

LIBERA UNIVERSITÀ DEGLI STUDI «G. D'ANNUNZIO»
Facoltà di Lettere e Filosofia

ASPETTI DELLA
LETTERATURA SOCRATICA
ANTICA

DI
LIVIO ROSSETTI

pro - manuscripto
per il corso di Storia della Filosofia Antica

CHIETI 1977

ASPETTI DELLA
LETTERATURA SOCRATICA ANTICA

LIBERA UNIVERSITÀ DEGLI STUDI «G. D'ANNUNZIO»
Facoltà di Lettere e Filosofia

ASPETTI DELLA
LETTERATURA SOCRATICA
ANTICA

DI
LIVIO ROSSETTI

pro - manuscripto
per il corso di Storia della Filosofia Antica

CHIETI 1977

PRESENTAZIONE

Mi propongo, con queste pagine, di lumeggiare qualche aspetto dell'interscambio che, nell'ambito del circolo degli ex-allievi di Socrate, deve aver coinvolto, insieme con Platone e con Senofonte, anche diversi altri scrittori di cose socratiche nei primi decenni del IV secolo a.C. L'idea stessa di portare l'attenzione (e il discorso) non tanto su Platone e Senofonte, quanto sui loro interlocutori primari, evoca difficoltà ben note e ardue da superare, se anche la più recente e monumentale storia della filosofia greca — quella del Guthrie — sopporta di trattar di Platone prescindendo completamente e, vorrei dire, programmaticamente dell'interscambio che pure ci sarà stato fra Platone e gli altri esponenti di quell'attivissimo raggruppamento di intellettuali e filosofi che va sotto il nome di 'Socratici'. E' nondimeno lecito sperare, io credo, che si possa effettivamente riguadagnare più di un dettaglio e più di una indicazione intorno a quel fecondo dialogo a più voci, per poco che l'attenzione a quel complesso fenomeno culturale si avvalga di un approccio interdisciplinare e dell'attenzione estesa anche alle testimonianze cosiddette « minori » o « deuterocanoniche » su Socrate. (Va peraltro riconosciuto che queste due condizioni, che io sono propenso a considerare irrinunciabili e inderogabili, solo relativamente di rado sono state rispettate nell'acco-

stare la 'questione socratica' e la letteratura socratica antica.) Oltretutto si è venuta configurando sempre meglio, in questi ultimi anni, anche grazie a nuovi reperti papirologici e alla ripresa della fatica ermeneutica, la personalità culturale di due di quei socratici: Eschine di Sfetto e Fedone di Elea, ed è sperabile che la stessa manualistica si risolva fra non molto a prenderne atto.

In tale direzione si muovono comunque le indagini che formano il tessuto di questo libro: togliere Platone (e Senofonte) da un così abnorme e non necessario isolamento e ristabilire, per quanto possibile, le debite proporzioni nel solo modo in cui la cosa può ora farsi: cercando di ridar voce agli esponenti tradizionalmente emarginati di quel raggruppamento di intellettuali (Eschine, Euclide, Aristippo, Fedone ...) e badando a recuperare qualcosa dell'interscambio che, soprattutto nei primi anni dopo la morte di Socrate, avrà coinvolto gli uni e gli altri. Naturalmente si offrono qui non più che dei contributi in tale duplice direzione, contributi che fanno seguito a diversi altri pubblicati in questi anni e che preludono ad altri futuri, senza alcuna pretesa di esaurire e, per così dire, 'togliere' (aufheben, hegelianamente) i vari problemi: essi sono momento di un cammino necessariamente ben più lungo e, spesso, ancora da percorrere.

Nella prima parte di questo volumetto viene tentato un profilo d'insieme; la seconda parte propone tre sondaggi più specifici e, vorrei dire, più tecnici, che non escludono peraltro alcuni organici agganci con la prima parte.

Ben volentieri riconosco all'amico prof. Claudio Lausdei il «condominio» sulle tesi di fondo del

capitolo dedicato al Milziade eschineo, un capitolo che è frutto della graditissima collaborazione recentemente instauratasi fra noi.

Il greco è forzatamente traslitterato, malgrado avrei ovviamente preferito il contrario. Anche le lunghe e gli accenti sono annotati solo in qualche raro caso.

L. R.

I

UN PROFILO

FILOSOFIA E POLITICA
NEL CIRCOLO DEI SOCRATICI
AGLI INIZI DEL IV SECOLO A. C.

§ 1. Alcune premesse.

Contribuire a dipanare il complicato intreccio di moralismo, politica e cultura (ricerca filosofica, in primo luogo) nell'opera dei Socratici agli inizi del IV secolo a.C. è l'obbiettivo a cui sono finalizzate queste note. L'attenzione sarà rivolta, prevalentemente, ai Socratici come gruppo, come accolta di intellettuali operanti in Atene, senza alcuna fretta di effettuare premature selezioni fra di loro (maggiori-minori, fondatori di scuole filosofiche-intellettuali isolati). E' infatti quantomai naturale pensare che la morte di Socrate abbia impegnato l'intero gruppo dei Socratici (o almeno una parte cospicua di esso) a farsi largo, a crearsi un certo spazio e un certo prestigio e ad accreditarsi come portatore di un significativo ed originale messaggio culturale, speculativo e, in misura non minore, anche etico e politico, reagendo all'ovvio pericolo di una sostanziale emarginazione del gruppo stesso quale diretta conseguenza dell'eliminazione fisica del loro capofila. Non è affatto agevole, tuttavia, andare oltre

queste facili congetture, per la ben nota imprecisione delle nostre fonti d'informazione proprio in ordine al momento germinale della produzione letteraria sia di Platone che degli altri Socratici, tanto che manca forse ancora una convincente rappresentazione del modo con cui si è venuta articolando, all'inizio, l'opera dei più diretti seguaci del filosofo, anche in relazione ai riflessi che il loro operato poteva avere — ed ebbe — nell'opinione pubblica ateniese. Né mi propongo di assolvere appieno, qui, ad un compito così ambizioso e suggestivo: punterò, più semplicemente, su alcuni accertamenti fattuali atti a restringere l'escursione possibile delle interpretazioni e, in secondo luogo, sulla elaborazione di qualche ipotesi evolutiva cui chiedere suggestioni circa il senso del progressivo, rapido divaricarsi delle varie strade percorse dai singoli superstiti dell'eteria che era ruotata attorno a Socrate.

Volutamente contenuta in poche pagine sarà la trattazione dei temi più propriamente platonici: dato l'intento programmaticamente sinottico di questa esposizione, ho creduto addirittura doveroso sottrarmi alla consuetudine per cui ad un ampio o amplissimo discorso su Platone si giustappone la considerazione più o meno disorganica del complesso delle altre voci, insomma di tutti gli altri socratici (subito etichettati come « minori ») e in genere degli interlocutori e lettori privilegiati di Platone. Eppure Platone dovette rappresentare, ai suoi tempi (e soprattutto nel periodo che considereremo, comprendente soltanto gli esordi dell'attività politico-letteraria sua e degli altri condiscipoli di Socrate), una voce fra molte: di questo non si

può dubitare. Contenere dunque, persino un poco artificiosamente, lo spazio a lui riservato dovrebbe essere una buona cosa, al fine di riguadagnare qualcosa dei termini reali in cui si articolò il dibattito tra Platone e i più cospicui suoi contemporanei: dopo tutto la lacuna che in qualche misura mi propongo di colmare in queste pagine è proprio l'interconnessione che deve aver legato Platone agli altri socratici, quella *concordia discors* nel cui ambito Platone stesso ha cercato e trovato la sua identità, così come avranno fatto anche gli altri: un *quid* piuttosto sfuggente e troppo spesso emarginato dalle indagini tematicamente centrate su questo o quel socratico.

Sostanzialmente superfluo mi parrebbe, in questo caso, un analitico confronto con la letteratura critica disponibile al riguardo, giacché la soluzione di continuità fra Platone da un lato e i singoli « socratici minori » dall'altro è tuttora riscontrabile su larghissima scala, come ognuno può facilmente verificare¹.

¹ Tra le « occasioni perdute » ricorderò da un lato i saggi di A. Beccari su *Le origini delle dottrine politiche nella Grecia antica*, *Le dottrine politiche dei Sofisti*, *Socrate politico* e *Le dottrine politiche dei « Socratici Minores »* (apparsi nella rivista « Convivium » tra il 1929 e il 1930), dall'altro le sintesi — di ben diversa levatura! — di E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken* (Frankfurt a. M., 1950-1972: sette grossi volumi per il solo periodo che va da Omero a Platone, e in cui non potrebbe essere più evidente lo iato che stacca Platone dal concreto interscambio e confronto con gli altri socratici) e di W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge 1962, 1966, 1969 e 1975: la trattazione si arresta, per ora, alla *Repubblica* platonica; qui i Socratici Minori vengono addirittura aggregati ai Sofisti minimizzando al massimo la loro dipendenza da Socrate).

§ 2. *L'amnistia del 403 a.C. e i suoi riflessi sulla pubblicistica dei Socratici.*

Convorrà prendere le mosse dell'amnistia che gli esponenti di parte democratica votarono a pochi mesi dalla cacciata dei Trenta, mentre questi ultimi erano rifugiati ad Eleusi. Si ha infatti motivo di ritenere che tale amnistia abbia condizionato piuttosto pesantemente non solo l'andamento del processo contro Socrate ma anche la stessa pubblicistica dei Socratici nella fase iniziale della loro attività. Discuterne con una certa analiticità, diversamente da quanto comunemente accade nelle trattazioni relative a Socrate e ai Socratici, servirà a precisare con la necessaria accuratezza il quadro politico, il contesto nel quale i Socratici si trovarono ad operare in quegli anni, non appena Socrate fu fuori di scena.

