

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

MATTIA SISTI*

LA DEMONOLOGIA DI CLEANTE E CRISIPPO

The Demology of Cleanthes and Chrysippus

The goal of this article is to account for the presence of the creatures known as demons in the theological and cosmological system of the early Stoics, such as Cleanthes and Chrysippus, and to demonstrate that they are not superfluous entities in the Stoic thought as Algra claims. In the first chapter I will briefly analyse the demonology of early Greek thought. In the second chapter I will focus on the role and characteristics that Cleanthes and Chrysippus assign to the demons.

Keywords: Demonology, Stoicism, Cleanthes, Chrysippus, Theology

Introduzione

Nonostante il crescente numero di articoli e monografie dedicate a questo tema, la demonologia degli Stoici Antichi (anche se secondo l'opinione di Brenk e Babut sarebbe meglio parlare di daimonologia piuttosto che di demonologia)¹ è tra gli aspetti meno noti e studiati del loro pensiero filosofico². Per questo motivo, prima

* University of Oxford, Oxford UK. Email: mattia.sisti@oriel.ox.ac.uk
Received: 19.03.2017; Approved: 08.05.2017.

¹ La ragione principale secondo cui D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, PUF, Paris 1969; tr. it. a cura di A. Bellanti, *Plutarco e lo Stoicismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 434 e F.E. BRENK, *In Mist Apparelled. Religious Themes In Plutarch's Moralia And Lives*, Brill, Leiden 1977, p. 2075 invocano questo cambio terminologico è che la parola demonologia risentirebbe ancora oggi di una connotazione negativa riconducibile a Sant'Agostino: cfr. *De Civi.*, IX, 19.

² Per quanto riguarda la demonologia nel pensiero antico e tardo-antico, rimando a F.E. BRENK, «A most strange doctrine». *Daimon in Plutarch*, «The Classical Journal», LXIX (1973), pp. 1-11; ID., *In the Light of the Moon. Demonology in the Early Imperial Period*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II.16 (1986), 3, pp. 2068-2145; ID., *I veri demoni greci «nella nebbia ammantellati»? Esiodo e Plutarco, II*, in E. CORSINI (a cura di), *L'autunno del Diavolo: Diabolos, Dialogos, Daimon, I-II: Convegno di Torino 17/21 Ottobre 1988*, Bompiani, Milano 1990, pp. 23-35; ID., *Relighting The Souls: Studies In Plutarch, in Greek Literature, Religion And Philosophy, and in The New Testament Background*, Steiner, Stuttgart 1998. Sulla demonologia degli Stoici, invece, si veda I.G. KIDD, *Posidonius, II: The Commentary, I: Testimonia And Fragments 1-149*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; ID., *Some Philosophical Demons*, «Bulletin of The Institute of Classical Studies of the University of London» 40 (1995), pp. 217-224 e K.A. ALGRA, *Stoic Theology*, in B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 153-178; ID., *Epictetus and Stoic Theology*, in A.S. MASON - T. SCALTSAS (eds.), *The Philosophy of Epictetus*,

di passare alla sua trattazione vera e propria, è importante riassumere brevemente i motivi di una posizione così defilata nello studio dello Stoicismo. Primo, la demonologia degli Stoici Antichi è ritenuta essere niente di più che la ‘brutta copia’ della sua molto più famosa controparte platonica³. Anche se è innegabile che ci siano numerosi punti in comune tra le due, è anche vero che, una volta esaminate a fondo le fonti primarie stoiche, si viene a conoscenza di molte e significative differenze tra le loro demonologie⁴. Secondo, la terminologia della demonologia stoica è molto farraginosa, cosa che può aver spinto molti studiosi a disinteressarsi di questa tematica⁵. I termini che gli Stoici utilizzano per riferirsi ai demoni (δαίμων/δαίμονες in Greco) sono molto difficili da interpretare poiché in linea di principio si possono riferire a esseri di per sé molto diversi quali, ad esempio, ‘dèi minori’, ‘anime degli uomini sopravvissute alla morte’ o anche, quando la parola è usata al singolare, ‘divinità interiore’⁶. In realtà, come vedremo, è possibile districarsi tra i diversi sensi da associare ai termini δαίμων/δαίμονες a patto che si presti una particolare attenzione al loro contesto. Terzo, lo stato delle fonti primarie sulla demonologia stoica lascia alquanto a desiderare⁷. Le informazioni relative a questo tema ci sono state trasmesse o da autori tardi quali Aezio e Diogene Laerzio oppure comunque noti per il loro atteggiamento polemico verso lo stoicismo, come Plutarco, Sesto Empirico o Eusebio di Cesarea. Ma distinguere tra informazioni veritiere e fasulle non è una difficoltà insormontabile come può sembrare a una prima occhiata, dal momento che è possibile sondare la veridicità e affidabilità delle affermazioni degli autori menzionati precedentemente tramite un’approfondita *Quellenforschung*.

Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 32-55; ID., *Stoics on Souls and Demons: Reconstructing Stoic Demonology*, in R. BURKHARD - D. FREDE (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, de Gruyter, Berlin - New York 2009, pp. 359-387; ID., *Stoic Philosophical Theology and Greco-Roman Religion*, in R. SALLES (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 224-253. Infine, per quanto riguarda lo studio sulla demonologia condotto nell’ottica della storia della religione si veda BRENK, *In Mist Apparell’d*; J.Z. SMITH, *Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II.16 (1978), 1, pp. 425-439 e P. VAN NUFFELEN, *Rethinking The Gods: Philosophical Readings Of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2011.

³ Ad esempio *Der neue Pauly* sembra dare per scontato che non esista alcuna differenza tra la demonologia platonica e quella stoica al punto da non menzionare mai gli Stoici riguardo al tema della demonologia nel pensiero antico.

⁴ Sulla tematica dell’analogia tra la demonologia Stoica e i cosiddetti ‘paradigmi dell’ordine’ di Plutarco, Filone di Alessandria e Celso si veda VAN NUFFELEN, *Rethinking The Gods*, pp. 157-75. Sui demoni platonici e il loro ruolo di ‘mediatori’ tra Dio e l’umanità rimando a J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study Of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, London 1977; U. BIANCHI, *Sulla demonologia del medio- e neoplatonismo, I*, in CORSINI, *L’autunno del Diavolo*, pp. 51-62 e P.L. DONINI, *Nozioni di daimon e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d.C., I*, in CORSINI, *L’autunno del Diavolo*, pp. 37-50.

⁵ KIDD, *Some Philosophical Demons*, p. 127.

⁶ Secondo BRENK, *In Mist Apparell’d*, p. 50, è per questo motivo che ogni studio sulla demonologia tende ad essere estremamente difficile da portare a termine.

⁷ Per una discussione sulle fonti del pensiero stoico nel materiale raccolto da H. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta, I-III*, Teubner, Leipzig 1924 si veda R. RADICE, *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans Von Armin*, Bompiani, Milano 2002, pp. IX-XI.

I. *La demonologia nel primo pensiero greco*

I primi riferimenti alla demonologia nella cultura ellenica sono contenuti nei poemi e negli inni omerici⁸. Ad esempio, nell'*Iliade* (I, 222; VI, 115; XXIII, 595) e negli *Inni Omerici* (*Apollo* 11; *Hermes* 381) i δαίμονες coincidono con le divinità olimpiche, mentre al singolare il termine δαίμων indica o un fenomeno associato con il divino come la pazzia o l'ossessione maniacale (*Iliade*, III, 420; XXII, 295) oppure il destino personale che governa la vita di ogni uomo (*Iliade*, VIII, 166; XVII, 98)⁹. Nel VII secolo d.C., invece, Esiodo raffigura il δαίμων come un essere divino la cui potenza e posizione nella gerarchia cosmica sono esplicitamente inferiori a quelli di un vero e proprio θεός ('dio')¹⁰. Nel suo trattato *Le Opere e i Giorni* (vv. 122-127 e 252, tr. Cassanmagnano) Esiodo scrive quanto segue:

Poi, dopo che la terra questa stirpe ebbe coperto, essi [la stirpe aurea degli uomini] sono, per volere del grande Zeus, demoni (δαίμονες) propizi, che stanno sulla terra, custodi dei mortali (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων), e osservano le sentenze della giustizia e le azioni scellerate, vestiti di aria nebbiosa, ovunque aggirandosi sulla terra, dispensatori di ricchezza; questo privilegio regale posseggono. [...] Tre volte diecimila, infatti, sono sulla terra nutrice di molti gli immortali custodi per conto di Zeus (ἀθάνατοι Ζηγὸς φύλακες μερόπων ἀνθρώπων).

Secondo Esiodo i demoni sono un gruppo ristretto delle anime dei morti che sono ricompensati per la loro vita virtuosa con lo stato di semi divinità¹¹. I δαίμονες sono descritti da Esiodo come creature benevole: il ruolo affidatogli da Zeus è quello di punire le azioni malvagie degli uomini e, quindi, implicitamente di contribuire alla realizzazione della giustizia divina nella società¹². Ma non sono solo i primi poeti greci, come Omero ed Esiodo ad essere interessati alla demonologia e ai demoni, perché,

⁸ Un'analisi dettagliata sui δαίμων/δαίμονες in Omero si trova in U. BIANCHI, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ. *Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei greci*, Signorelli, Roma 1953, pp. 115-132; F.A. WILFORD, Δαίμων in *Homer*, «Numen», XII (1965), pp. 217-232 e BRENK, *In the Light of the Moon*. Per quanto riguarda la credenza nell'irrazionale nella cultura greca si veda E.R. DOODS, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley 1951.

