1997
- L. PUNZO, *Introduzione* · F. Bacone, *Nuova Atlantide*, Roma 1988, pp. xi-xli
- J.-M. RACAULT, *Géographie et topographie de l'espace insulaire dans l'utopie narrative classique* · *Impressions d'iles, textes reunis par Françoise Létoubloun*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1996 pp. 247-257.
- R. RADICE (a cura di), *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Milano 1994
- E. S. RAMAGE, *Perspicitve Ancient and Modern* · E. S. Ramage (ed.), *Atlantis. Fact or Fiction?*, Bloomington-London 1978, pp. 3-45
- E. S. RAMAGE (ed.), *Atlantis. Fact or Fiction?*, Bloomington/London 1978
- G. REALE (a cura di), *Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro. Traduzione..., introduzione, commento e indici*, Napoli 1974
- G. REALE, *Per l'interpretazione di Platone*, Milano 1991<sup>10</sup>
- G. REALE (a cura di), *Platone, Tutti gli scritti*, Milano 1996<sup>5</sup>
- G. REGGI, *Eclissi e sismi nell'opera storiografica di Tucidide* · «A&R», n.s. 51, 1, 2006, pp. 1-22
- I. A. REZANOV, *Atlantide tra realtà e fantasia*, Bolsena 2002 (trad. it. dall'edizione in spagnolo *La Atlántida: ¿una fantasía o una realidad?*, Moskva 1991; ediz. orig. in russo, Moskva 1975)
- P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian 'Athenaion Politeia'*, Oxford 1981
- C. RITTER, *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, I, München 1910; II 1923

- A. RIVAUD, *Timée. Notice* · A. Rivaud (texte établi et traduit par), *Timée-Critias* («Platon, *Oeuvres complètes*», tome X), C.U.F., Paris 1949, pp. 3-45
- A. RIVAUD, *Critias. Notice* · A. Rivaud (texte établi et traduit par), *Timée-Critias* («Platon, *Oeuvres complètes*», tome X), C.U.F., Paris 1949, pp. 231-265
- J. S. ROMM, *Dove finisce il mondo*, Roma 1999 (traduz. it. di *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton 1992)
- Th. G. ROSENMEYER, *The numbers in Plato' Critias. A reply* · «CPh» 44, 1949, pp. 117-120
- Th. G. ROSENMEYER, *The family of Critias* · «AJPh» 70, 1949, pp. 404-410
- D. ROUSSEL, *Tribu et cité. Etudes sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris-Besançon 1976
- G. RUDBERG, *Platonica Selecta*, Stockholm 1956
- E. SALZA PRINA RICOTTI, *Giochi e giocattoli* («Vita e costumi dei Romani antichi» 18), Roma 1995
- M. SANTUCCI, *I tempi del sacro in atti pubblici, interstatali e amministrativi del mondo greco* · «RFIC» 130, 2002, pp. 149-169
- L. T. SARGENT, R. SCHAEER (éd.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris 2000
- K. SCHOPDAU (hrsg.), Platon, *Nomoi (Gesetze), Buch I-III*, Göttingen 1994
- K. SCHOPDAU (hrsg.), Platon, *Nomoi (Gesetze), Buch IV-VII*, Göttingen 2003
- A. SCHULTEN, *Atlantis* · «RhM» 87, 1939, pp. 326-346
- C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino 1999
- J. SGARD, *Sainte-Helène, "petite île"...* · F. Létoubloun (éd.), *Impressions d'îles*, Toulouse 1996, pp. 69-78
- G. SHIPLEY, *Little Boxes on the Hillside: Greek Town Planning, Hippodamos, and Polis Ideology* · Mogens Herman Hansen (ed.), *The Imaginary Polis* («Acts of the Copenhagen Polis Centre», 7), Copenhagen 2005, pp. 334-403
- P. SHOREY, *What Plato said*, Chicago 1933 («Critias»: pp. 350-354 e 620 s.)
- M. L. SILVESTRE, *La première politique de Platon: modèles géographiques et lieux de l'utopie politique chez Platon* · S. Gély (éd.), *Le nom et la métamorphose. Sens et pouvoirs de la nomination dans les cultures hellénique et romaine*, tome II, Université Paul Valéry – Montpellier III, Montpellier 1992, pp. 181-199