L'amnistia, interessando la generalità dei reati commessi prima di allora², si dovette in effetti applicare anche a Socrate, se al momento del processo

² Cfr. Andoc. I 90; Isocr. XVIII 2-3; Aristot. *Ath. pol.* XXXIX 6: « Nessuno ha più diritto di serbare rancore del passato contro un altro, se non contro i Trenta, i Dieci, gli Undici e gli ex governatori del Pireo, e neppure contro costoro, se renderanno conto del loro operato. I magistrati che hanno esercitato il loro ufficio al Pireo renderanno conto alla gente del Pireo, quelli che l'hanno esercitato in città lo faranno davanti ai cittadini in possesso di un reddito dichiarato. Dopo di ciò chi vuole emigrare lo potrà. Il denaro preso in prestito per la guerra, ciascuna parte lo renderà separatamente. » Senofonte (*Hell.* II 4, 38) ci fa sapere che la possibilità di non estendere l'amnistia ai Trenta e agli altri organismi oligarchici era stata preventivamente concordata con la delegazione spartana ispirata da Pausania.

contro di lui gli accusatori si mantennero, come ci dicono tutte le nostre fonti, straordinariamente sulle generali, imputandogli dei reati particolarmente generici e senza fare addebiti precisi di nessun tipo³. D'altronde che l'amnistia fosse una cosa seria e non una mera, fragile dichiarazione di intenti è ampiamente e persuasivamente dimostrato da svariate fonti di informazione: proprio sul piano delle esecuzioni capitali, anzi, risalta in particolar modo la moderazione allora dimostrata dai nuovi esponenti democratici. Tra il 401 e il 400 furono uccisi — ma non ad Atene, bensì ad Eleusi dove si erano rifugiati, e mentre brigavano contro Atene e raccoglievano mercenari — i superstiti dei Trenta Tiranni e gli strateghi di Eleusi⁴, però si trattava, per la verità, di eliminare dei nemici irriducibili che anziché presentarsi per render conto del loro operato o accettare l'esilio si adoperavano attivamente per riconquistare il potere ad Atene. Tolto questo fatto, che in qualche modo viene perdonato dall'opinione pubblica⁵, si ha notizia di una sola esecuzione capitale anteriore alla condan-

³ In proposito vanno ricordate alcune pertinenti osservazioni di C. Phillipson, *The Trial of Socrates*, London 1928, pp. 273 sg. e 312.

⁴ Va da sé che strateghi e tiranni fossero quasi sempre le stesse persone, in questo caso. Fonti: Xen. *Hell.* II 4, 43; Isocr. VII 67; Lys. XXV 35. V. anche P. Cloché, *La restauration démocratique à Athènes en 403 avant J.-C.*, Paris 1915, pp. 287-292. E' degno di nota, in questo contesto, il fatto che Eratostene, ad esempio, si risolse invece a rendere conto delle funzioni pubbliche da lui svolte sotto i Trenta, e a farlo quanto prima. Ciò gli permise di beneficiare degli effetti dell'amnistia anche relativamente al delitto di cui lo accusa Lisia nella XII orazione.

⁵ Cfr. Lys. XXV 35; Isocr. VII 67.

na di Socrate, e per l'appunto è a carico di un cittadino di parte democratica che aveva osato perseguire dei reati coperti da amnistia; si tratta cioè di una punizione esemplare, consapevolmente applicata su proposta del più avvertito dei *leaders* di allora, Archino ⁶.

Non senza motivo, perciò, Isocrate può dichiarare, nel corso di un'orazione non fittizia che sembra risalire al 401, che la città può ora ben menar vanto per gli accordi di riconciliazione e per la moderazione dimostrata da quando sono stati cacciati i Trenta ⁷, e che i giudici (davanti a cui parlerà il suo cliente) devono « tenere il debito conto del fatto che sono in molti a seguire con attenzione questo processo, e non perché abbiano interesse alla nostra vicenda privata, bensì perché si rendono conto che il punto nodale del processo è il rispetto o meno degli accordi » ⁸. « Da quando ci siamo riconciliati », prosegue Isocrate nella medesima orazione, « la convivenza è così bella e generalizzata che neppure si sospetterebbero le sciagurate discordie del passato. E se prima tutti ci consideravano quanto mai insensati e infelici, ora passiamo per i più felici e i più saggi dei Greci. » ⁹ Lisia dal canto suo ricorda, nell'*or.* VI, che gli accordi e i giuramenti

⁶ Cfr. Aristot. *Ath. pol.* XL 2. Impreciso tanto da ingenerare confusione è il Cloché a p. 350 sg. del suo *La restauration démocratique*, cit., laddove mette insieme i casi di Trasibulo di Colluto (due volte arrestato all'epoca del processo di Socrate) e quelli di Epicrate ed Ergocle, condannati a morte circa dieci anni più tardi.

⁷ Isocr. XVIII 31-32.

⁸ Isocr. XVIII 42 (e ss.).

⁹ Isocr. XVIII 46; cfr. anche XVIII 68.

di riconciliazione furono applicati anche a favore di emeriti delinquenti (come un certo Batraco); pur di dar loro un massimo di credibilità¹⁰; in un'altra occasione egli scrive poi che « i più in vista tra gli abitanti del Pireo ... già più volte hanno raccomandato al popolo¹¹ di attenersi ai giuramenti e agli accordi di pacificazione, ritenendo che siano essi la vera salvaguardia del presente assetto democratico »¹², e quando un suo cliente vuol perseguire un reato coperto dall'ammistia (come accade nel caso dell'*or.* XIII) egli deve ricorrere ad argomenti di tipo emotivo e a dei sofismi circa una possibile interpretazione restrittiva degli accordi¹³. Andocide, a sua volta, ricorda, proprio nel 399, che un certo Meleto era tuttora impunito ed attivo, pur essendosi macchiato dell'assassinio di Leone di Salamina, grazie alla rigorosa osservanza dell'ammistia del 403¹⁴. Concordano con queste valutazioni anche Platone nel *Menesseno* e nella *Settima Lettera*, Senofonte nelle *Elleniche*, Demostene in due

¹⁰ Lys. VI 45.

¹¹ E fatto valere con successo, come sembra si debba inferire dal contesto di questo brano.

¹² Lys. XXV 28; cfr. anche XVIII 18 sg.

¹³ Lys. XIII 89.

¹⁴ Andoc. I 94. Questo Meleto dovrebbe essere il padre dell'accusatore di Socrate (cfr. Diog. Laert. II 40, nonché H. Blumenthal, *Meletus the Accuser of Andocides and Meletus the Accuser of Socrates One Man or Two?*, « Philologus » CXVII (1973), pp. 167-178): ecco un caso di personaggio gravemente compromesso sotto i Trenta (cfr. Xen. *Hell.* II 3, 39) che può ora muoversi liberamente e presentare denunce, al pari di suo figlio. Naturalmente stupisce che un *leader* dei democratici come Anito potesse collaborare col figlio di un personaggio così « chiacchierato », per attaccare Socrate.

orazioni ed Aristotele nell'*Athenaion politeia*¹⁵, cosicché non si può dubitare della grande portata e credibilità che quell'amnistia ebbe per diversi anni¹⁶.

Tutto ciò depone, ovviamente, nel modo più persuasivo per vedere nel processo contro Socrate sia un fatto di regime sia un obiettivo più limitato, da parte degli accusatori: il suo silenzio ottenuto mediante l'esilio, più che mediante la cicuta. Acquistata dunque plausibilità ulteriore, in questo modo, non solo la congettura di molti interpreti orientati a vedere, nell'esitazione e nella spavalderia dimostrate da Socrate al momento di fare la sua *antitimesis*, un gesto che coglieva di sorpresa e metteva in difficoltà gli stessi accusatori, i quali si attendevano invece una proposta di esilio¹⁷; ma anche la tesi secondo cui dietro alle imputazioni generiche adottate da Meleto, Anito e Licone si doveva celare un vero e proprio scontro politico-ideologico fra l'*establishment* democratico e il circolo animato da Socrate.

Contribuisce ad avallare questa tesi (cui sono in definitiva propenso a chiedere indicazioni circa il senso stesso dell'intenso attivismo dei Socratici

¹⁵ Cfr. Plat. *Menex.* 246 E, *Ep.* VII 325 B; Xen. *Hell.* II 4, 43; Dem. XX 12 e XXIV 134; Aristot. *Ath. pol.* XL 24.

¹⁶ Un altro dettaglio interessante (ma un po' marginale in questo contesto) è il giuramento che i membri delle varie giurie popolari furono tenuti a prestare da allora per diversi anni, ogniqualvolta si accingevano a giudicare: « Non darò peso », essi giuravano, « a denunce né ammetterò arresti per fatti antecedenti, tranne contro chi è stato esiliato » (*Andoc.* I 91).

¹⁷ Cfr. Plat. *Apol.* 37 C 4-5 e anche Phillipson, *op. cit.*, pp. 259 sg. e 369.

all'indomani del 399) il fatto innegabile e vistoso dell'insistenza con cui i Socratici polemizzarono contro il ricorso al sorteggio nella designazione dei vari magistrati e pubblici ufficiali. Ora, poiché Aristotele enumera, nell'*Athenaion politeia*, non meno di trenta magistrature che venivano conferite per mezzo di un sorteggio e appena una dozzina di altre magistrature che venivano invece conferite per alzata di mano (dunque, si direbbe, a seguito di candidatura o di autocandidatura, e di scelta fra i candidati da parte dell'assemblea), e d'altronde proprio l'assegnazione delle cariche pubbliche per mezzo di un semplice sorteggio era l'elemento caratterizzante del regime democratico ateniese, è quasi inevitabile concludere che Socrate, notoriamente circondato soprattutto da esponenti di parte oligarchica ed aristocratica, dovette essersi costituito *di fatto* — ma più o meno scientemente e, magari, soprattutto per il tramite della sua polemica contro il sorteggio: un tema che si prestava egregiamente ad essere strumentalizzato in senso antidemocratico — in ideologo degli avversari di Trasibulo, Anito ed Archino, in ideologo degli oligarchici e dei filospartani¹⁸. Nell'ottica dei *leaders* democratici il

¹⁸ Cfr. tra gli altri Phillipson, *op. cit.*, cap. IX e p. 368; J. Luccioni, *Xénophon et le Socratisme*, Paris 1953, pp. 31-40; É. Delebecque, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris 1957, p. 88; A. Battezzare, *Rassegna di recenti studi socratici*, « Rivista di Filosofia e Istruzione Classica » XCVI (1968), pp. 240-242 (particolarmente ben calibrato nelle sue valutazioni); G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Roma 1971, p. 142; M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Firenze 1974, parte III, *passim*: ma sarebbe probabilmente superfluo insistere nell'elencazione, o anche articolare consensi e dissensi in modo analitico in questa sede.

processo contro di lui doveva dunque inquadrarsi nelle iniziative, lungimiranti e talvolta anche drastiche, con cui essi avevano consolidato il nuovo regime, ora evitando il formarsi di un forte raggruppamento di fuorusciti ed esiliati¹⁹, ora mettendo a morte un democratico solo perché aveva tentato di contravvenire all'amnistia (*supra*, nota 6).