⁹ A questo proposito, C. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 261 e J.D. MIKALSON, *The «daimon» of «eudaimonia»*, in C.M. DAMON - J.F. MILLER - K.S. MYERS (eds.), «Vertis in usum»: *Studies in Honor of Edward Courtney*, Saur, München 2002, pp. 250-251 sottolineano come il tradizionale credo omerico nel δαίμων come 'destino' potrebbe essersi spontaneamente evoluto a partire dalla radice di questo termine greco: 'colui che distribuisce o assegna una porzione'. A sua volta questa etimologia si riscontra anche in due parole composte di questo termine greco: εὐδαίμων e κακοδαίμων che significano 'con un δαίμων favorevole/felice' e 'con un δαίμων non favorevole/infelice', rispettivamente.

¹⁰ Sulla sistemazione dei miti e delle credenze omeriche da parte di Esiodo si veda BRENK, *Relighting the Souls*, pp. 170-172.

¹¹ *Ibi*, p. 180.

¹² Cfr. ESODO, *Op. et dies*, 245-255. È opportuno sottolineare come le anime dei morti possano anche essere malevole come testimonia un frammento di Aristofane: cfr. F322 Kassel-Austin. Su questo argomento si veda E. RÖHDE, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Mohr, Freiburg i-B. 1890-1894; transl. by W.B. Hillis, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, Paul French, London 1925, pp. 259-277 insieme a W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence On Greek Culture*, Harvard University Press, Cambridge MA 1992, p. 65.

molto prima degli Stoici, sono numerosi i filosofi che hanno rivolto la loro attenzione a queste entità¹³. Ad esempio il frammento B 119 (DK 121) di Eraclito recita¹⁴:

Il demone (δαίμων) per l'uomo è il suo carattere mortale (ἦθος) (tr. Reale).

In questo breve frammento, da una parte Eraclito contesta la concezione omerica del demone come qualcosa di equivalente al destino personale di ogni uomo¹⁵ e dall'altra propone la sua teoria del δαίμων/spirito guardiano come il 'carattere' (ἦθος) di ogni uomo¹⁶. Secondo Eraclito, il demone interiore, lungi dall'essere qualcosa su cui gli umani non hanno alcun controllo effettivo (come nel caso del fato o della pazzia omerica) è una forza su cui l'uomo può esercitare il proprio dominio. Ma oltre all'esistenza di un demone interiore, Eraclito crede anche che ci siano δαίμονες per così dire 'esterni' all'uomo, come testimoniano i seguenti passi:

Davanti a lui [il dio = τὸν θεόν], che è là, [gli uomini risorti dopo la morte] si levano e diventano alacri custodi sia dei vivi (φύλακας ζώντων) sia dei morti. (B 64, tr. it. Reale)

Ogni cosa è piena di anime e demoni (δαίμονες) (A 1, tr. Reale).

Da questi frammenti si può constatare come i demoni esterni di Eraclito siano del tutto equivalenti ai δαίμονες di Esiodo dal momento che entrambi rappresentano le anime degli uomini dopo la morte, sono descritti come protettori degli uomini e sono al servizio del divino¹⁷.

Analizzando la tematica della demonologia nel primo pensiero greco, è impossibile non menzionare la figura di Socrate e del suo famoso demone interiore chiamato δαιμόνιον, il quale è 'un segno' (σημεῖον) ammonitorio che si manifesta nella forma di una 'voce' (φωνή)¹⁸. La maggior parte degli studiosi moderni, però, non è d'accordo nell'accostare la figura del demone tradizionalmente inteso con il δαιμόνιον di Socrate¹⁹. I motivi a favore di questa demarcazione sono due. Il primo è che sia Senofonte sia Platone non utilizzano mai il termine δαίμων per descrivere il segno ammonitorio di Socrate. Il secondo è che Platone sostiene sia nella *Repubblica* (VI, 496C 2-4)

¹³ A causa del particolare tipo di obiettivo di questo articolo, analizzerò solo la demonologia di un gruppo ristretto di filosofi pre-Stoici: Eraclito, Socrate, Platone e i primi Platonic.

¹⁴ D'ora in avanti riporterò solo i numeri AB in riferimento a Eraclito.

¹⁵ Cfr. *Iliade*, VIII, 166; XVII, 98.

¹⁶ M. MARCOVICH, *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*, The Los Andes University Press, Merida 1967, pp. 503-504 e Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, pp. 260-261.

¹⁷ Riguardo a un'equivalenza linguistica e concettuale tra i demoni di Eraclito e Esiodo si veda MARCOVICH, *Heraclitus*, pp. 396-397; M.L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford 1971, pp. 153-154; Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 254.

¹⁸ Cfr. PLATONE, *Apologia*, 31D 3-4; 40A-B; *Euthd.*, 272E 4; *Phdr.*, 242B8-C3; *Hp. M.*, 304B-C; *Alc.*, 103A; *Rep.*, IV, 496C 4; PSEUDO-PLATONE *Thg.*, 128; SENOFONTE, *Apologia*, 4; 12; 13; *Mem.*, I, 1, 3-5; IV, 3, 12; IV, 8, 1-5. Per una discussione su come il segno divino comunicati con Socrate e sulle diverse descrizioni di Platone e Senofonte rimando a A.A. LONG, *How does Socrates' Divine Sign Communicate with him?*, in R. KAMTEKAR - S. AHBEL-RAPPE (eds.), *A Companion to Socrates*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, pp. 63-74 e J. BUSSANICH - N.D. SMITH (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, Bloomsbury, London 2013, pp. 290-291.

¹⁹ Una sintesi della lunghissima letteratura su questo argomento è fornita da BUSSANICH - SMITH, *The Bloomsbury Companion to Socrates*. Sorprendentemente sia KIDD, *Some Philosophical Demons*, pp. 217-224 che ALGRA, *Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion*, pp. 224-253 non fanno alcuna menzione di questa importante tematica.

che nel *Simposio* (203A 5) che il δαίμόνιον è un fenomeno associato unicamente a Socrate, cosa che di per sé esclude la sua equivalenza con il demone tradizionalmente inteso comune a ogni uomo.

In contrapposizione a questa tesi, però, ci sono numerose ragioni per dubitare dell'unicità del segno divino socratico e della sua distinzione dal demone interiore dei primi poeti e filosofi greci²⁰. Nonostante sia incontestabile che Platone e Senofonte non parlino mai del δαίμων socratico, ma piuttosto del suo δαίμόνιον, questi due termini restano comunque legati tra loro da un punto di vista linguistico: la parola greca δαίμόνιον è il diminutivo (-ιον) di δαίμων²¹. Ma i punti di contatto tra questi due termini non finiscono qui perché durante il suo discorso di difesa contro le accuse di Meleto di non credere negli dèi tradizionali (θεοῦς) della πόλις Socrate stesso accosta il suo δαίμόνιον al concetto di δαίμων con le seguenti parole²²:

Dunque tu [Meleto] dici che io credo a pratiche demoniache (ἀλλ' οὖν δαίμονιά γε νομίζω κατὰ τὸν σὸν λόγον) [...] Ma se io credo a pratiche demoniache, a maggior ragione ne seguo che io creda anche nei demoni (εἰ δὲ δαίμονια νομίζω, καὶ δαίμονας δήπου πολλὴ ἀνάγκη νομίζειν μέ ἐστιν· οὐχ οὕτως ἔχει;) [...] [che] sono figli di dèi, se pur bastardi (θεῶν παῖδες εἰσὶν νόθοι) (PLATONE, *Apologia*, 27C 5 - D 7, tr. Giardini).

In questo passo Socrate afferma che dietro i δαίμονια ('pratiche demoniache') ci siano i δαίμονες ('demoni'); è dunque più che ragionevole supporre che Socrate creda anche che dietro il suo δαίμόνιον si celi in realtà un δαίμων vero e proprio²³. Infine, per quanto riguarda la questione dell'unicità o meno del δαίμόνιον socratico, il passo della *Repubblica* (VI, 496C 2-4) menzionato precedentemente non sostiene affatto che il segno divino appartenga esclusivamente a Socrate:

Per quanto riguarda il *nostro* (τὸ δ' ἡμέτερον = Socrate e Adimanto) caso, il segno della presenza del demone (τὸ δαίμόνιον σημεῖον) non è, a questo punto, argomento di discussione, perché prima di me pochi altri o addirittura nessuno ha avuto esperienza (tr. Radice - Reale, legg. mod.).

L'interpretazione tradizionale sostiene che la parola 'caso' si riferisca solo ed esclusivamente a Socrate poiché intende τὸ δ' ἡμέτερον come un *plurale maiestatis*. Ma se si prende il significato di τὸ δ' ἡμέτερον alla lettera, come suggerisce Destrée, allora il significato di questo passo cambia radicalmente: il σημεῖον demoniaco si è manifestato in altre persone oltre a Socrate²⁴. Inoltre, dalla descrizione che ne viene fatta (da Platone, *Apologia* 31D 2; *Teagete* 128 D) emerge come il δαίμόνιον socratico sia

²⁰ Si veda J.Z. SMITH - T.C. BRICKHOUSE, *Socrates On Trial*, Clarendon Press, Oxford 1988, pp. 75-88; C.C. REEVE, *Socrates the Apollonian?*, in P.B. WOODRUFF - N.D. SMITH (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York 2000, pp. 24-39; P. DESTRÉE, The «daimonion» and the Philosophical Mission: Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates?, «Apeiron», 38 (2005), 2, pp. 63-79; BUSSANICH - SMITH, *The Bloomsbury Companion to Socrates*, pp. 288-290.