- F. SOLMEN, *Hesiodic Motifs in Plato*, in Aa. Vv., *Hésiode et son influence* («Entretiens sur l'Antiquité Classique», 7), Vandoeuvres-Genève, 1960, pp. 181-196
- L. SPRAGUE DE CAMP, *Il mito di Atlantide e i continenti scomparsi*, a cura di R. Fondi, traduzione di I. RAMBELLI, Fanucci, Roma 1980 (tit. orig. *Lost Continents*)
- G. THOMSON, *The Greek Calendar* · «JHS» 63, 1943, pp. 52-65
- M. N. TOD, *The Greek acrophonic numeration*, «BSA» 1936-7, pp. 236 ss.
- R. TROUSSON, *Voyages aux Pays de Nulle Part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles 1975
- G. VANOTTI (introduz., traduz., note e apparati), Aristotele, *Racconti meravigliosi*, Milano 2007
- J.-P. VERNANT, *Espace et organisation politique en Grèce ancienne* · J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, I, Paris 1971, pp. 207-229
- J.-P. VERNANT: *Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque* · J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, I, Paris 1971, pp. 171-184
- J.-P. VERNANT *Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre* · «Eirene», 7, 1968, pp. 5-23 (poi in J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, I, Paris 1971, pp. 185-206)
- P. VIDAL-NAQUET, *Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien* · «REG», 77, 1964, pp. 420-444 (poi in ID., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981, 1991<sup>2</sup>, pp. 335-360; traduzione italiana col titolo *Atene e l'Atlantide. Struttura e significato di un mito platonico*, in ID., *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Milano 2006, pp. 283-304)
- P. VIDAL-NAQUET, *Hérodote et l'Atlantide: entre le Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des lumières* · «QS» 8, 1982, pp. 3-75
- P. VIDAL-NAQUET, *L'Atlantide et les nations* · J.-M. Racault (éd.), *Représentations de l'origine. Littérature, Histoire, Civilisation* («Cahiers CRLH-CIRAOI, 4»), Paris 1987; poi in VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 1990, 1996<sup>2</sup>, pp. 139-159; traduzine in italiano col titolo *L'Atlantide e le nazioni* in Vidal-Naquet, *La democrazia greca nell'immaginario dei moderni*, Milano 1996, pp. 135-157 (pp. 159-163: figure)
- VIDAL-NAQUET, *Il cacciatore nero e l'origine dell'efebia ateniese* · ID., *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Milano 2006, pp. 125-146, traduz. ital. di *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981, 1991<sup>2</sup>).
- P. VIDAL-NAQUET, *Studio di un'ambiguità: gli artigiani nella città platonica* · ID., *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*,

- Milano 2006, pp. 242-265 (traduz. ital. di *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981, 1991<sup>2</sup>).
- P. VIDAL-NAQUET, *Atlantide. Breve storia di un mito*, Torino 2006 (traduz. ital. di *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicienne*, Paris 2005)
- S. VILATTE, *L'insularité dans la pensée grecque* («Annales littéraires de l'Université de Besançon», 446), Paris 1991
- A. VINCENT, *Essai sur le sacrifice de communion des rois Atlantes · Cinquantenaire de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem, Memorial Lagrange*, Paris 1940, pp. 81-96
- A. WASOWICZ, *Le città del Mar Nero · E. Greco (a cura di), La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999, pp. 205-220
- R. WEIL, *L'archéologie de Platon*, Paris 1959
- H. G. WELLS, *Il paese dei ciechi · H. G. Wells, Storie di fantasia e fantascienza*, traduzione di Renato Prinzhofer, Milano 1966
- J. WILKINS, *The Significance of Food and Eating in Greek Comedy · «LCM» 18, 5, 1993, pp. 66-74*
- J. WILKINS, *Comic Cuisine: Food and Eating in Comic Polis · G. Dobrov (ed.), The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama*, Chapel Hill 1997, pp. 250-268
- M. WINIARCZYK, *Euhemeros von Messene. Leben, Werke und Nachwirkung*, München – Leipzig 2002
- M. WORONOFF, *Ville, cité, pays dans les Lois · «Ktema» 10, 1985, pp. 67-75*
- H. E. WRIGHT JR., *Glacial Fluctuations, Sea-level Changes, and Catastrophic Floods · Ramage (ed.), Atlantis. Fact or Fiction?, pp. 161-174*
- R. E. WYCHERLEY, *Aristophanes, Birds, 995-1009, «Class. Quarterly», 31, 1937, pp. 22-31*
- W. ZSCHIEZSCHMANN, *Peisistratos und die Akropolis · «Klio» 27, 1934, pp. 216-227*