Attenta considerazione merita, ad ogni modo, l'obiezione che R. Hackforth ha sollevato contro la tesi del movente politico come vera ragione (anche se mimetizzata e trascritta nelle ben note imputazioni ufficiali di corruzione ed irreligiosità) del processo che venne inteso a Socrate. Egli sostiene che la (presunta) *misodemia* di Socrate, se fosse stata la vera causa del processo contro di lui, si sarebbe configurata come un reato commesso non soltanto prima, ma anche dopo l'amnistia, cosicché gli accusatori avrebbero potuto liberamente impuntargliela nel modo più esplicito senza contravvenire agli accordi²⁰. Ma la cosa non doveva poi essere così semplice come mostra di credere lo Hackforth. Tutt'altro che agevole, infatti, doveva essere anche allora l'impresa di perseguire dei reati di opinione senza discostarsi dalla legalità formale (cui tanto mostravano di tenere i *leaders* democratici). Non mi consta, d'altronde, che la *misodemia* fosse contemplata come reato né dai vecchi né dai nuovi codici attici. Per di più la *misodemia* di Socrate era soltanto inferenziale, forse mai apertamente dichiarata, forse persino un po' inconsapevole e stru-

¹⁹ Cfr. Aristot. *Ath. pol.* XL 1.

²⁰ Cfr. R. Hackforth, *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge 1933, p. 73.

mentalizzata da altri. Essa era infatti sottilmente veicolata dai suoi *elenchoi* (soprattutto da quelli sul bisogno di educazione e sulla richiesta di competenza) ed implicata come preferenza generica e di massima, non concretizzata nell'esplicita adesione ad un gruppo di potere ben definito, e tanto meno enunciata *apertis verbis*. Era anzi una delle « regole del giuoco », per Socrate, evitare di enunciare esplicitamente i suoi principi e, piuttosto far leva sull'ostensione dell'irragionevolezza di certi comportamenti e di certe scelte che erano abituali nei destinatari delle sue esortazioni e dei suoi *elenchoi*. In tal modo l'interlocutore di turno era portato a toccare con mano l'insostenibilità e l'inadeguatezza delle sue posizioni, ma soprattutto era colto di sorpresa e si evitava che si insospettisse troppo presto circa la piega che stava per prendere la sua conversazione col filosofo. Si aggiravano, così, una quantità di prevedibili resistenze e si facilitava grandemente l'effettiva assimilazione, da parte del destinatario, dell'esortazione propinatagli da Socrate: un'esortazione che per questo verso poteva presentarsi come una scoperta ed una verità oggettiva, anziché come un tranello sottilmente ed accuratamente preparato per lui dal filosofo²¹.

²¹ Sull'attitudine dissimulatoria spesso presente nel tipo di rapporti instaurati da Socrate cfr., oltre a certe memorabili pagine di R. Robinson (in *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1966³, pp. 7-19), il mio *Socrate e il ruolo della dissimulazione nel processo educativo*, « Pedagogia e Vita » XXXVI (1974-1975), pp. 41-59.

Tra le più tipiche implicanze del *logos protreptikos* socratico c'era il paternalismo di chi, in veste di saggio, si accosta al suo interlocutore con l'idea di abordare un personaggio relativamente rozzo, incoerente e poco

Certo, le esortazioni protreptiche e gli *elenchoi* di Socrate non sembrano oggi così inquietanti come dovettero sembrare ai suoi contemporanei, per i quali invece le sue particolari tecniche argomentative erano una novità che coglieva di sorpresa ed impreparati. Proprio per questo l'iniziativa di Anito, tendente a mettere a tacere (o almeno a colpire con mano leggera) questo contestatore importuno cui era così difficile tener testa ma che in compenso poteva essere agevolmente strumentalizzato in senso reazionario da chiunque avesse interesse a contrastare il nuovo regime democratico, poteva dirsi davvero intelligente e lungimirante. In quella situazione, d'altronde, data la difficoltà di fare della misodemia di Socrate un efficiente capo d'accusa, si capisce che dovesse sembrar loro più sicuro l'espediente di rispolverare il moralismo del « non corrompere i giovani » e di valorizzare di nuovo i non pochissimi precedenti di processi (pretestuosi) per *asebeia* a carico degli intellettuali più compromessi e/o compromettenti.

Un ulteriore indizio nel senso già indicato ci è offerto dalla vicenda della revisione dei codici. Co-

consapevole, dunque bisognoso di appropriate esortazioni alla *paideusis* e, più in generale, alla razionalizzazione dei suoi comportamenti, nonché tale che da solo non si renderebbe mai conto di certe profonde irragionevolezza insite nel suo modo ordinario di vivere. Non stupisce, perciò, che il borghese colto ed evoluto — e di questi borghesi era essenzialmente costituito il circolo degli allievi e dei seguaci di Socrate. — fosse guardato con maggior simpatia del popolano impermeabile ai discorsi di Socrate, il raffinato aristocratico con maggiori speranze che non l'arrogante *leader* democratico convinto accertatore di quel bizzarro egualitarismo connesso con l'adozione del sorteggio per l'assegnazione di molte cariche pubbliche.

me già prospettava il Burnet²², il processo contro Socrate non si fece ancor prima del 399 soprattutto per motivi di carattere procedurale. L'indicazione più concreta in tal senso ci è offerta da Andocide il quale, nell'ambito del *De mysteriis* (un'orazione pronunciata nel 399 a propria difesa)²³, ci riferisce piuttosto ampiamente sul decreto di Teisamenos della fine del 403 in base al quale, costituita una commissione di Nomoteti, le si assegnava il compito di redigere, mettere per iscritto ed affiggere (previa una rapida procedura di approvazione) nella Stoa Pecile un intero *corpus* legislativo, una nuova e più razionale codificazione di tutte le leggi vigenti, risalendo indietro fino ai tempi di Solone e di Dracone. Con un altro decreto, di poco posteriore al precedente, si dispose poi il divieto tassativo di applicare le « leggi non scritte » (o meglio: le leggi non ancora trascritte e in qualche modo confermate dai Nomoteti). Era, questo, un modo di vincolare i giudici alla nuova codificazione; di fatto però esso rendeva impossibile l'istruzione dei processi durante il periodo di attività del collegio di Nomoteti. Ad attenuare gli effetti di questa sospensiva, che non poteva non essere lunga, contribuì un decreto di poco successivo, su cui ci informa Demostene²⁴: entrano subito in vigore le leggi che furono emanate « in democrazia » prima dell'arcontato di Euclide (dunque prima dell'ascesa dei Trenta al potere) e sotto l'arcontato di Euclide, via via che vengono affisse in modo definitivo nella Stoa; le

²² Cfr. J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford 1924, nota ad *Euthphr.* 4 C 4.

²³ Andoc. I 83-87, e cfr. anche 81.

²⁴ Dem. XXIV 42.

nuove leggi entreranno subito in vigore, ma con l'obbligo di essere affisse entro trenta giorni. Lisia, dal canto suo, dichiara nel 397 a.C.²⁵ che solo durante l'arcontato di Xenainetos — dunque non prima dell'estate del 401 — suo padre poté ottenere di far celebrare un processo per insolvenza contrattuale contro un certo Erasistrato, e aggiunge che quel processo si fece « non appena si ricominciò a celebrare cause civili » (*astikai dikai*). A buon diritto dunque il Burnet congetturava che a causa della revisione dei codici le corti dovettero rimanere praticamente inattive assai a lungo, pertanto « la prima opportunità per fare un processo semplicemente per il pagamento degli interessi di un debito si ebbe durante l'arcontato di Xenainetos », mentre « i processi per reati quali il *phonos* e l'*asebeia* dovettero essere ancor più esposti a rinvii »²⁶. A giudicare anzi dall'insieme delle orazioni giudiziarie pervenuteci, sussiste la concreta possibilità di identificare i primi processi, rispettivamente civili e penali, celebrati successivamente all'insediamento dei Nomoteti. A meno che di altri processi celebrati in quegli anni si sia perduta ogni notizia, le prime *dikai* sarebbero state quella che il padre di Lisia

²⁵ Lys. XVII 3.

²⁶ Traduco da J. Burnet, *Plato's Euthyphro*, cit., stessa nota ad *Euthyphr.* 4 C 4. Il processo a carico di Erasistrato è, ovviamente, quello di cui scrive Lisia nell'or. XVII; il processo per *phonos* è quello che fu intentato nel 399 a carico di Andocide. Ha quasi certamente torto A. Menzel (*Untersuchungen zum Sokrates-Prozesse*, « Sitzb. d. kais. Ak. zu Wien, phil.-hist. Kl. », CXLV 2, 1903, pp. 32 e 36) a supporre che il lavoro dei Nomoteti si sia concluso nel giro di soli due anni: due anni occorsero per definire il solo « codice civile ». Quanto alla *dike* fra Eutifrone e suo padre cfr. anche W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, IV, p. 102.

intentò contro Erasistrato e quella contro cui Isocrate oppose la *paragraphē pros Kallimachon*, ed avrebbero avuto luogo non prima del 401; le prime *graphai* sarebbero state invece quella che Meleto padre presentò contro Andocide e quella che Meleto figlio presentò contro Socrate, sempre nel 399; inoltre la morte di Socrate sarebbe stato con ogni probabilità il primo caso, da quando era stata ristabilita la democrazia, di un processo conclusosi con la condanna a morte. Le congetture in questione, altamente verosimili anche se non propriamente certe, accreditano ulteriormente la tesi di chi vede nel processo contro Socrate essenzialmente un fatto di regime, un'iniziativa ritenuta urgente e presa non appena lo si poté.

Almeno formalmente, tuttavia, Socrate era stato accusato, processato e condannato nel pieno rispetto degli accordi del 403. Perciò i Socratici dovevano trovarsi con le armi per così dire spuntate, giacché il riferimento alle motivazioni reali del processo, in contrapposizione a quelle dichiarate, andava fatto, semmai, *durante* il processo, al fine di ottenere l'assoluzione dell'imputato. Dato che, allo stato dei fatti, Socrate era stato condannato per il reato di corruzione dei giovani e di *asebeia*, non per altro, e che la cicuta era effetto non tanto del *timema* proposto dagli accusatori, quanto del provocatorio *antitimema* fatto da lui stesso, fare delle contestazioni sulle *arrière-pensées* di Anito e Meleto proprio dopo che lui era morto sarebbe stato come ammettere che Socrate e tutti loro erano stati giocati dagli accusatori. Bisognava dunque imboccare un'al-

tra strada, così da aggirare in altro modo la difficoltà.

Non stupisce allora che all'inizio i Socratici mantenessero, tutto sommato, un sostanziale silenzio sulle motivazioni non dichiarate del processo e invece di affrettarsi a « scoprire le carte » cercassero, più semplicemente e più cautamente, di accreditare e divulgare un'immagine più simpatetica del loro Socrate, mostrando quello che a loro avviso era il suo vero volto (di educatore e di moralista, di sofista e di uomo di cultura, prima e piuttosto che di uomo politico; di personaggio atipico ed ammirevole, anziché di intellettuale riconducibile a certe opzioni e matrici politiche già largamente rappresentate), e perciò mettendo l'accento, di preferenza, su degli aspetti politicamente non proprio compromettenti, su dei temi che fossero suscettibili più di raccogliere consensi che di suscitare diffidenza e ostilità, così da fare un ritratto quasi soltanto « in positivo » sia della persona di Socrate che dell'eteria di cui essi avevano fatto parte, nonché dei temi che erano soliti trattare, delle idee in cui tendevano ad individuare la loro propria novità ed originalità.