²¹ Si veda BUSSANICH - SMITH, *The Bloomsbury Companion to Socrates*, p. 288.

²² Le principali accuse contro Socrate sono tre: non credere negli dèi (θεοῦς) riconosciuti dalla πόλις, introdurre nuove divinità (ἔτερα δαίμονια) e corrompere i giovani; cfr. PLATONE, *Apologia*, 24C e 26C; SENOFONTE, *Apologia*, 10-1. Su questo tema rimando a SMITH - BRICKHOUSE, *Socrates On Trial* e G. CAMBIANO, *Daimonion e diabolè nel ritratto platonico di Socrate, I*, in Corsini, *L'autunno del Diavolo*, pp. 15-22.

²³ REEVE, *Socrates the Apollonian?*, p. 26.

²⁴ Si veda DESTRÉE, *The «daimonion» and the Philosophical Mission*, pp. 63-79 il quale sostiene che τὸ δ' ἡμέτερον non si riferisce esclusivamente a Socrate, ma anche a Adimanto esattamente come in una frase della *Repubblica* che la precede: cfr. PLATONE, *Rep.*, VI, 496B7 'il nostro (τοῦ ἡμετέρου) amico Teagete'.

perfettamente compatibile con l'idea di un demone personale assegnato alla nascita sotto forma di uno spirito guardiano o destino personale²⁵. Ad esempio, nel *Simposio*, dialogo in cui Socrate viene descritto come un 'uomo demoniaco' (δαιμόνιος ἀνήρ 203A 5 e 219C 1), non si fa mai menzione del suo δαιμόνιον, ma solo del tradizionale δαίμων nella forma del semidio 'mediatore' (μεταξύ 202 E) ἔρωσ ('amore').

A mio modo di vedere, è proprio a causa di questa vicinanza tra la demonologia tradizionale greca e Socrate che anche il suo discepolo Platone mostra un particolare interesse per questo tema, dimostrato dal fatto che nel suo *corpus* sono presenti tutti i significati differenti della parola δαίμων menzionati finora. Ad esempio, nel *Politico* (271D 6 - C 5) il termine δαίμων designa un dio in esplicito parallelismo con l'uso omerico; al plurale i δαίμονες sono i φύλακες ('guardiani') della *Repubblica* (468E 4 - 469 B) e i giusti del *Cratilo* (397E - 398D), i quali dopo la loro morte acquisiscono lo stato di semidèi a causa della loro vita virtuosa come nel mito esiodeo²⁶. Nel famoso mito di Er raccontato verso la fine della *Repubblica* (X, 617D 6 - C 5) δαίμων è la forza divina che guida ogni uomo nella scelta della sua prossima vita e nel *Simposio* (202D 13 - 204A) indica una buona o cattiva divinità minore (ἔρωσ) che opera come mediatore tra il regno degli dèi e quello degli uomini, in maniera identica a quanto recita un passo delle *Leggi* (IV, 717 B)²⁷. Infine, in un passo del *Timeo* (90A 2-7) il δαίμων è una semi divinità interiore localizzata nella testa di ogni uomo e, più precisamente nella sua facoltà razionale, la cui funzione è quella di connetterlo con il cielo, sede del divino.

In particolare, le ultime tre caratterizzazioni dei demoni menzionate nel *Simposio*, nelle *Leggi* e nel *Timeo* sono molto significative per la storia della demonologia platonica²⁸. Ad esempio, i demoni nel *Simposio* e nelle *Leggi* sono connessi dalla prima generazione di Platonici con la pratica dell'astronomia e sono intesi come esseri divini composti di αἰθήρ ('etere') e ἄηρ ('aria'), il cui compito è quello di trasmettere le preghiere agli dèi superiori, i corpi celesti²⁹. Colui che è responsabile di questa sistematizzazione è Senocrate, il quale da un lato prova le caratteristiche e il ruolo di intermediari dei demoni nella gerarchia divina, attraverso una dimostrazione matematica³⁰,

²⁵ Cfr. *Iliade*, VIII, 166; XVII, 98; MENANDRO, F 714 Koerte; Pindaro, *Phyt.*, III, 108 ss; ERACLITO, B119; PLUTARCO, *De tranq. an.*, 474 B.

²⁶ Per quanto riguarda la distinzione tra 'uomini' (ἄνθρωποι), 'eroi' (ἦρωες), 'demoni' (δαίμονες) e 'dèi' (θεοί) in questi passi platonici si veda BABUT, *Plutarco e lo Stoicismo*, p. 435.

²⁷ A mio avviso, la doppia natura di ἔρωσ emerge dal fatto che esso è definito sia φιλόσοφος ('filosofo') che τύραννος ('tiranno'), i quali per Platone rappresentano il migliore e il peggiore tipo umano, rispettivamente: cfr. PLATONE, *Symp.*, 203D-204 e *Rep.*, IX, 575 A.

²⁸ Riguardo alla concezione dei demoni propria del Platonismo rimando a O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought*.

²⁹ Cfr. *Epin.*, 984-985. Anche se questo dialogo ci è stato tramandato sotto il nome di Platone è generalmente considerato come post-platonico. A questo proposito si veda L. TARÁN, *Academia: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo Platonic Epinomis*, American Philosophical Society, Philadelphia 1975, pp. 42-47 e F. ARONADIO - M. TULLI - F.M. PETRUCCI, (a cura di), [PLATO], *Epinomis*, Introduzione, traduzione e commento di F. Aronadio, Edizione di M. Tulli, Note critiche di F.M. Petrucci, Bibliopolis, Napoli 2013, pp. 418. È interessante notare come anche Aristotele riporti un argomento molto simile riguardo alla presenza di esseri viventi nelle più alte regioni del cielo: cfr. *GA III*, 7a, 61B16 ss.

³⁰ Cfr. PLUTARCO, *Def. or.*, 416C-D. La prova matematica di Senocrate è la comparazione tra gli dèi, i demoni e gli uomini e i lati dei triangoli equilateri, isosceli e scaleni, la cui uguaglianza è o per tutti i loro lati o per due o per nessuno. Su questo argomento si veda J. DILLON, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 129.

mentre dall'altro colloca i demoni in una posizione intermedia nell'universo tramite una 'demonologia topografica'³¹. Infine, Senocrate interpreta il demone interiore di cui parla Platone nel *Timeo* (90A 2-7) non più come localizzato unicamente nella testa, ma in tutta l'anima:

E similmente felice (εὐδαίμωνα) sarebbe chi ha in sé un buon demone, come dice Senocrate, secondo il quale felice è chi ha un'anima buona, perché per ciascuno l'anima è il suo demone (δαίμων) (ARISTOTELE, *Top.*, II, 6, 112A 32 = F 81 Heinze = F 236 Isnardi Parente).

Per riassumere brevemente il contenuto di questo primo capitolo si può affermare che le caratteristiche dei demoni nel primo pensiero greco sono le seguenti: il δαίμων è un'entità che si colloca a metà strada tra gli uomini e gli dèi propriamente detti e che si trova in contatto con l'uomo o internamente in quanto spirito guardiano/destino personale oppure esternamente come guardiano e garante dell'ordine divino.

II. La demonologia stoica di Cleante e Crisippo

Prima di esaminare la demonologia di Crisippo e Cleante, è necessario spiegare come e perché gli Stoici antichi abbiano sviluppato un interesse così particolare per questo tema. Il punto di partenza è il seguente: Crisippo e Cleante sono impegnati in una reinterpretazione filosofica delle credenze tradizionali elleniche tramite una lettura allegorica e etimologica dei miti dei suoi primi poeti, in particolare Omero e Esiodo³². Secondo i primi filosofi stoici, oltre a numerose caratteristiche negative quali varie forme d'immoralità, assurdità e superstizione, come riportato da Cicerone in *Sulla natura degli dèi* (II, 63 = *SVF*, I, 167), i miti greci contengono anche un cosiddetto 'fondo di verità' e/o 'frammento/i di saggezza' riguardante il ruolo degli dèi nell'universo³³. A questo proposito, Cicerone sostiene che secondo gli Stoici antichi il vero significato del mito greco sulla mutilazione genitale di Urano da parte di Crono è il seguente:

La sublime ed eterea sostanza, cioè il fuoco, di cui risultano costituiti gli dèi del cielo e che tutto genera dal suo seno (*Caelestem enim altissimam aetheriamque naturam, id est igneam, quae per sese omnia gigneret*), manchi di quegli organi che, per procreare, abbisognano dell'unione con un altro essere (CICERONE, *De nat. deorum*, II, 64, tr. Sanasi)³⁴.

³¹ Cfr. AEZIO, I, 7.30 (F15 Heinze = 213 Isnardi Parente) e KIDD, *Some Philosophical Demons*, pp. 220-2; DILLON, *The Heirs of Plato*, pp. 129-131; ALGRA, *Stoics on Souls and Demons*, p. 364.

³² Cfr. CICERONE, *De nat. deor.*, I, 41 (*SVF* III, 34); II, 5; FILODEMO, *Piet.*, 11 (DDG, p. 545B12 = *SVF* II, 1076); 15 (DG, p. 548B14 = *SVF* III, 33); DIONE CRISTOSTOMO, *Or.*, XII, 39-48; ORIGENE, *Cels.*, IV, 48. Sul tema dell'interpretazione stoica dei miti tradizionali greci si veda A.A. LONG, *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1996, pp. 58-85; G.R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford University Press, Oxford - New York 2001, pp. 28-43 e ALGRA, *Stoics on Souls and Demons*, pp. 224-249.

³³ Cfr. SENECA, *Ep.*, 90.5-13; 20-5; 30-2 (F284 EK = A321 V); CICERONE, *De nat. deor.*, II, 70-1; PLUTARCO, *Stoic. rep.*, 14.1039F insieme a OYS-STONES, *Post-Hellenistic Philosophy*, pp. 34-36 e ALGRA, *Stoics on Souls and Demons*, pp. 359-360.

³⁴ Un altro esempio di questo modo di ragionare è il seguente: Crisippo è ritenuto aver interpretato un affresco di Era e Zeus intenti a scambiarsi effusioni sessuali come una raffigurazione degli σπερματικῶν λόγοι ('principi generativi o ragioni seminali') che fertilizzano la materia: cfr. AEZIO, I, 7, 33 (*SVF*, II, 1027); DIOGENE LAERZIO, VII, 135 (*SVF* II, 580). Secondo l'opinione di ALGRA, *Stoics on Souls and Demons*, p. 240, è probabile che quest'affresco fosse basato sul famoso racconto omerico dell'amplesso sessuale tra Era e Zeus: cfr. *Illiade*, XIV, 153-353.

Da questo passo, si può dedurre che il ‘fondo di verità’ che gli Stoici ritengono incorporato in questo mito è sì una conoscenza dettagliata della natura del divino nel mondo, come giustamente sottolinea Boys-Stones, ma implicitamente è anche una conferma delle loro opinioni cosmologiche e teologiche³⁵, dal momento che Cleante ritiene che l’*aether* (‘etere’) coincida con il sommo Dio, l’artefice dell’universo³⁶. Questo particolare modo di interpretare i miti greci da parte degli Stoici descritto da Cicerone è lo stesso che Crisippo e Cleante applicano nei confronti della demonologia dei primi poeti ellenici. I ‘frammenti di saggezza’ che riguardano questo tema servono a questi due filosofi stoici da una parte per spiegare il ruolo del divino nell’universo, ma dall’altra anche per avere una conferma indiretta delle loro teorie cosmologiche e teologiche.

Non è un caso, infatti, che Sesto Empirico riporti un’interessante contro-argomentazione degli Stoici riguardante il tema della demonologia proprio durante un’obiezione di natura scettica alla tendenza stoica a ricorrere alla testimonianza dei poeti antichi per riaffermare le loro tesi circa l’esistenza e la natura del divino. Il passo in questione è il seguente:

La loro dottrina degli dèi non è di questo tipo e non ha suscitato reazioni; anzi si direbbe in sintonia coi fatti. Effettivamente non si può immaginare che le anime (*ψυχαί*) cadano verso il basso: esse, essendo leggere (*λεπτομερείς*) e composte di fuoco e di pneuma in parti eguali (*οὐχ ἦττον πυρῶδεις ἢ πνευματώδεις*), si sollevano facilmente verso i luoghi più elevati. Sussistono autonomamente, e non si dissolvono alla maniera del fumo al distacco dai corpi, come pretendeva Epicuro. Prima, infatti, non era il corpo a predominare sull’anima ma piuttosto era l’anima che garantiva la conservazione del corpo, e ancora prima era la causa della sua stessa conservazione. Una volta private dei corpi vanno ad occupare lo spazio sublunare, dove possono durare più a lungo, grazie all’aria più leggera che ivi si trova; qui hanno a disposizione un nutrimento (*τροφῆ*) più idoneo che esala dalla terra (*ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσει*), come del resto esala dalla terra anche la sostanza degli altri astri. In tali luoghi non incontrano nulla che possa corromperle (*τὸ διαλύσον τε αὐτας ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις οὐκ ἔχουσιν*). In questa forma stabile esse assumono la natura di demoni, e se sono demoni, si deve pure ammettere che esistono come dèi (*εἰ οὖν διαμένουσιν αἱ ψυχαί, δαίμοσιν αἱ αὐταὶ γίνονται εἰ δὲ δαίμονες εἰσι ῥητέον καὶ θεοὺς ὑπάρχειν*). (*Adv. Math.*, IX, 71-4 = *SVF*, II, 812, tr. Radice legg. mod.)³⁷.

³⁵ Cfr. FILODEMO, *Piet.*, cp. 13 = DDG 547 B = *SVF*, I, 539).

³⁶ Si veda BOYS-STONES, *Post-Hellenistic Philosophy*, p. 37; cfr. CICERONE, *De nat. deor.*, I, 37; LATTANZIO, *Inst.*, I, 5 (*SVF* I, 534); PLUTARCO, *De aud. poet.*, 31D (*SVF*, I, 535); DIOGENE LAERZIO, VII, 147 (*SVF* II, 1021).

³⁷ Se non diversamente indicato, ogni traduzione relativa ai *SVF* viene da Radice, *Stoici antichi*. In questo passo Sesto sta evidentemente attingendo una non meglio precisata fonte stoica per due motivi. Primo, questo passo menziona un argomento stoico (usato anche dal medio stoico Posidonio, come indico nei passi citati qui di seguito) contro la teoria epicurea sulla mortalità dell’anima umana: cfr. PLUTARCO, *St. rep.*, 1054B (*SVF*, II, 539); EUSEBIO, *Praep. Ev.*, 261A (*SVF*, II, 978); CICERONE, *De nat. deor.*, I, 23 (A98); *Comment. Lucani*, IX, 1 p. 289 Us. e ACHILLE TAURIO, *Comment. in Arat.*, 13 (A188). Secondo, in questo passo Sesto utilizza numerosi termini e idee di matrice stoica per descrivere la sopravvivenza dell’anima dopo la morte del corpo, a partire dal fatto che l’anima si nutre dal vapore che ha origine dalla terra e dalle stelle fino ad arrivare all’etimologia della parola ‘demone’: cfr. DIOGENE LAERZIO, VII, 145 (A72; A84; A71); CICERONE, *De nat. deor.*, II, 118; MACROBIO, *Sat.*, I, 23.7 (A100). Per una discussione sulle ragioni in favore di attribuire questo passo a una fonte stoica, si vedano K. REINHARD, *Kosmos und Sympathie*, C.H. Beck, München 1926, pp. 308 ss.; M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck und Reprecht, Göttingen 1948; tr. it. a cura di O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano 2005, pp. 471-472; ALGRA, *Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion*, p. 370 e A.E. JU, *Stoic and Posidonian Thought on the Immortality of Soul*, «Classical Quarterly», N.S., 59 (2009), 1, pp. 113-

Ci sono due aspetti che questo passo mette in luce riguardo alla demonologia dei primi pensatori stoici. Primo, la citazione di Sesto delimita un campo d'azione ben definito per la loro demonologia, ovvero funge da premessa per uno dei quattro argomenti in favore dell'esistenza degli dèi³⁸. In particolar modo, l'esistenza di esseri divini non soggetti a corruzione quali le anime disincarnate degli uomini (chiamate con il nome di δαίμονες in questo passo)³⁹ è la premessa minore per la prova *e consensu omnium*, la quale pone l'accento sul fatto che tutti i popoli, sia greci sia barbari, credono nell'esistenza degli dèi⁴⁰. Un altro indizio in questa direzione deriva da un secondo passo sempre di Sesto (*Adv. Math.*, IX, 86 = *SVF* II, 1014)⁴¹. In questo passo Sesto si concentra sulla probabilità che alcune creature demoniache note come i Dioscuri⁴² abitino nell'etere e sottolinea la loro funzione protettiva nei confronti degli uomini citando un verso di Esiodo già analizzato in precedenza (*Le opere e i giorni*, v. 252); dopodiché Sesto scrive quanto segue:

Se poi è credibile che ci siano nell'aria delle forme di vita, è addirittura probabile che ce ne siano anche nell'etere [...] Ma se esistono esseri di natura eterea, e questi, in ragione del fatto di non subire generazione e corruzione, risultano di tanto superiori agli uomini, allora bisognerà riconoscere che esistono anche gli dèi, che non sono diversi da quelli (ὄντων δὲ αἰθερίων ζῴων καὶ κατὰ πολὺ τῶν ἐπιγείων ὑπερφέρειν δοκούντων τῷ ἄφθαρτα εἶναι καὶ ἀγέννητα, δοθήσεται καὶ θεοὺς ὑπάρχειν, τούτων μὴ διαφέροντας).

La conclusione di questo passo di Sesto è la stessa del passo citato precedentemente, ovvero che la presenza di esseri divini incorruttibili che abitano nell'etere porta ad ammettere l'esistenza degli dèi.

Secondo, per gli Stoici, la sopravvivenza dell'anima dopo la morte è principalmente un problema di fisica e non di metafisica. Infatti, secondo il ragionamento stoico riportato da Sesto, l'anima continua la sua esistenza come entità disincarnata per due motivi. Il primo è che l'anima può esistere indipendentemente dal suo corpo e il secondo è che la sua leggerezza, la quale è connessa alla sua composizione di fuoco e pneuma in parti uguali, le permette di salire verso una regione del cielo in cui non

114. Invece, per quanto riguarda le opinioni contrarie, rimando a R.M. JONES, *Posidonius and solar eschatology*, «Classical Philology», XXVII (1932), 2, pp. 113-136 e KIDD, *Posidonius*, II, pp. 550-551.

³⁸ Cfr. SESTO, *Adv. Math.*, IX, 78; 86; 95; 111 (*SVF*, II, 1013; 1014; 1015; 1016) e CICERONE, *De nat. deor.*, III, 10, 25-26 (*SVF*, II, 1011); II, 6, 16 (*SVF*, II, 1012). Sulle prove stoiche che dimostrano l'esistenza degli dèi e sulle loro rispettive presupposizioni si veda M. SCHOFIELD, *Preconception, Argument and God*, in M. SCHOFIELD - M. BURNYEAT - J. BARNES (eds.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford University Press, Oxford 1980, pp. 283-308.