Presentare Socrate ed il suo *entourage* così in positivo era anche, del tutto naturalmente, un modo di riabilitare se stessi, il prototipo dei giovani « guastati » da Socrate, e di proporsi come operatori culturali, creandosi un nuovo spazio nella città, neutralizzando un po' alla volta gli effetti di un processo che non poteva non essersi ripercosso negativamente sui di loro, puntando addirittura ad imporsi come intellettuali prestigiosi.

Si veniva così accreditando una cultura di stampo genericamente conservatore e ad essa si accompagnava anche l'invenzione ex novo di un mezzo espressivo particolarmente efficace: la rievocazione di una situazione dialogica, il *logos sokratikos*.

§ 3. I « dialoghi socratici » come fatto culturale.

In tal modo il circolo dei Socratici inventò di fatto il romanzo storico, e insieme il romanzo filosofico, il romanzo storico-politico e storico-ideologico nel senso moderno dei termini. Fino ad allora la società ateniese, e più in generale il mondo greco, aveva conosciuto e si era nutrito solo di altri generi letterari; la prosa, in particolare, comprendeva, se si eccettuano le orazioni giudiziarie, pressoché soltanto la storiografia e la saggistica (quest'ultima sempre più spesso in forma epidittica). I Socratici disponevano invece di un'esperienza personale che meritava di essere fatta conoscere e persino di essere propagandata ed esaltata: quella speciale *synousia* che per lunghi anni essi avevano praticato con Socrate e che era stata il veicolo ordinario dei suoi più validi contributi, delle sue « lezioni » più memorabili. La rievocazione diretta di quelle esperienze sostanzialmente irripetibili e di cui si poteva francamente menar vanto era d'altronde forse il solo modo possibile di accostare un più vasto pubblico a quell'universo culturale che aveva trovato espressione all'interno di un club ben delimitato e,

anzi, sostanzialmente esclusivo, tutt'altro che aperto agli estranei²⁷. Una simile circostanza avrà dunque favorito la graduale elaborazione di una formula espressiva che, rispetto alla saggistica e trattatistica dell'epoca, si differenziava per la singolare caratteristica di incastonare in una cornice narrativa ed in una situazione dialogica le più varie trattazioni filosofiche, etiche, letterarie e politiche, secondo un modulo estremamente duttile, che solo in parte può essere avvicinato alla commedia e al mimo. Oltre tutto esso offriva ai Socratici il più ampio spazio per affinare le loro qualità letterarie, così da produrre rievocazioni sempre meno generiche, sempre più elaborate ed efficaci, nonché per l'invenzione (non solo la riproduzione, ovviamente) di situazioni dialogiche anche complesse e difficili da rendere in modo sufficientemente efficace.

Alla novità del genere²⁸ si dovette del resto ac-

²⁷ Per la giustificazione di questo assunto, non da tutti condiviso, converrà che io rimandi senz'altro al mio *Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico* (« Ancient Society » VII (1976), pp. 29-77), omettendo di trattarne ancora una volta.

²⁸ In effetti gli elementi nuovi non sono pochi. La ricostruzione è affettuosa e nostalgica; la dimensione mimico-teatrale è relativamente marginale e per lo più concentrata nella parte iniziale del dialogo; il momento del dibattito vero e proprio è, di norma, decisamente serio, impegnativo e tale da veicolare molto spesso anche idee nuove, teorie filosofiche inedite, istanze perfettamente attuali rispetto all'ambiente in cui vive ed opera l'autore del singolo dialogo socratico; la vicenda è normalmente collocata indietro nel tempo nella misura di uno, due o anche quattro o cinque decenni e i termini del dibattito d'attualità vengono anch'essi retrodatati e proposti in modo allusivo, appena adombrati in ciò che taluni dissero tanti anni addietro. Accade così che una teoria di Antistene sia posta in bocca a Protagora, che un'altra sia colta in Omero o in

compagnare la novità di non pochi temi e di non poche tesi e istanze, cosicché la produzione letteraria dei Socratici si configura ben presto come un grosso (o, forse, un imponente) fatto culturale, suscettibile di raccogliere consensi di rilievo.

E' indubbiamente azzardato, data l'imprecisione con cui si conosce l'epoca di composizione dei più antichi scritti dei Socratici — che in ogni caso furono posteriori al 399²⁹ —, schizzare un qualunque quadro sinottico del tenore che precisamente ebbero, nel loro insieme, i primi *logoi sokratikoi* apparsi agli inizi del nuovo secolo. Se un dato comun-

certi aforismi di Eraclito, oppure che Socrate faccia la replica *ante factum* a certe accuse che furono formulate contro di lui solo al momento del processo (ricorderò, per non parlare di Platone, la parte finale del fr. 8 Dittmar, dall'*Alcibiade* di Eschine), se non addirittura dopo la sua morte, o persino delle profezie paragonabili a quelle di Cacciaguida sull'esilio di Dante Alighieri, e così via. Apprezzamenti diretti contro questo o quello scrittore di cose socratiche (cioè polemiche interne al circolo dei Socratici), ipotesi politiche, i termini stessi del dibattito in corso, tutto viene riproposto in chiave rievocativa e riportato ai tempi di Socrate. Persino sul piano linguistico si registra una sorta di rivoluzione giacché, come ha osservato R. Hirzel (*Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig 1895, vol. I, pp. 93-95), il dialogo socratico veicola l'immissione del linguaggio parlato (in qualche suo tratto tipico) nel greco letterario, e quindi la trasposizione scritta dell'idioma attico. Per alcuni elementi di continuità fra i *logoi sokratikoi* e la produzione letteraria greca del V secolo cfr. invece U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin 1959⁵, vol. I, p. 96 sg.; E. A. Havelock, *The Evidence for the Teaching of Socrates*, « Transactions and Proceedings of the American Philological Association » LXV (1934), pp. 282-295; S. Zeppi, *Il problema del dialogo prima di Socrate*, « La Cultura » N. S. VIII (1970), pp. 425-434.

²⁹ Per un chiarimento al riguardo v., più avanti, il cap. I della parte seconda.

que emerge, esso concerne, mi pare, soprattutto la rinnovata fiducia che i Socratici dovettero ben presto acquistare relativamente alla possibilità di erigersi ad alferi di una visione dell'uomo e di un approccio al mondo umano nuovi e straordinariamente plausibili. Da un lato si dovettero sentire portatori di un messaggio e/o di una verità che andava propagandata e fatta capire, poiché aveva, a loro avviso, le carte in regola per essere riconosciuta come tale (e quindi per imporsi addirittura su larga scala), dall'altro si dovettero sentire portatori di un metodo non meno buono per approfondire l'analisi delle vedute comunemente ammesse (soprattutto relativamente all'agire umano), per mostrarne i lati deboli o contraddittori e per procedere, in un secondo momento, a delle formulazioni più meditate e coerenti. In entrambi i casi le abilità che essi mutuavano da Socrate e di cui ora facevano mostra (talora anche soltanto a titolo personale), erano tali da farli sentire in una posizione di netto vantaggio. I temi dei loro scritti erano dunque particolarmente idonei a raccogliere consensi e, con riferimento alle vicende del 399, a ribaltare gli effetti psicologici di quella condanna, che tornava ormai a disonore non tanto dei Socratici quanto piuttosto dei *leaders* democratici.

L'insieme di questa interessante vicenda mi porta anche a sospettare che i Socratici (almeno alcuni, e fra questi Platone, Antistene) si facessero, in quei primi anni, non poche illusioni sulla possibilità di una vasta rigenerazione morale ispirata al socratismo e veicolata dai loro scritti. In ogni caso il loro relativo successo si sarà prestato al coagu-

larsi di posizioni tra il diffidente e l'ostile nei confronti del regime democratico allora vigente.

In effetti quei primi *logoi sokratikoi*, pur polemizzando solo indirettamente e per così dire in sordina (lo si nota soprattutto negli 'Aretedialoge' platonici) con l'*establishment* democratico allora al potere, non solo dovettero fare non poco rumore, ma soprattutto dovettero dare ben presto ai Socratici un senso di sicurezza che contrastava singolarmente col clima funereo che avrà pur regnato fra loro nelle prime settimane successive alla cicutà del 399. Ancora di recente uno studioso ha insistito sulla necessità che i Socratici dovettero sentire di rivendicare la loro stessa onorabilità di fronte ad un'accusa che li faceva passare per il prototipo dei giovani corrotti da Socrate³⁰; ma non si creda che dovessero temere per la loro stessa incolumità fisica o che fossero in stato di costante lutto (almeno sul piano psicologico) per un intero decennio (fino al *Gorgia*, per intenderci). Se proprio in quegli anni essi incominciarono a produrre *logoi sokratikoi* a getto continuo, ciò significa, al contrario, che essi non incontravano troppe difficoltà oggettive³¹, che

³⁰ Cfr. M. Montuori, *op. cit.*, p. 323.

³¹ Su questi punti cfr. anche O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947, p. 284. In fatto di « politica culturale » è da notare che soltanto i Trenta si provarono, a quanto pare (cfr. Xen. *Mem.* I 2, 31-37 e le osservazioni di K. J. Dover al riguardo, in *The Freedom of the Intellectual in Greek Society*, « Thalanta » VII (1976), p. 52), a farne una di carattere repressivo, e proprio con Socrate. Ma, tolto il caso dei *choregoi* (che effettivamente erano in una posizione tale da poter condizionare piuttosto pesantemente il *poietes* dello spettacolo che si apprestavano a produrre), doveva essere ben difficile, a quell'epoca, forzare la mano ad un intellettuale.

potevano esprimersi liberamente e che, almeno in parte, potevano persino essere polemici nei confronti dell'*establishment* allora al potere. Soggettivamente, poi, essi dovettero sentirsi non tanto raccolti sulla difensiva quanto proiettati all'attacco, tesi a raccogliere consensi e a recuperare il terreno perduto (dunque non così inguaribilmente depressi, titubanti ed insicuri come vorrebbero alcuni interpreti), se poterono avere una presenza così vistosa nell'agone culturale ateniese di quegli anni³². In fin dei conti, ciò che ora veniva fuori e per così dire allo scoperto era proprio la personalità di questo o quel socratico, che si esibiva per la prima volta in proprio e a titolo strettamente personale (e sia pure: parlando di Socrate e/o facendo parlare Socrate). Egli faceva le sue prime prove e proponeva sue versioni dei fatti, sue idee, sue interpretazioni dei poeti, ecc. Mentre si adoperava a

e/o ad uno scrittore, a meno di processarlo ogni volta. Intellettuali e scrittori, infatti, godevano quasi sempre di una preesistente autosufficienza economica, né esistevano istituzioni — corti, accademie, case editrici, istituti di livello universitario e simili — capaci di condizionarli e/o ricattarli in qualche modo.