³⁹ Sui demoni e le loro caratteristiche intermedie tra dèi e uomini cfr. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 360E (*SVF*, II, 1103).

⁴⁰ Cfr. CICERONE, *De legibus*, I, 24: «Non vi è nessun popolo né tanto selvaggio né tanto civilizzato che non abbia un'idea sulla divinità»; *De nat. deor.*, II, 5-12; *De divin.*, I, 2; SESTO, *Adv. Math.*, IX, 61 con la 'prolessi di dio' (πρόληψις θεοῦ); cfr. AEZIO, IV, 11 (*SVF*, II, 83); TEMISTIO, *Anal. Poster.*, P. 79, I Spengler; *Ad Ar. De anima*, I, 1 p. 8 Sp. (*SVF*, II, 1019).

⁴¹ Condivido l'ipotesi di ALGRA, *Stoics on Souls and Demons*, p. 375 secondo cui l'argomento riportato da Sesto è di provenienza stoica: cfr. CICERONE, *De nat. deor.*, II, 42.

⁴² In riferimento ai Dioscuri si veda N.F. XYRNETOS, *The Dioscuri as Protectors of the Navy*, «Platon», XXXIV-XXXV (1982), pp. 23-48 e ALGRA, *Stoics on Souls and Demons*, p. 326.

solo ha abbastanza ‘nutrimento’ (τροφῆ) per sopravvivere (grazie ai vapori/esalazioni provenienti dalla terra), ma anche in cui nulla la può distruggere⁴³.

I passi citati finora di per sé mostrano tutti i limiti del giudizio espresso a suo tempo dal Pohlenz, il quale sosteneva che gli Stoici non dimostrano un vivo interesse sul destino dell’anima dopo la morte.⁴⁴ Ma in riferimento a questa tematica è opportuno analizzare anche due passi ulteriori che riporto qui di seguito:

Gli Stoici le concedono un certo periodo di sopravvivenza dopo la morte, fino alla conflagrazione universale (*aliquod illi tempus indulgent ab excessu usque in conflagrationem universalis*), collocano solo le proprie anime, in quanto anime di sapienti (*suas solas, id est sapientum animas*) nelle sedi più elevate (TERTULLIANO, *De anima*, cp. 54 = SVF, II, 814)⁴⁵.

L’anima, per gli Stoici, non muore subito al distacco dal corpo, ma le anime più inconsistenti – che sono poi quelle degli incolti – divengono un composto evanescente (τὴν μὲν ἀσθενεστέραν ἄμαυρόν σύγκριμα γίνεσθαι (ταύτην δ’ εἶναι <τὴν> τῶν ἀπαιδεύτων)); invece le anime più vigorose – quelle dei saggi – sopravvivono fino alla conflagrazione cosmica (τὴν δὲ ἰσχυροτέραν (οἶα ἐστὶ περὶ τοὺς σοφοὺς) ζῆν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως) (AEZIO, IV, 7, 3 = SVF, II, 810)⁴⁶.

Questi due passi di Tertulliano e Aezio ci forniscono indizi preziosi per comprendere meglio la sopravvivenza dell’anima dopo la morte secondo gli Stoici e, dunque, anche la loro credenza nei demoni. In particolare, la citazione di Tertulliano da una parte conferma quanto già riportato da Sesto riguardo alla sede delle anime disincarnate, e cioè il cielo, ma dall’altro, contrariamente a quanto emerge dal passo di Sesto, precisa che non tutte le anime di fatto sopravvivono alla morte, ma che solo quelle dei saggi lo fanno e anche loro solo fino alla conflagrazione cosmica⁴⁷. Quest’ultimo aspetto è

⁴³ Cfr. *Comment. Lucani*, IX, 1 p. 289 Us (SVF, II, 817). Sulla composizione dell’anima cfr. GALENO, *SMT*, V, 9 (SVF, II, 777); AEZIO, IV, 3.4 (SVF, II, 779); ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De anima*, 26, 23 Bruns (SVF, II, 785) insieme a J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, p. 86 e LONG, *Stoic Studies*, pp. 228-229. Secondo J. ANNAS, *Hellenistic Philosophy Of Mind*, University of California Press, Berkeley 1992, pp. 37-70, gli Stoici sono inequivocabilmente dei physicalisti perché sostengono che l’anima sia un corpo; cfr. Tertulliano, *De anima*, V (SVF, I, 137, 518; II, 773, 791). La salita dell’anima verso le regioni più alte del cielo sembra essere una credenza filosofica molto antica, forse riconducibile a Eraclito e alla sua definizione dell’anima come ἀναθυμίασις (‘esalazione’/‘vapore’) e all’influsso che il suo pensiero può aver subito dalla meteorologia presocratica: cfr. ARISTOTELE, *De anima*, I, 2.45A 21-29; AEZIO, IV, 3, 12. Per un’analisi approfondita sulla meteorologia antica si veda L.C. TAUB, *Ancient Meteorology*, Routledge, London 2003 e per quella presocratica D.W. GRAHAM, *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2010. Invece, per quanto riguarda la relazione tra la meteorologia presocratica e la concezione dell’anima di Eraclito rimando a KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus* e HERACLITUS, *Fragments*, a Text and Translation with a Commentary of T.M. Robinson, Toronto University Press, Toronto 1987.

⁴⁴ Si veda POHLENZ, *La Stoa*, p. 183: «In realtà nessuno degli Stoici antichi ebbe un vero interesse, sorgente dal profondo, per la sorte delle anime dopo la morte».

⁴⁵ Cfr. LATTANZIO, *Inst. Div.*, VII, 7, 20 (SVF, I, 147).

⁴⁶ Cfr. ARIUS DIDYMUS, *Epit. Phys.*, fr. 39 DK (DG, p. 471, 18. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XV, 20, 6 = SVF, II, 809).

⁴⁷ Cfr. SESTO, *Adv. Math.*, IX, 71-74 (SVF, II, 812). Riguardo alla conflagrazione cosmica e alle differenti opinioni di Crisippo e Cleante su questo tema cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, VIII, 72 (SVF, II, 600); EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XV, 18, 1-3 e ARIUS DIDYMUS (fr. 36 DDG p. 468,8 = SVF, II, 596); PLUTARCO, *De Stoic. repugn.*, 1052C (SVF, II, 604); 1052D (SVF, II, 604); PLUTARCO, *De comm. not.*, 1067A (SVF, II, 606); si veda INOLTRE R. SALLES, *Chrysippus on Conflagration and the Indestructibility of the Cosmos*, in

importantissimo per comprendere la differenza tra la demonologia degli Stoici e la sua controparte platonica. Contrariamente ai Platonici, gli Stoici credono che anche se l'anima è in grado di esistere in maniera separata dal proprio corpo, essa sia un'entità 'distruttibile/corruptibile' (φθααρής) dal momento che la sua esistenza non supera la conflagrazione universale⁴⁸.

A questo punto, però, come si spiega la differenza tra quanto riportato da Sesto secondo cui tutte le anime sopravvivono alla morte e, invece, quanto riferito da Tertulliano e Aezio i quali concedono questa possibilità solo ai saggi? Questo aspetto è riconducibile alla divergenza di opinioni di Cleante e Crisippo, come è riportato dal seguente passo di Diogene Laerzio:

Per Cleante tutte le anime durano fino alla conflagrazione cosmica, per Crisippo, invece, solo quelle dei saggi (Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας (scil. τὰς ψυχὰς) ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνων) (DIOGENE LAERZIO, VII, 157 = SVF, II, 811).

Le ragioni che probabilmente hanno portato alla nascita di queste due opinioni discordanti (le quali poi hanno formato due tradizioni distinte) probabilmente riguardano il livello di 'tensione' (τόνος) che l'anima deve raggiungere per sopravvivere alla morte, come può essere estrapolato dalle parole di Aezio nel passo citato precedentemente⁴⁹. Inoltre, come è riportato da Galeno (*PHP*, IV, 6 = SVF, III, 473), Crisippo era solito sostenere che il tono è direttamente responsabile della 'debolezza' (ἀσθένεια) e della 'forza' (ισχύς) dell'anima⁵⁰; molto probabilmente è proprio in virtù di quest'analogia che Crisippo ritiene che solo i saggi possano sopravvivere alla morte a causa del giusto livello di tensione che rende le loro anime più forti di quelle degli stolti⁵¹.

Se finora la classificazione degli esseri divini sembra comprendere solo i δαίμονες intesi come anime separate dal corpo, due passi di Aezio e Diogene Laerzio specificano che questa classificazione comprendeva un secondo gruppo di anime disincarnate chiamate 'eroi' (ἥρωες):

Id. (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 118-134.

⁴⁸ Cfr. PLATONE, *Phdr.*, 102A-107; *Rep.*, X, 608C-611C. Riguardo all'immortalità dell'anima nel *Fedro* e nella *Repubblica* rimando a D. BOSTOCK, *The soul and immortality in Plato's «Phaedo»*, in E. WAGNER (ed.), *Essays on Plato's Psychology*, Lexington Books, London 2001, pp. 242-262 e D.N. SEDLEY, *Three Kinds of Platonic Immortality*, in BURKHARD - FREDE, *Body and Soul in Ancient Philosophy*, pp. 145-161. Invece sull'uso stoico del concetto di 'distruttibilità/corruptibilità' (φθααρός) e la sua applicazione nei confronti dell'anima, degli dèi minori e del mondo cfr. DIOGENE LAERZIO, VII, 156 (SVF, II, 774); AGOSTINO, *Contra Acad.*, III, 17, 38 (SVF, I, 146[3]); FILONE, *De Provid.*, I, 15 (SVF, II, 592); DIOGENE LAERZIO, VII, 141 (SVF, II, 589); CICERONE, *De nat. deor.*, II, 118 (SVF, II, 593); PLUTARCO, *De Stoic. repugn.*, 1051 ss (SVF, II, 1049[1]); *De comm. not.*, 1075A (SVF, II, 1049[2]). Su questa tematica rimando agli studi di LONG, *Stoic Studies*, pp. 226-227 e JU, *Stoic and Posidonian Thought on the Immortality of Soul*, pp. 114-118.