³² Un indizio indiretto in tal senso è costituito anche dall'*Adv. sophistas* e dall'*Elegio di Elena* (§ 1, soprattutto) isocratei, che presuppongono una vistosa operosità dei Socratici (e, tra questi, di Platone) proprio nel primo decennio (o addirittura nel primo quinquennio) successivo alla morte di Socrate; ma cogente è soprattutto Isocr. XI 6, dove si legge che Socrate se potesse si dichiarerebbe certamente più grato a Policrate per le fragili accuse contenute nella sua *Kategoria* (su cui v. più avanti) che non « a quelli che sono soliti esaltarlo ». Si noti: siamo nel 392-90 a.C. e già si parla di una molteplicità di abituali « lodatori » della memoria di Socrate. Sulla possibilità di valorizzare in tal senso anche Plat. *Apol.* 24 B 1 e *Crito* 48 C 5 cfr. R. Hackforth, *The Composition of Plato's Apology*, cit., p. 49 sg.

ribaltare gli effetti del processo contro Socrate, ciascun socratico aveva dunque ampio modo di affermare se stesso, o almeno poteva avere la sensazione di operare efficacemente in tal senso: tanto basta per ritrovare un certo ottimismo!

C'erano poi le preoccupazioni connesse con l'apparente inettitudine dimostrata dai Socratici al momento del processo contro Socrate, un processo che, se non poteva essere evitato, avrebbe potuto tuttavia prendere agevolmente una piega ben diversa per poco che essi fossero stati liberi di agire come desideravano, durante o almeno subito dopo il suo svolgimento. Sono le ben note preoccupazioni espresse da Critone³³, e anch'esse avranno contribuito ad incentivare un'attività letteraria che in qualche modo li riabilitasse.

Il debito peso va poi assegnato, anche con riferimento ad alcune considerazioni svolte in precedenza (cfr. *supra*, p. 28), all'estrazione sociale di questi socratici, per lo più appartenenti a famiglie dell'alta borghesia, se non addirittura ai grandi casati aristocratici. Tale loro *status* socio-economico avrà fatto sì che la loro battaglia per Socrate avesse anche, per molti di loro, un significato di rivalsa degli *oligoi* contro il *demos*, momentaneamente affermatosi sul piano politico e, per di più, responsabile della prevaricazione contro Socrate: un fattore, anche questo, di relativa baldanza e sicurezza di sé, di aggressività misurata ed accorta e tuttavia anche,

³³ Cfr. Plat. *Crito* 44 B-46 A (su cui v. il mio *Platone biografo di Socrate. Un riesame*, « Proteus » IV (1973), n. 11-12, p. 69 sg.) e, per altri aspetti, G. Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, London 1875³, vol. I, p. 316, nota t.

in qualche caso e sotto qualche profilo (ad es. nel *Carmide* platonico³⁴), persino spavalda.

Si capisce allora che la pubblicistica impregnata di moralismo a cui i Socratici si dedicarono con passione in quegli anni, sia che svolgesse temi propriamente protreptici, sia che mostrasse la superiorità di Socrate sui Sofisti, sia che svolgesse analisi concettuali (o interpretazioni dei poeti) inedite, assieme anche esibisse, per lo più, un vistoso senso di superiorità, un'acuta consapevolezza di far parte di una *élite* di uomini « diversi » per statura morale ed intellettuale, se non anche (ma più spesso anche) per censo e per determinate simpatie oligarchiche.

§ 4. Il libello di Policrate. I Socratici replicano a Policrate.

Se tale fu il ruolo dei *logoi sokratikoi* in quegli anni, non stupisce allora che nel 393 o 392 un sofista dell'*entourage* di Trasibulo e Conone, Policrate, scendesse in campo contro i Socratici con un pungente *pamphlet* accusatorio, forse espressamen-

³⁴ In effetti qui la presentazione di *Carmide* (e di suo zio) sembra ignorare di proposito e provocatoriamente la cattiva fama di cui essi dovevano godere presso il *demos* appena dopo il 403 e negli anni successivi. « Plato has... portrayed them as they seemed to the men who lived in that period, not as they must have appeared to his contemporaries and to himself » (J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford 1911, p. XXXIII).

te commissionatogli: la *Kategoria Sokratous*³⁵. Da buon libellista e secondo la moda dei discorsi epittici e dei *paignia* allora in gran voga, Policrate adottò un espediente assai indovinato e diede al libello l'apparenza del discorso che Anito aveva pronunciato davanti ai giudici in veste di accusatore nel 399. Essendo passato ormai circa un decennio dall'epoca dell'amnistia, Policrate parlò senza più peli sulla lingua e formulò apertamente gli addebiti di natura politico-ideologica che dovevano essere stati alla base della *graphé* contro Socrate. Per bocca di Anito egli accusa ora espressamente Socrate di essere stato un furente antidemocratico (e, di riflesso, i Socratici di esserlo tuttora) e di avere effettivamente istigato i suoi seguaci, giovani e meno giovani, a ridersi della democrazia e a preparare delle manovre eversive.

Con l'occasione Policrate gli rinfaccia anche di essere stato il maestro e l'ispiratore delle gesta di Alcibiade (che finì con l'istigare Spartani e Persiani contro Atene) e di Crizia, il capo dei Trenta Tiranni; inoltre gli contesta in modo curiosamente analitico l'uso tendenzioso di molti versi di vari poeti, assunti a veicolo delle sue idee eversive.

L'accusa — ovviamente anche un po' forzata e gonfiata, o almeno unilaterale — non doveva essere

³⁵ Per lo *status quaestionis* relativo al libello di Policrate converrà rinviare senz'altro alla *R. E.*, Bd. 21, 2 (1952), s. v. « Polykrates, 7 » (a cura di P. Treves). Relativamente alla datazione del libello cfr. anche M. Raoss, *Ai margini del processo di Socrate*, in *Seconda miscellanea greca e romana* (di autori vari), Roma 1968, pp. 262-279, e il mio *Due momenti della polemica fra Policrate e i Socratici*, « Rivista di Cultura Classica e Medioevale » XVI (1974), p. 292 sg., nota 11.

affatto priva di fondamento se Senofonte, nell'*Anabasi* (III 1,5), rievocando con estremo candore il momento in cui egli partì da Atene per arruolarsi nel corpo di spedizione di Ciro il giovane, lascia intendere che Socrate dovette sconsigliargli quell'arruolamento nel modo più deciso, « preoccupato che il suo diventare amico di Ciro non fosse biasimato dalla città [siamo nel 401 a.C.], dal momento che Ciro risultava aver sostenuto con ardore i Lacedemoni nella loro guerra contro Atene ». I timori espressi da Socrate lasciano capire che bisognava non forzare oltre un certo limite — e magari mantenere su un piano strettamente ideologico — il dissenso dal nuovo regime democratico. Scorrendo la lista dei Socratici di allora, d'altronde, risalta il prevalere tra loro di tendenze e simpatie oligarchiche. Lo stesso Senofonte, dopo essersi arruolato con Ciro il giovane continuò a combattere per lunghi anni a fianco degli Spartani, fino ad essere per questo bandito da Atene; Menone partecipò anche lui alla spedizione di Ciro incorrendo peraltro nella disistima di Senofonte³⁶; Carmide era stato un esponente del regime dei Trenta ed era morto combattendo al loro fianco³⁷; Platone fu espressamente invitato a far parte di quello stesso gruppo di potere ed ebbe sempre delle notorie simpatie per Sparta e per le autocrazie illuminate; Antistene si scagliò con particolare accanimento contro l'assegnazione delle cariche pubbliche a mezzo di sorteggio; un altro amico di Socrate, Damone di Oa, fu a suo

³⁶ Cfr. Xen. *Anab.* II 5, 28-41 e 6, 21-29; Herodicus *ap.* Athen. XI 505 BC; Diog. Laert. II 50.

³⁷ Cfr. Xen. *Hell.* II 4, 19.

tempo ostracizzato perché fautore della tirannide e medizzante³⁸; di Alcibiade e Crizia non mette conto parlare, tanto sono noti i loro casi. Schierati con i democratici furono invece soltanto tre o quattro degli amici di Socrate: Cherefonte (ed eventualmente suo fratello Cherecrate), Cefalo (insieme con i figli Polemarco, Lisia ed Eutidemo: ma non erano propriamente degli intimi con Socrate), e forse Eschine di Sfetto, che peraltro non ebbe mai tra i Socratici un posto di spicco³⁹.

Si può dunque convenire che Policrate di fatto scoprisse le carte ai Socratici, ponendo l'accento sul deciso orientamento in senso antidemocratico che, malgrado alcuni mimetismi, caratterizzava in definitiva un po' tutti questi « esaltatori » di Socrate.

Ciò dovette provocare tutta una nutrita serie di repliche più o meno esplicite, di cui è fortunatamente possibile tracciare un profilo non troppo vago ed approssimativo, specialmente per la parte che concerne le relazioni fra Socrate ed Alcibiade.

Tra i Socratici che replicarono a Policrate in quegli anni, possiamo annoverare Isocrate, Lisia, Senofonte, Eschine, Antistene e Platone; inoltre è possibile che anche altri di loro siano intervenuti a caldo nella *querelle*, anche se non ci sono giunte precise tracce dei loro interventi.

³⁸ Cfr. Plut. *Per.* IV 1-2, IX 2 e anche XIII 5-6, in cui si può effettivamente sospettare il suggerimento di Damone, come pensa Montuori, *op. cit.*, p. 267.

³⁹ Assai più difficile, se non addirittura impossibile, parrebbe il compito di precisare la posizione politica degli altri socratici: Per Eschine v., *infra*, il cap. II della parte seconda, dove si discutono anche i suoi orientamenti politici.