⁴⁹ Sulla tematica della 'tensione' nello Stoicismo si veda RIST, *Stoic Philosophy*, pp. 88-89; T. TIELEMANN, *Chrysippus' On Affections*, Brill, Leiden - Boston 2003, pp. 102-44 e C. GILL, *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*, Oxford University Press, Oxford - New York 2010, pp. 78-80 i quali fanno riferimento anche alle molte testimonianze primarie.

⁵⁰ Cfr. PLUTARCO, *De Stoic. Repugn.*, 1034D (SVF, I, 563[1]) e STOBEO, *Ecl.*, II, 7, 5 (SVF, I, 563[2]).

⁵¹ Sulla forza e al vigore del saggio cfr. STOBEO, *Ecl.*, II, 7, 11 G, p. 99, 3 W (SVF, I, 216); II, 7, p. 99, 9 W (SVF, III, 567[1]). Per quanto riguarda, invece, la connessione tra il giusto livello di tensione dell'anima del saggio e la sopravvivenza della sua anima dopo la morte rimando a ALGRA, *Stoics on Souls and Demons*, pp. 369-371.

Per Talete, Pitagora, Platone e gli Stoici, i demoni sono esseri psichici (δαίμονας οὐσίας ψυχικάς), e gli eroi anime separate dai corpi (ἥρωας τὰς κερχωρισμένας ψυχὰς τῶν σωμάτων): gli uni e gli altri sono buoni se le anime sono buone (ἀγαθοὺς μὲν τὰς ἀγαθὰς), sono malvagi se le anime sono malvage (κακοὺς δὲ τὰς φαύλας). (AEZIO, I, 8, 2 = SVF, II, 1101)

A parere degli Stoici ci sono certi demoni che sono in simpatia con gli uomini (τινας δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας) e sorvegliano le vicende umane; per loro esistono anche gli eroi, le anime dei giusti che sopravvivono alla morte (ἥρωας τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχὰς). (DIOGENE LAERZIO, VII, 151 = SVF, II, 1102, legg. mod.)

La differenza tra la descrizione di Aezio secondo cui le anime sopravvissute sono sia buone sia malvage e quella di Diogene Laerzio che, invece, si pronuncia solo sull'esistenza di 'eroi benevoli' (ἥρωας), può essere spiegata come un rimasuglio delle due diverse linee di pensiero di Crisippo e Cleante esaminate in precedenza. Mentre il passo di Diogene Laerzio si fa promotore della posizione crisippea secondo la quale solo i saggi e i virtuosi sopravvivono come anime disincarnate dopo la morte, Aezio documenta l'opinione di Cleante secondo cui per ogni essere umano c'è vita oltre la morte. Ma il passo di Aezio è utile anche per un altro motivo, ovvero tentare di spiegare la classificazione dei demoni nello Stoicismo antico. A mio giudizio questo passo mostra come gli ἥρωες e i δαίμονες siano due entità così simili tra loro da far sorgere quantomeno il sospetto che la loro distinzione sia meramente terminologica e che entrambe non siano nient'altro che anime disincarnate⁵².

Dopo aver indagato le caratteristiche dei demoni, è ora il momento di esaminare le funzioni che Cleante e Crisippo assegnano loro in modo da poter risolvere la questione riguardo all'utilità della demonologia per lo Stoicismo. Probabilmente nel suo trattato oramai perduto *Sulle visioni nel sonno* (Περὶ ἐνυπνίων), Crisippo ascriveva alle anime degli uomini sopravvissute alla morte la funzione di mediatori per la pratica della μαντική ('divinazione') in una serie di storie relative ai sogni premonitori⁵³. Ad esempio, in un passo della *Suda* attribuito a Crisippo, si può leggere la seguente storia:

Crisippo raccontava (Λέγει Χρῦσιππος) che uno scendeva a Megara con una cintura piena d'oro. L'albergatore, che l'aveva accolto, avendo messo l'occhio su quell'oro, lo uccise mentre

⁵² Non condivido la proposta di ALGRA, *Stoics on Souls and Demons*, p. 373 secondo cui gli eroi (ἥρωες) sono una 'sottospecie' dei demoni veri e propri (δαίμονες). È molto arduo tracciare la fonte da cui gli Stoici Antichi potrebbero aver derivato la loro classificazione (in qualunque modo uno la voglia intendere). Un possibile candidato potrebbe essere Esiodo: cfr. *Op. et dies.*, vv. 156-173. Infatti, come gli Stoici, anche Esiodo non sembra distinguere gli eroi dai δαίμονες se non dal punto di vista meramente terminologico: cfr. *ibi*, vv. 122-127. In alternativa, si potrebbe guardare a Platone, il quale, però, sembra proporre una distinzione vera e propria (anche se solo vagamente accennata) tra queste due entità: cfr. *Crat.*, 397E - 8E; *Rep.*, III, 392A; *Leg.*, IV, 717A-B. Ma a differenza degli Stoici secondo la classificazione di Platone – almeno per quanto riguarda i passi citati precedentemente, anche se nell'*Apologia* (27C 5 - D 7) questa classificazione viene già meno – gli ἥρωες sono semidei e i δαίμονες sono le anime disincarnate degli uomini.

⁵³ Si veda ALGRA, *Stoics on Souls and Demons*, p. 337, che basa la sua ipotesi sul commento di Cicerone secondo cui il libro di Crisippo *Sulle visioni nel sonno* fosse pieno di storie come quelle citate: cfr. *De divin.*, II, 144 (SVF, II, 1206). A quanto apprendiamo da numerosi frammenti, secondo gli Stoici, la prova dell'esistenza della mantica deriva dalla constatazione che gli dèi esistono e che si preoccupano delle faccende umane anche attraverso la rivelazione di segnali del futuro: cfr. CICERONE, *De legibus*, II, 32 (SVF, II, 1194); *De divin.*, I, 38, 82 (SVF, II, 1192); *De divin.*, II, 41 (SVF, II, 41); DIOGENE LAERZIO, VII, 149 (SVF, II, 1191); TERTULLIANO, *De anima*, 46 (SVF, II, 1196).

si tratteneva da lui, e poi non esitò a poterlo via su un carro di letame, dopo avervi ben occultato il cadavere dell'ucciso. Ma l'anima del morto (ἡ ψυχή τοῦ τεθνεώτος) si presentò a un tizio di Megara e gli spiegò quel che le era accaduto e ad opera di chi e come gli toccava d'esser trasportato e per quali porte. Questo non rimane insensibile a tali parole, e alzatosi di notte, e messosi alla ricerca del carro, alla fine lo prese e rintracciò il cadavere. Così questo ebbe la sua degna sepoltura e quello la giusta punizione. (SVF, II, 1205⁵⁴).

Da questo e altri passi simili emergono molto chiaramente due aspetti. Il primo è che le anime disincarnate svolgono un ruolo protettivo nei confronti degli uomini che si sono meritati il loro aiuto attraverso i sogni premonitori. Il secondo è che la pratica della mantica trova una sua legittimazione proprio tramite le azioni benevole di queste anime sopravvissute alla morte: il racconto di Crisippo, infatti, si conclude con la giusta punizione inflitta al malvagio proprietario dell'albergo grazie a un sogno premonitore.

Anche i demoni svolgono la funzione di garanti della giustizia divina nella società umana e, quindi, anche di intermediari tra il Dio supremo e l'umanità, come emerge da un frammento preservato da Diogene Laerzio esaminato in precedenza (VII, 151)⁵⁵. In netto contrasto con questa testimonianza, però, Plutarco attribuisce a Crisippo anche la credenza in un secondo gruppo di demoni, esplicitamente descritti come malvagi nei seguenti tre passi:

Demoni malvagi (φάυλους δαίμονας) li ha ammessi non solo Empedocle, ma anche Platone, Senocrate e Crisippo, oltre, naturalmente Democrito (PLUTARCO, *De Oraculorum defectu*, 419A = SVF, II, 1104).

Perché un cane è messo vicino ai Lari, che gli uomini chiamano con il particolare nome di *praestitites* e perché i Lari stessi sono rivestiti di una pelle di cane [...] o forse la verità, come affermano alcuni romani, è che così come la scuola filosofica di Crisippo ritiene che i demoni malvagi perpetrino le punizioni, e che gli dèi li utilizzino come esecutori e vendicatori di uomini empì e malvagi (δαιμόνια φάυλα περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίους χροῶνται καὶ κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους), con tutto ciò sono i Lari spiriti di punizione così come le Furie e i supervisorì delle vite e delle case degli uomini? (PLUTARCO, *Quaest. Rom.*, 276F-277A, omissis nei SVF).

Inoltre, una volta affermata la perfezione e l'irreprensibilità del cosmo, nonché l'ottima natura degli eventi, spesso è costretto a riconoscere delle caratteristiche negative in eventi non insignificanti né trascurabili. Nel terzo libro dell'opera *La sostanza*, dopo aver ricordato che fatti del gene-

⁵⁴ Cfr. CICERONE, *De div.*, I, 27, 57 = SVF, II, 1204; I, 56 = SVF, II, 1200.