Isocrate interviene nel dibattito in modo incidentale, accennandovi nel contesto del suo discorso epidittico su *Busiride*. Proseguendo nei modi fin troppo scoperti di far polemica e di farsi largo (tra filosofi, sofisti e retori) che lo avevano caratterizzato nell'*Adv. sophistas* e nell'*Encomio di Elena*, pure di quel periodo, nella lunga premessa polemica a questo encomio di *Busiride* egli contesta piuttosto rudemente Policrate, dichiarando apertamente di non stimarlo proprio come professionista e prospettando una sua netta superiorità sul collega. A riprova di ciò Isocrate adduce che Policrate, in un suo elogio di *Busiride* non pervenutoci, finisce per porre in cattiva luce proprio il personaggio che si proponeva di encomiare, e che in modo analogo nella *Kategoria Sokratous*, pur proponendosi di gettare del discredito sul filosofo, egli finisce col farne un involontario elogio, tanto sono infondate le sue accuse. « Per discepolo gli hai attribuito », Isocrate insiste, « Alcibiade, quando nessuno ha mai saputo che lo sia stato. »⁴⁰

Quest'ultima dichiarazione è evidentemente tendenziosa e sostanzialmente falsa: non occorre dimostrarlo, mi pare. Isocrate si occupa della questione di passaggio e sembra appigliarsi ad un argomento sostanzialmente inconsistente, risolvendosi a negare l'evidenza dei fatti, sia perché non osa toccare temi troppo impegnativi, sia perché non trova, al momento, argomenti migliori per difendere il suo assunto polemico. Ciò mi induce a ritenere che egli sia uno dei primi — o forse proprio il primo,

⁴⁰ Isocr. XI 5.

tra i Socratici ⁴¹ — a replicare a Policrate e che per questo motivo egli finisca col trovarsi così impacciato e a corto di argomenti.

Un altro estimatore (un po' a distanza) di Socrate, Lisia, si impegnò invece in una vera e propria *Apologia* del filosofo, uno scritto autonomo che però, a giudicare dalle scarse testimonianze pervenuteci, non dovette essere affatto in sintonia con la pur vasta e varia letteratura socratica dell'epoca, così da rimanere un fenomeno isolato. Da buon logografo al culmine della sua carriera Lisia pensò bene, a quanto pare, di contrapporre alla manipolazione policratica del discorso di Anito una sua manipolazione del discorso di Socrate, ma in termini decisamente e spregiudicatamente avvocateschi, e di gusto assai dubbio. Egli si sarebbe insomma prefisso non tanto di onorare la memoria del filosofo quanto di controbattere l'accusatore tardivo con un pezzo di bravura intessuto di argomentazioni che in un processo reale avrebbero davvero potuto avere un certo peso. Il fatto peraltro che esse non si intonassero granché alla personalità morale di Socrate ci permette di capire come mai siano potuti sorgere gli aneddoti su Lisia che presenta il discorso di difesa a Socrate detenuto invitandolo

⁴¹ Isocrate, è noto, non può propriamente considerarsi uno dei Socratici; lui stesso non si sentì tale (cfr. XI 6, dove si dichiara ben poco entusiasta dei molti che son soliti esaltare Socrate) e fu spesso in polemica con loro; nondimeno egli frequentò Socrate, gli fu affettivamente legato e fece propri più d'uno dei suoi punti di vista, più d'una delle sue istanze. Una recente e buona messa a punto di questi temi è in F. Sarri, *Isocrate come testimone del messaggio socratico*, «Rivista di Filosofia Neoclastica» LXVI (1974), pp. 40-58.

a mandarlo a memoria, mentre questi si rifiuta di farlo perché il discorso, sostiene, non gli si addice minimamente ⁴².

Queste le argomentazioni addotte da Lisia, secondo una loro recente ricostruzione ⁴³. I reati ufficialmente contestati a Socrate da Anito non hanno alcun fondamento, ma non nel senso che la motivazione religioso-moralistica faccia da copertura al movente politico — in fin dei conti, scrive Lisia, Socrate ebbe in cima ai suoi pensieri proprio il problema di un ordinato assetto della società, non poteva perciò dirsi un eversore ⁴⁴ — bensì perché il vero movente è il personale risentimento di Anito, al quale non va giù che Socrate si sia interessato a fondo dell'educazione di un suo figlio e che abbia ironizzato pesantemente sulle sue redditizie attività artigianali. Meleto è stato prezzolato. Anito ha persino tentato di negoziare il ritiro della *graphé* subordinandolo ad una sostanziale attenuazione dell'atteggiamento critico di Socrate nei suoi confronti. In realtà, dunque, la denuncia presentata da

⁴² Cfr. Cic. *de or.* I 231; Val. Max. VI 4 *ext.* 2; Quintil. II 15, 30 e XI 1, 9-11; Diog. Laert. II 40-41; Stob. *Anthol.* III 7, 56.

⁴³ Cfr. il mio *Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti (II)*, « Rivista di Studi Classici » XXIII (1975), pp. 87-99. Per alcune valutazioni divergenti v. anche M. Montuori, *op. cit.*, p. 326 sg.

⁴⁴ Cfr. *Schol. ad Aristidis or.* XLVI 221 (*Scholias*, ed. Dindorf, Leipzig 1829, p. 481). La frase di Lisia è evidentemente capziosa, in quanto tutto sommato dà proprio ragione a Policrate: la *taxis* sociale cui poteva pensare Socrate doveva implicare le più gravi riserve nei confronti del « disordine » democratico, veicolato in particolar modo dall'assegnazione di molte cariche pubbliche per mezzo di un semplice sorteggio.

Anito dovrebbe essere riportata al ruolo più modesto di querela per presunte ingiurie ricevute, senza tirare in ballo né gli dèi né la corruzione dei giovani. Se invece Anito volesse insistere nel presentarsi come tutore degli interessi della comunità danneggiata da un corruttore di giovani, egli dovrebbe allora spiegare ai giudici perché non ha denunciato Socrate già molti anni prima, perché ha così lungamente omesso di tutelare l'interesse pubblico e se ne è ricordato solo ora. E in effetti il moralista Anito è un moralista dell'ultima ora, visto che nel 409 non si peritò di corrompere i giudici al fine di sottrarsi ad una condanna capitale per alto tradimento⁴⁵.

A queste contestazioni avrebbe fatto seguito la discussione di alcune delle interpretazioni omeriche tendenziose che Policrate rimproverava a Socrate; infine il discorso veniva a toccare il tema Alcibiade. L'accusa di una collusione Socrate-Alcibiade è inconsistente perché anzi l'immorale Alcibiade veniva spesso redarguito — purtroppo invano — dal filosofo. Se relazione erotica con Alcibiade ci fu, essa non coinvolge Socrate bensì proprio Anito, che tollerò con assurda compiacenza anche gesti profondamente scorretti di Alcibiade nei suoi confronti.

⁴⁵ Per questo punto specifico converrà dare qui le indicazioni essenziali relative alle fonti, giacché nella trattazione di cui alla precedente nota 43 non se ne fa parola affatto. Si tratta di Aristot. *Ath. pol.* XXVII 5, Diod. XIII 64, 6 e Plut. *Coriol.* XIV 4, oltre che di alcune più tarde. Devo anche precisare che la dipendenza di Aristotele, Diodoro e Plutarco dall'*Apologia Socratis* lisiana è, per queste informazioni sul conto di Anito, verosimile ma non propriamente dimostrabile.

Una volta infatti questi irruppe ubriaco in casa di Anito mentre era in corso un impegnativo pranzo ufficiale e per mera bizzarria fece distruggere tutti i pregiati calici che erano stati posti a disposizione dei convitati senza con ciò incrinare l'ammirazione fanatica di Anito per lui.

Se questo fu — come pare — il tenore dello scritto di Lisia, ci troviamo ancora una volta di fronte all'atteggiamento di chi, trovando indifendibile la relazione Socrate-Alcibiade, preferisce negare ed attaccare su tutt'altro fronte, non sappiamo con quanta fondatezza.

Senofonte assume già un tono diverso. Anche lui minimizza la relazione Socrate-Alcibiade, ma non tenta già più di negare il fatto. Parlerà sempre poco di quella relazione, intanto però nella sezione I 2 dei *Memorabili* egli sposa la tesi che Socrate fu, in definitiva, quasi giocato da Alcibiade (e così pure da Crizia) in quanto mentre l'allievo si era accostato a Socrate con mentalità prettamente arrivistica, solo per apprendere da lui l'arte dei discorsi persuasivi, il filosofo si adoperò anche con lui, come era il suo solito, a renderlo sobrio e a fargli « dominare i piaceri non belli », ma senza troppo successo dato che la formazione retorica del giovane procedette invece con particolare rapidità, cosicché ben presto Alcibiade poté porre termine al discepolato e, « adescato per la sua bellezza da molte e nobili dame, corrotto per la sua potenza e in città e presso gli alleati da molti ed influenti personaggi, onorato dal *demos* e insignito senza troppa difficoltà delle somme cariche, come gli atleti delle gare ginniche che, conquistata senza troppa difficoltà la vittoria, lasciano ogni esercizio, così anch'egli si dimenticò

di se stesso.»⁴⁶ Non dunque per aver frequentato Socrate Alcibiade è diventato quello che è diventato, ma per non averlo frequentato abbastanza.

Beninteso: Senofonte non è direttamente coinvolto da Policrate, egli non aveva davvero contribuito, prima del 393, a tener desta la fiaccola socratica, perciò al pari di Lisia e di Isocrate scrive con un certo distacco e non ne è condizionato sul piano personale. Il suo personale disimpegno politico a Scillunte, d'altro canto, lo porta a lasciar cadere le implicanze propriamente politiche del socratismo, o meglio a ritenerle senza annettervi un'importanza preponderante⁴⁷, cosicché prevale in lui il moralismo socratico, per giunta nella veste di una saggezza compiaciuta e un po' oziosa (nella quale solo in parte si riconoscono gli altri socratici).

Non troppo lontano dalle sue posizioni è Eschine di Sfetto, il quale peraltro fa, con l'*Alcibiade*, un passo in avanti essenziale. Mentre Senofonte mostra di provare un certo disagio nel determinare la vera natura della relazione con Alcibiade e preferisce comunque non dargli troppo rilievo, Eschine è invece in grado di trattarne diffusamente senza minimizzare nulla. La sua tesi, in sostanza, è questa: d'accordo, con Alcibiade Socrate fece cilecca, tuttavia proprio il tipo di rapporti che egli instaurò con

⁴⁶ Xen. *Mem.* I 2, 23 nella trad. Laurenti.

⁴⁷ Con questo non intendo peraltro misconoscere il fatto innegabile che le contestazioni mosse da Senofonte a Policrate non concernono una presunta infondatezza materiale degli addebiti che Policrate aveva fatto a Socrate; egli insiste piuttosto sul tema del fraintendimento, sulla valutazione *toto caelo* diversa di episodi ed atteggiamenti non negati quanto al fatto: ciò è quanto mai significativo!