⁵⁵ Secondo M. FREDE, *Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity*, in P. ATHANASSIADI - M. FREDE (eds.), *Pagan Monotheism In Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1999, pp. 41-68, in part. pp. 52-53 e M.L. WEST, *Towards Monotheism* (SVF, II, 1049[2]); ORIGENE, *Contra Celsum*, III, 75 (SVF, II, 1053[2]). In secondo luogo, l'esistenza di tutti altri dèi è il risultato della creazione del Dio supremo e le loro azioni non sono nient'altro che l'esecuzione della sua volontà: cfr. DIOGENE LAERZIO, VII, 135 (SVF, II, 580); VII, 142 (SVF, II, 581); ARISTOCLE apud EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XV, 816D (SVF, I, 98); FILONE, *Aet.*, 8-9 (SVF, II, 620). Questa concezione del divino è chiamata 'henotheism' da H.S. VERNSEL, *Inconsistencies In Greek And Roman Religion, I: Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies In Henotheism*, Brill, Leiden 1990, p. 35 e WEST, *Towards Monotheism*, p. 24.

re coinvolgono anche persone buone e rette, aggiunge: «Forse in qualche particolare fa difetto l'organizzazione, come avviene nelle grandi case, dove, a dispetto di una buona conduzione, va persa della crusca o una certa quantità di grano; oppure capita che siano preposti a queste genere di cose *demoni malvagi*, nei quali effettivamente si riscontrano elementi di imprecisione censurabili (διὰ τὸ καθίστασθαι ἐπὶ τῶν τοιούτων δαίμονια φαῦλα ἐν οἷς τῷ ὄντι γίνονται καὶ ἐγγληττέα ἀμέλεια)» (PLUTARCO, *De Stoic. repugn.*, 1051 C = SVF, II, 1178, tr. legg. mod.)⁵⁶.

A prima vista le versioni di Plutarco e Diogene Laerzio sembrano così contrastanti che è molto facile ritenerle del tutto incompatibili. Ad esempio, proprio sulla base di questa loro discordanza Algra sostiene che la credenza nei demoni malvagi non sia una teoria stoica, ma che al contrario si tratti di un'invenzione di Plutarco escogitata al fine di attaccare lo Stoicismo⁵⁷. Tuttavia, un'attenta analisi mostra come il giudizio espresso da Algra sia affrettato. Primo, la *Quellenforschung* di Plutarco dimostra al di là di ogni ragionevole dubbio che le sue informazioni riguardo alla demonologia di Crisippo sono del tutto credibili⁵⁸. Secondo, l'attitudine polemica di Plutarco nei confronti di Crisippo e dello Stoicismo in generale non preclude affatto l'attendibilità delle sue testimonianze dal momento che egli tratta il suo avversario in maniera corretta e con grande accuratezza, spesso addirittura citando anche l'opera da cui provengono le dottrine stoiche che attacca⁵⁹. Terzo, il concetto di συμπάθεια menzionato da Diogene Laerzio e riferito al gruppo dei demoni buoni (VII, 151) è perfettamente compatibile con i tre passi citati qui sopra in cui Plutarco discute la teoria di Crisippo secondo la quale Dio utilizzerebbe i δαίμονια φαῦλα come esecutori della sua volontà. Nell'ultimo passo di Plutarco citato in precedenza si afferma che nell'opera *Sulla sostanza* (Περὶ Οὐσίας) Crisippo avanza due ragioni distinte per spiegare perché, a fortiori, uno o più eventi negativi nel cosmo di per sé non negano la divina Provvidenza. La prima fa leva sul concetto della bontà di Dio affermando che tutti i fenomeni particolari di malessere e malaffare che accadono nell'universo sono in realtà racchiusi all'interno di un superiore piano provvidenziale divino orientato verso il bene⁶⁰. La seconda ragione, che, per contrasto, pone l'accento sul castigo divino, è che le cattive azioni degli uomini vengono punite da demoni malvagi⁶¹. In sostanza, ciò che è filoso-

⁵⁶ BRENK, *In the Light of the Moon*, p. 227 evidenzia come, con tutta probabilità, δαίμονια φαῦλα sia un termine crisippeo perché quando Plutarco risponde alle affermazioni di Crisippo utilizza le parole φαῦλους δαίμονας per designare queste creature: cfr. *De Stoic. repugn.*, 1051C (SVF, II, 1178).

⁵⁷ ALGRA, *Stoics on Souls and Demons*, pp. 378-384.

⁵⁸ Riguardo alla tematica delle citazioni di e su Crisippo da parte di Plutarco rimando a Babut, *Plutarco e lo Stoicismo*, pp. 253-260, il quale cataloga tutti gli 89 riferimenti alle opere crisippee nei *Moralia*.

⁵⁹ Secondo J.P. HERSHBELL, *Plutarch and Stoicism*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II.36 (1992), 5, pp. 3336-3352, in part. pp. 3312-3319, Plutarco è una fonte più che attendibile quando cita le idee dei suoi oppositori; anche BABUT, *Plutarco e lo Stoicismo*, pp. 253-266 e O'BRIEN, *The Demiurge in Ancient Thought*, p. 116 sono dello stesso avviso, anche se limitatamente alle dottrine di Crisippo.

⁶⁰ Cfr. PLUTARCO, *De Stoic. repugn.*, 1050F (SVF, II, 1181[1]); *Comm. not.*, 1065B (SVF, II, 1181[2]), *Comm. not.*, 1065D (SVF, II, 1181[3]); FILONE, *Praem.*, 33-35 (SVF, II, 1171); CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromat.*, I, 369 (SVF, II, 1184).

⁶¹ A mio avviso questo aspetto è ampiamente confermato dall'affermazione polemica di Plutarco che segue la sua trattazione della teodicea di Crisippo; cfr. *Stoic. repugn.*, 1051B (SVF, II, 1178) :«[M]a il dire che la Provvidenza abbia affidato certi compiti a demoni malvagi (φαῦλους δαίμονας), come non può suonare alla stregua di un'accusa rivolta a dio...?». Inoltre, sulla punizione divina secondo gli Stoici cfr. *ibi*, 1050E (SVF, II, 1176); 1049B (SVF, II, 1177[2]) insieme a A.A. LONG, *The stoic concept of evil*, «The

ficamente rilevante nelle citazioni di Diogene Laerzio e Plutarco riguardo ai demoni, non è (come Algra erroneamente sostiene) la loro natura benevola o malevola, ma piuttosto lo scopo che in entrambi i casi guida e regola le loro azioni, ovvero la Provvidenza stoica⁶². In conclusione, la presenza di demoni malvagi non è un'invenzione ingegnosamente pensata da Plutarco come spunto per una polemica filosofica con lo Stoicismo, ma si tratta di una dottrina elaborata da Crisippo, data la sua compatibilità con i passi esaminati in precedenza relativi alla demologia stoica.

Oltre ai demoni esterni, Crisippo teorizza l'esistenza di un demone personale e interiore⁶³. L'unica fonte di questa teoria è il riassunto dell'opera oramai perduta di Crisippo *Sui fini* (Περὶ Τελῶν) fornita da Diogene Laerzio:

Nel primo libro de *I fini* Crisippo dice che vivere secondo virtù equivale a vivere secondo l'esperienza naturale. Siccome le nostre nature sono parti del tutto, il fine (τέλος) consiste nel vivere secondo natura (τῆ φύσει ζῆν), vale a dire secondo la natura propria (κατὰ τε τὴν αὐτοῦ) e del tutto (κατὰ τὴν τῶν ὅλων), senza contravvenire in nessuna delle nostre azioni alla legge comune (ὁ νόμος ὁ κοινός) consolidata. Questa poi è la retta ragione (ὁ ὀρθὸς λόγος) dovunque diffusa, presente addirittura in Zeus, il quale presiede alla conduzione del tutto. In ciò consiste la virtù di un uomo felice (τοῦ εὐδαίμονος ἀρετήν), e il prospero corso di una vita, quando ogni azione è compiuta in sintonia con il demone che è in ognuno di noi in conformità col volere di chi regge l'intera realtà (ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικήτου βούλησιν) (VII, 87 = SVF, III, 4[1]).

Prima di analizzare la concezione crisippea del δαίμων interiore, è necessario evidenziare due nozioni stoiche alle quali Crisippo si richiama in modo pressoché esplicito in questo passo. La prima si ritrova anche nell'*Inno a Zeus* di Cleante (STOBEO, *Ecl.*, I, 1, 12 = SVF, I, 537) ed è la concezione di Zeus, il Dio supremo, come 'l'onnipotente reggitore della natura' (παγκρατὲς αἰεὶ [...] φύσεως ἀρχηγέ) e 'la ragione comune' (κοινὸς λόγος), e la volontà di ogni uomo come una frazione della sua volontà universale. A tal proposito è opportuno riportare il seguente passo poetico di Epitteto insieme al verso aggiunto da Seneca che riguardano proprio questa tematica:

Conducimi o Zeus, e tu o fato là dove da voi sono destinato; vi seguirò senza alcuna apprensione, perché, se pur non lo volessi ciò nonostante dovrei seguirvi, però da uomo malvagio (ἦν δέ γε μὴ θέλω κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἦπτον ἔψομαι) (EPICT., *Man.*, c. 53 = SVF, I, 527[1]).

Philosophical Quarterly», XVIII (1968), pp. 330-332.