Alcibiade evidenziano in modo esemplare la sua assoluta irreprensibilità e consentono di toccar con mano alcuni dei lati più affascinanti della sua personalità, alcuni degli aspetti più validi e più duraturi della sua opera. La polemica diretta cede così il posto ad una rievocazione tutta in positivo che vede Socrate impegnato a scardinare con appropriati discorsi di intonazione confutatoria la presunzione e la sicurezza del suo allievo (che Socrate considerava malato e, in quanto tale, bisognoso di appropriate cure) così da fargli intravedere e sentire il bisogno di far propria una scala di valori ed uno stile di vita completamente diversi, connotati — per quanto possiamo desumere dai frammenti — dalla *episteme* e dall'*epimeleia* di se stessi. Purtroppo, sembra concludere Eschine, Socrate riuscì sì a produrre in Alcibiade quel turbamento profondo e quell'insoddisfazione che preludono alla conversione vera e propria⁴⁸, ma fu una cosa di poca durata, malgrado la straordinaria maturità pedagogica che Socrate mise allora in opera: pertanto quel singolo insuccesso non inficia minimamente il valore oggettivo, l'importanza e il significato della sua opera⁴⁹.

⁴⁸ Per il tema della *metanoia* in Eschine sia consentito rinviare il lettore alle pp. 57-59 del mio *Il momento conviviale dell'eteria socratica*, cit.

⁴⁹ Non è del tutto evidente, per la verità, se il dialogo ha di mira e confuta le sole accuse ufficiali del 399 o anche le più recenti imputazioni formulate da Policrate. In particolare il fr. 8 Dittmar, allorché fa parola del ruolo che la fortuna e il caso hanno nella vita umana, potrebbe riferirsi alle sole accuse ufficiali. Riesce difficile, tuttavia, credere che Eschine possa aver sentito l'esigenza di dare della relazione Socrate-Alcibiade una versione così incondizionatamente favorevole per il maestro, indipendentemente

Con ciò Eschine, che sin dai primi anni successivi al 399 dovette incontrare delle difficoltà ad affermarsi, che oltre a porsi come intellettuale e portatore del messaggio socratico dovette proporsi anche come sofista, come logografo, come retore e persino come trafficante in profumi, non senza ostendere qualche qualità ma senza mai « sfondare », senza mai ottenere riconoscimenti sufficientemente significativi e tangibili⁵⁰, accreditava, di Socrate, un'immagine piuttosto lontana da possibili implicanze politiche, insistendo sulle sue suggestive e toccanti qualità di educatore e di moralista e lasciando cadere, in compenso, quasi ogni altra dimensione. La sua interpretazione di Socrate riflette insomma un certo disimpegno sul piano strettamente politico e privilegia, semmai, la promozione di uno stile non aggressivo, rispettoso, discreto e soprattutto non saccente, non presuntuoso negli ordinari rapporti di convivenza⁵¹.

Quale fosse la posizione assunta da Antistene ri-

dalla provocazione policratica. E' difficile credere che il suo capolavoro fosse stato scritto così per tempo, e d'altronde se così fosse stato non si capirebbe come mai un Isocrate, un Lisia e un Senofonte si trovassero tanto impacciati nel confezionare una replica qualunque alle accuse di Policrate, o fossero almeno così sulla difensiva. Sembra perciò più verosimile pensare che la linea di difesa adottata da Eschine, una difesa che nulla concede ai detrattori, sia il frutto di una meditazione relativamente laboriosa e si sia configurata nella sua veste definitiva solo dopo i meno felici tentativi di Isocrate, Lisia e Senofonte.

⁵⁰ Cfr. Diog. Laert. II 62-63; Athen. XI 507 C e XIII 611D-612F; Plut. *quom. adul. ab amico intern.* XXVI, 67 DE.

⁵¹ E' quanto suggeriscono i frammenti (ora integrati da P. oxy. 2889 e 2890) del suo *Milziade* e quelli dell'*Aspasia*, e così pure qualche aneddoto.

guardo a questa così discussa relazione di Socrate con Alcibiade è ben difficile dirlo, poco meno che impossibile. I frammenti lasciano intendere che Antistene insistesse sul tema della pericolosa, corrottrice bellezza del personaggio, una bellezza che lui stesso aveva avuto occasione di apprezzare molti anni addietro, e così pure sulla sua depravazione, per cui è almeno lecito congetturare che anche questo *Alcibiade* si iscrivesse nel contesto delle repliche a Policrate.

A temi più specificamente politici e polemici doveva essere dedicato il *Politico*, un dialogo che, ci dice Erodico (*ap. Athen. V 220 D*), veicola la *kata-dromé* di tutti i demagoghi di Atene. E' dunque lecito congetturare, anche qui, che trattandosi di un dialogo, Socrate vi figurasse e polemizzasse alquanto apertamente con qualche esponente o portavoce del partito democratico, cosicché è forte la lusinga costituita dall'eventualità che soprattutto al *Politico* si ispiri Erodico quando poco più avanti, concludendo il suo *excursus* polemico, dichiara che «a sentire costoro [Antistene, Platone e, per estensione, anche la generalità dei Socratici] non ci sarebbe neppure un buon consigliere, neppure uno stratega veramente tale, neppure un sofista che meriti di parlare (nelle assemblee), neppure un poeta che sappia (giovare ai suoi concittadini), neppure un'assemblea popolare che sia ragionevole ed assennata»⁵², ove si eccettui Socrate. Ma, evidentemente, siamo, con ciò, talmente sul vago che non mette neppur conto di continuare a speculare sopra a questo inaccessibile *Politico* di Antistene.

⁵² *Ap. Athen. V 220 E.*

Quanto a Platone si direbbe che, a giudicare almeno dal notissimo finale del *Simposio*, egli si sia schierato con decisione su posizioni di tipo eschineo, sostenendo anche lui che la relazione con Alcibiade fu tale da poter fare soltanto onore a Socrate. L'epoca di composizione del *Simposio*, tuttavia, ci impone di pensare, almeno in prima approssimazione, che Platone avrebbe atteso uno o fors'anche due buoni decenni prima di replicare a Policrate su questo tema, così da accennarvi solo quando il dibattito su Policrate poteva ormai considerarsi definitivamente concluso ed inattuale.

In realtà da tempo gli studiosi hanno appuntato l'attenzione piuttosto sul *Gorgia* — che comprende anche un fugace accenno ad Alcibiade⁵³ —, cercando semmai qui le reazioni platoniche alle conte-

⁵³ Cfr. *Gorg.* 481 D 3-4 e 519 A 8. Prima ancora che nel *Gorgia* e nel *Simposio*, Platone accenna alla relazione Socrate-Alcibiade nel *Protagora*, com'è noto. Non è affatto sicuro, tuttavia, che le pagine del *Protagora* rivestano un interesse polemico nei confronti di Policrate, così come non è affatto necessario pensare che il dialogo sia stato composto posteriormente all'uscita della *Kategoria* policratice. Prevale infatti l'impressione che qui (come pure nel *Carmide* allorché è delineata la figura di Crizia) Platone non si dia eccessivo pensiero per l'impatto che tali accenni potevano produrre sugli esponenti del nuovo regime democratico (in definitiva sui responsabili della citazione di Socrate in giudizio), e ci sono buoni motivi per assegnare questo come gli altri 'Aretedialoge' ad un'epoca di poco posteriore al 399 (cfr. anche *infra*, parte seconda, cap. I).

Quanto all'*Alcibiade I* sia qui consentito di sposare la tesi della sua non autenticità, senza indugiare particolarmente sugli argomenti che si sogliono addurre a suo sostegno (a partire dalle inferenze occorrenti per ben comprendere le sorprendenti dichiarazioni che si incontrano a pag. 112 E-123 B, per passare poi anche a considerazioni di carattere stilistico e dottrinale) e di non trattarne affatto.

stazioni che aveva fatto Policrate. Al tema, particolarmente controverso quanto centrale rispetto alla presente indagine, converrà riservare un'attenzione non propriamente cursoria⁵⁴, atteso anche il significato di svolta che, non senza motivo, gli studiosi sono soliti riconoscere a questo dialogo nell'ambito dell'itinerario etico-politico e speculativo percorso da Platone.

§ 5. *Platone e Policrate. Platone e la politica all'epoca del « Gorgia ».*

E' noto che il *Gorgia* si colloca con ogni verosimiglianza in anni assai vicini al primo viaggio in Sicilia di Platone⁵⁵, e più precisamente alla vigilia di quel viaggio, cioè quasi a ridosso del libello di Policrate. Sono infatti largamente presenti, in que-

⁵⁴ Ragioni già addotte (*supra*, § 1) mi inducono tuttavia ad essere particolarmente sobrio nella trattazione di questi temi platonici, e più ancora nel verificare consensi e dissensi con la più accreditata e stimolante letteratura critica specifica (tra gli altri: U. von Wilamowitz-Moellendorf, 1919; J. Humbert, 1930; G. Colli, 1939; A. D. Winspear, 1940; K. Popper, 1945; K. von Fritz, 1968; e da ultimo M. Isnardi Parente, di cui si segnala, tra l'altro, la nota su « Teoria e pratica nel pensiero platonico », che figura alle pp. 564-583 di Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci*, parte II, vol. III, 2 da lei curato, Firenze 1974).

⁵⁵ Cfr. Apollodor., fr. 37 Jacoby e Plat. *Ep.* VII 324 A 6. Quanto segue nel testo mira a motivare un dissenso — che vorrei considerare di dettaglio — rispetto alle ben note posizioni del Dodds (1959).

sto dialogo, la lusinga e il fascino della cultura pitagorizzante e della stessa Sicilia, ma non c'è ancora nulla delle speranze che dovettero maturare in Platone a seguito di quel viaggio memorabile che gli offrì l'opportunità impensata di « convertire alla filosofia » Dione, nulla dell'eccitante prospettiva di preparare l'ascesa di un filosofo al potere (generalizzando, in qualche modo, le realizzazioni tarentine di Archita), nulla della « grande illusione » che si esprime poi nella *Repubblica* e nella stessa Accademia come vivaio e luogo di formazione dei futuri filosofi-re⁵⁶. Il *Gorgia* ci documenta, al contrario, tutta un'altra fase del pensiero platonico, una fase tra l'eroico e il disperato in cui la battaglia per la giustizia è data, sì, come irrinunciabile, ma anche come quasi certamente condannata a riuscire perdente, almeno « in questo mondo » (per usare un'espressione mutuata dalla cultura cristiana e di cui si riparlerà fra breve).

L'intellettuale che si era esplicito (ed affermato) già anche semplicemente come scrittore, il pensatore acuto ed attento che si era già più volte concentrato nel delicato sforzo di mettere a fuoco dei sottili, inediti quesiti logico-ermeneutici⁵⁷ nell'ambito di strutture dialogiche di stampo socratico, il polemista che aveva approfondito sempre più il divario fra la tradizione sofistica e l'umanesimo di

⁵⁶ Sia consentito non entrare, qui, in dettagli su questi punti pur tanto complessi (e nondimeno sostanzialmente marginali in questa sede). Per alcune precisazioni v. M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, pp. 194-204.