⁶² Cfr. PLUTARCO, *De comm. not.*, 1075E (SVF, II, 1126); *Stoic. rep.*, 1044D (SVF, II, 1163); CICERONE, *De nat. Deor.*, II, 14, 37 (SVF, II, 1153); II, 64, 160 (SVF, II, 1154).

⁶³ Non condivido la lettura di RIST, *Stoic Philosophy*, pp. 262-263, secondo la quale questo demone crisippeo non sarebbe 'interiore' (ἐν), ma sarebbe esterno anche se 'vicino' (κατὰ) all'individuo. Al contrario, quasi tutti i commentatori moderni come A. BONHÖFFER, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Frommann, Stuttgart 1968, p. 83, A.A. LONG, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford University Press, New York 2002, pp. 163-165, ALGRA, *Epictetus and Stoic theology*, in A.S. MASON - T. SCALTSAS (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 43; Id., *Stoics on Souls and Demons*, pp. 365-369 e H. DYSON, *The God within: The Normative Self in Epictetus*, «History Of Philosophy Quarterly», 26, (2009), 3, pp. 239-240 sono d'accordo nel ritenere il δαίμων di Crisippo come qualcosa di interiore poiché rappresenta la porzione che ogni uomo ha della ragione divina.

I fatti conducono chi vuole, trascinando chi non vuole (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*) (SENECA, *Epist.*, 107, 10 = *SVF*, I, 527[2])⁶⁴.

La seconda nozione, invece, è l'idea secondo cui l'anima di ogni persona partecipa del divino in quanto 'frammento' del cosmo come mostra il seguente passo di Diogene Laerzio⁶⁵:

[L]a nostra anima [...] è una porzione di esso (il cosmo) (τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκείθεν οὐσης ἀποσπάσματος) (DIOGENE LAERZIO, VII, 143 = *SVF*, II, 633).

Sulla base di queste connessioni si può concludere che l'opera *Sui fini* rappresenti il tentativo di Crisippo di indagare la relazione dell'uomo con il divino relativamente alla psicologia umana⁶⁶. All'interno di questa cornice teorica Crisippo ascrive al demone interiore il ruolo di mediatore tra la volontà umana e quella di Dio⁶⁷. Nel caso in cui la volontà umana e divina concordino tra loro, l'individuo sarà 'virtuoso e felice' (τοῦ εὐδαίμονος ἀρετῆν) e condividerà queste caratteristiche con Zeus (inteso come il Dio supremo) perché il suo δαίμων interno è 'in armonia' (κατὰ τὴν συμφωνίαν) con la sua volontà⁶⁸. Nel caso in cui esse siano discordi, invece, anche se un individuo non vuole conformarsi alla volontà divina, dovrà comunque seguirla, anche se controvoglia, cosa che lo renderà 'vizioso e infelice' (κακός/κακοδαίμων) perché il suo demone interno è disconnesso dal divino. In sostanza, il δαίμων interiore di Crisippo svolge un ruolo di collegamento dal momento che permette all'uomo di comportarsi in ogni sua azione come una parte dell'intero cosmo, il che coincide con l'accettazione volontaria di tutto ciò che è già stato programmato per il meglio dalla volontà divina. Però, secondo gli Stoici Antichi, questo comportamento non è da tutti; al contrario, è prerogativa solo del saggio. La ragione è che, per gli Stoici, solo il saggio vuole tutto ciò che gli accade⁶⁹. Proprio per questo motivo Crisippo traccia una

⁶⁴ Cfr. EPIPETO, II, 23, 42; III, 22, 95; IV, 4, 34 e per i vv. 1 e 2 cfr. IV, 1, 131. Concordo con M. MARCOVICH, *On the origin of Seneca's 'Ducunt Volentem Fata, Nolentem Trahunt'*, «Classical Philology», 54 (1954), 2, pp. 119-121 e LONG, *Stoic Studies*, pp. 163-164 nel ritenere il quinto verso di Seneca come una versione rimpicciolita di un esempio più lungo e articolato usato da Crisippo per illustrare la dottrina stoica secondo cui tutto avviene secondo il fato: cfr. IPPOLITO, *Philos.*, 21 (DDG, p. 571, 11 = *SVF*, II, 975); CICERONE, *De fato*, 39 (*SVF*, II, 974).

⁶⁵ Come mostrano sia RIST, *Stoic Philosophy*, pp. 264-265 sia ALGRA, *Stoics on Souls and Demons*, pp. 365-366, i quali citano anche numerose evidenze testuali, questa concezione è presente presso gli Stoici Antichi, ma anche presso i Medio e Neostoici.

⁶⁶ Sulla psicologia umana nello Stoicismo, si veda B. INWOOD, *Ethics and Human Actions in Early Stoicism*, Oxford University Press, Oxford 1985, pp. 18-181; M. SCHOFIELD, *Stoic Ethics*, in B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 244-246; P.A. BRUNT, *Chrysippus on Practical Morality*, in M. GRIFFIN - A. SAMUELS (eds.), *Studies in Stoicism*, Oxford University Press 2013, pp. 10-27.

⁶⁷ LONG, *Stoic Studies*, pp. 187-188 e G. REYDAMS-SCHILS, *Demurge and Providence: Stoic and Platonic Readings of Plato's 'Timaeus'*, Brepols, Turnhout 1999, pp. 114-115.

⁶⁸ Cfr. PLUTARCO, *Comm. not.*, 1076A (*SVF*, III, 246): «Ma Crisippo non lascia agli dèi neppure la condizione della beatitudine, infatti afferma: "Quanto a virtù, Zeus non supera Dione. E poi Zeus e Dione, in quanto ambedue sono saggi, traggono vantaggio l'uno dell'altro, quando l'uno si imbatte nell'altro"; STOBEO, *Ecl.*, II, 98, 17 W (*SVF*, II, 54[3]). Come nota ALGRA, *Epictetus and Stoic theology*, p. 38, il riferimento di Plutarco è probabilmente alla συμπάθεια cosmica: cfr. PLUTARCO, *Comm. not.*, 1068F (*SVF*, II, 627); SENECA, *Ep.*, 109.

⁶⁹ Cfr. AGOSTINO, *De vita beata*, c. 25 = *SVF*, III, 572.

netta distinzione tra la ‘retta ragione’ (ὀρθὸς λόγος) del saggio che arriva alla felicità e alla virtù e la ‘ragione difettosa’ (λόγος) del non-saggio che, invece, va incontro all’infelicità e al vizio⁷⁰.

In sostanza, in questo studio ho mostrato che contrariamente all’opinione di Algra all’interno della loro cosmologia e teologia la demonologia svolge tre importanti funzioni che ci permettono di far luce sulla necessità di questa tematica per gli Stoici. In primo luogo, postulando l’esistenza di esseri divini come gli ἥρωες e i δαίμονες, la demonologia fornisce agli Stoici una prova tangibile a favore dell’esistenza di Dio e del suo piano provvidenziale per l’umanità. All’interno di questa cornice, la teoria crisippea dei δαιμόνια φαῦλα che agiscono come vendicatori delle cattive azioni degli uomini fornisce un’ulteriore prova a supporto della Provvidenza. In secondo luogo, l’esistenza di queste entità intermedie tra l’umanità e Dio assicura l’unità, l’armonia e l’integrità di tutto il cosmo attraverso la connessione dell’uomo e di alcune sue pratiche, come i sogni profetici, con il divino. Come terzo elemento, infine, il demone interiore di Crisippo si collega a due diverse tematiche care allo Stoicismo: l’essere umano e la sua anima come un frammento fisico della ragione universale che permea l’intero universo e la tematica dell’accettazione della volontà di Dio, cosa che, per gli Stoici, coincide anche con il loro insegnamento per raggiungere la virtù e la felicità e che è prerogativa esclusiva del saggio.

III. *Conclusion*

In conclusione, quest’articolo getta nuova luce sulla demonologia stoica in due modi: da una parte spiegando il suo ruolo all’interno dello Stoicismo e dall’altra riassumendo la storia del suo sviluppo da Cleante a Crisippo. Per quanto riguarda il primo tema, credo di aver discusso, e infine risposto, all’annosa questione sulla necessità dei demoni nel pensiero stoico. Contrariamente ad Algra, ho sostenuto che la demonologia è una parte molto importante del sistema filosofico degli Stoici per due motivi. Primo, perché la demonologia tiene insieme numerose discipline stoiche come la fisica, l’etica e la teologia. Secondo, perché connette queste discipline alla relazione tra l’uomo e Dio. In particolare, riguardo alla sfera più esterna di questa relazione uomo-Dio, gli ἥρωες e i δαίμονες svolgono le loro funzioni all’interno della rete della συμπάθεια cosmica e tramite le loro azioni gli Stoici possono spiegare i meccanismi che rendono possibile la pratica della divinazione e allo stesso tempo chiarire il funzionamento della Provvidenza divina. Allo stesso modo, per quanto concerne la sfera intima di questa relazione, il δαίμων interiore promuove e consolida la connessione dell’uomo con Dio in due maniere. La prima è tramite una funzione per così dire ‘mnemonica’, la quale fa sì che ogni uomo si ricordi di essere un frammento del divino. La seconda consiste nel fatto che, secondo gli Stoici, usando correttamente il proprio δαίμων interiore (il quale coincide con la ragione di ciascuno) si può arrivare alla saggezza e, quindi, a condurre una vita virtuosa e felice.

⁷⁰ Cfr. SENECA, *Ep.*, 76, 9-10 = *SVF* III, 200 a; DIOGENE LAERZIO, VII, 108-109. Si veda anche SCHOFIELD, *Stoic Ethics*, p. 246.