⁵⁷ Cfr. ad es. *Euthphr.* 10 A-11 D, *Lys.* 216 C, *Charm.* 167-168, *Hipp. ma.* 297 AC.

stampo socratico non si limita infatti, col *Gorgia*, a radicalizzare e razionalizzare il dissenso da tutta una concezione approssimativa ed empirica della *techne* politica (è retorica), non si limita ad elaborare concettualmente un modo epistemico (anziché doxastico) di concepire sia il sapere, sia l'insegnamento, sia l'arte politica, sia il bene. Il *Gorgia* è inoltre inequivocabile nell'attestare un preciso stato d'animo in ordine alle prospettive che si offrono per la pratica attuazione dell'arte politica nei termini specifici in cui Platone è ora giunto a concepirla, e questo stato d'animo è nettamente caratterizzato dall'angoscia e, insieme, da una sostanziale mancanza di prospettive d'attuazione (le due cose sono ovviamente legate).

E' infatti svolta con ampiezza ed insistenza, in questo dialogo, l'idea che l'operatore di giustizia non possa assolutamente scendere a compromessi col *demos* e che proprio per questo egli corra i più seri pericoli di venire emarginato (o addirittura eliminato fisicamente) dal *demos* stesso. Ma tant'è: la scelta fra la prospettiva di trattare il *demos* come un bambino irragionevole, cercando solo di accontentarlo e adescandolo senza darsi pensiero per gli effetti di ciò che si fa (sia che tale attitudine conciliante e permissiva prometta di renderlo migliore, sia che contribuisca a renderlo peggiore), e quella di impegnarsi con decisione nell'impresa di migliorare il più possibile le anime dei concittadini sforzandosi di prospettare loro cose che, pur avendo magari apparenze sgradevoli, possono realmente essere di giovamento per loro (o anche tacendo ed occultando ai loro occhi cose che, pur presentandosi come gradite e piacevoli, possano risultare og-

gettivamente dannose per il *demos*)⁵⁸ è un'opzione che non sopporta vie di mezzo o terze vie. Per di più la prospettiva eroica la si dovrebbe abbracciare anche qualora la battaglia per la giustizia si annunciasse, nel confronto diretto col *demos*, come già perduta in partenza — tant'è vero che essa, in compenso, è data sicuramente vincente almeno nell'aldilà, specialmente da quando i giudici dell'oltretomba giudicano le anime in stato di nudità e senza preavviso, così da non essere ingannati dalle apparenze⁵⁹.

In questa fase della sua riflessione Platone si attesta dunque, comprensibilmente, sull'idea che Socrate, pur non essendo stato, propriamente, un uomo politico⁶⁰, non può meritare nessun rimprovero per i riflessi politici della sua opera: semmai è da deplorare, tutt'al contrario, che egli non sia potuto diventare (e anche qui non certo per sua colpa) il più ascoltato consigliere politico di Atene⁶¹. Anche se non sorprende che egli abbia perduto la sua battaglia, resta che proprio lui, a differenza di tanti altri politicanti, aveva le carte in regola per fare politica in modo corretto⁶². Sul conto di ogni uomo politico si dovrebbe infatti cercar di sapere — insiste Platone — se egli ha reso migliore qualche *polites*, o se almeno c'è qualcuno, forestiero o della città, libero o di condizione ser-

⁵⁸ Su questi temi Platone è particolarmente insistente, nel *Gorgia*, sia allorché elabora la « teoria dell'adulazione » sia allorché svolge la tesi della distinzione fra l'*agathón* e lo *hedú*.

⁵⁹ *Gorg.* 523 C-524 A.

⁶⁰ *Gorg.* 473 E 6.

⁶¹ Cfr. *Gorg.* 521 E-522 A.

⁶² Cfr. *Gorg.* 521 D 6-8.

vile, che mentre prima era malvagio, ingiusto, intemperante e, in definitiva, stolto, sia poi diventato un galantuomo per opera sua⁶³. Il *demos*, a sua volta, non che lusingato, va guidato in modo lungimirante ed energico, almeno se lo si vuol guarire per quanto è possibile, dai suoi mali. Infatti se l'anima è stolta, sregolata, ingiusta ed empia, bisogna tenerla lontana dai « desideri » (dai piaceri che appetisce con maggiore immediatezza) e concederle di fare soltanto ciò che la migliorerà. Analogamente non si può consentire ad un malato di soddisfare qualsiasi suo desiderio⁶⁴.

Non potrebbe essere più aperta la rivendicazione (e, prima, l'accettazione) delle implicanze meritocratiche, nonché in qualche misura addirittura laconizzanti, della linea politica che era stata di Socrate. Il fatto nuovo è che se ne sottolineino non soltanto la correttezza e l'alto valore morale, ma anche la disperante incapacità, per il momento, di imporsi in qualche modo; siamo cioè di fronte ad un'accettazione addirittura rassegnata e comunque chiaramente senza prospettive, almeno per il momento. Ora, se si considera, da un lato, che fino a qualche anno prima Platone, dopo essere stato assai sensibile (per sua stessa ammissione) alle lusinghe della politica, aveva attraversato una fase d'intenso attivismo come scrittore, come pensatore e come polemista e si era ottimisticamente proiettato in avanti, pienamente sicuro dei propri mezzi nel momento in cui si adoperava a rimontare l'*échec* costituito dall'aggressione di Anito e Meleto a So-

⁶³ *Gorg.* 515 A; cfr. anche *Lach.* 186 B 3-5.

⁶⁴ *Gorg.* 505 AB.

crate — quale ci è documentato dall'insieme degli 'Aretedialoge' — e se, dall'altro, si tien conto delle rinnovate grandi speranze connesse con le sue esperienze tarentine e siracusane del 388-87, con la successiva apertura dell'Accademia e con l'elaborazione della *Repubblica*, si rende del tutto evidente, mi pare, il significato di quel particolare momento evolutivo che è segnato dal *Gorgia*. Questo dialogo — e del pari l'*Apologia*⁶⁵ — dà voce ad una fase di tutt'altro segno, almeno sotto il profilo emotivo. Mentre sul piano concettuale il moralismo socratico della richiesta di competenza (*et similia*) evolve con

⁶⁵ In effetti cadrebbe del tutto a proposito, a questo punto, un ampio excursus sull'*Apologia*, in particolare sulla possibilità di assegnare la data di composizione di questo scritto ad epoca vicinissima a quella del *Gorgia*. Ragioni già addotte mi inducono a limitarmi a poche indicazioni essenziali: mentre il Guthrie (*op. cit.*, IV, p. 72) si è dichiarato tuttora propenso a vedere nell'*Apologia* uno dei primissimi scritti di Platone, H. Erbse ha di recente addotto, in un meditato articolo del 1975 (*Zur Entstehungszeit von Platons « Apologie des Sokrates »*, « Rheinisches Museum für Philologie », CXVII, pp. 22-47), ulteriori e persuasivi argomenti nella direzione summenzionata. Erbse crede di poter considerare l'*Apologia* come immediatamente successiva al *Gorgia*, io mi contenterei di dire che nell'*Apologia* si osserva l'insistente presenza di una tematica singolarmente affine a quella del *Gorgia*, specialmente per quanto concerne la necessità e, insieme, l'inefficacia della predicazione del filosofo: una simile rassomiglianza non può proprio essere occasionale. E' certamente possibile che già all'epoca del processo Socrate esprimesse delle perplessità di questo genere (è però lecito dubitarne!); significativo è comunque che Platone vi ponga l'accento quando lui stesso ne diviene sofferatamente consapevole anche relativamente alla sua personale, presente collocazione nella compagine socio-politica ateniese. Il *Gorgia* è inequivocabile nell'attestare che quei problemi, oltre ad essere stati in qualche misura anche di Socrate, erano al momento anche — e soprattutto — di Platone.

decisione verso una più rigorosa accezione della giustizia, del bene, dell'*arete* e soprattutto della competenza di fatto di *politiké techne*, sotto il profilo delle speranze a ciò connesse Platone si trova ad attraversare un momento di potente oscillazione in senso pessimistico, giacché all'accentuata tensione moralista insita in quella sua ristrutturazione dei concetti etici si abbina l'evidente disappunto di dover prevedere dei cocenti insuccessi non solo per la persona di Socrate — ciò che sarebbe un mero *vaticinium ex eventu* — ma più ancora per l'insieme della predicazione moralistica di tipo socratico in cui anche lui si era, come tutti, impegnato in quegli anni: il moralismo del *Gorgia*, non meno di quello degli altri suoi dialoghi e degli altri socratici, era anch'esso seriamente esposto agli effetti di una decisa « reazione di rigetto » da parte del *demos*, l'obbiettivo da tutti loro perseguito di una rigenerazione morale per mezzo della predicazione⁶⁶ corre i più seri rischi di essere mancato.

Questa presa di coscienza, ovviamente angosciante, è d'altronde salutare, almeno in quanto si costituisce in inquietudine che mette all'erta e in anti-

⁶⁶ Di questo sarebbe ben difficile dubitare. Tutti i Socratici, e persino Euclide (se non altro col fr. 14 Döring), nei loro scritti e/o negli apoftegmi ad essi relativi si fanno portatori di istanze moralistiche riconducibili all'esortazione (*logos protreptikos, parainesis*) e non soltanto in veste di scrittori di cose socratiche, ma anche in proprio, in prima persona. Platone si attesta significativamente su temi protreptico-parenetici anche quando accenna al tipo di messaggio da lui proposto a Dione (*ep.* VII 327 A 24, B 3-4, D 1-3), cosicché la decisa e definitiva conversione di Dione a seguito della *synousia* con Platone è prospettata come avvenuta avendo in vista una forma di *arete* di stampo socratico (cfr. *ep.* VII 327 A 6 - B 3 e D 1-3).

camera di nuove ricerche — tanto è vero che, come ci documenta in particolar modo la settima epistola, quel diffuso senso di disagio si trasforma in improvvisa (e definitiva!) speranza non appena la predicazione socratico-platonica si dimostra insperatamente efficace con un futuro reggitore di città, Dione ⁶⁷.

⁶⁷ Allora Platone rapidamente ridisegna tutto il suo programma di educazione morale: predicazione sì, ma riservata a quei pochi che fanno sperare di saperla recepire e far propria, fino a tradurla in un saggio reggimento della loro città. Quella versione intellettualistica del socratismo che aveva trovato espressione negli 'Aretedialoge' sopravvive in certo qual modo al più accentuato moralismo del *Gorgia* col trasformarsi nel complesso e lungo itinerario di formazione intellettuale (prima che politica in senso stretto) che Platone prospetta ora per gli aspiranti governatori di città presenti nell'Accademia. Nel nuovo profilo complessivo la giustizia si configura, pertanto, sul piano individuale, come l'opera dell'intelletto che contempla il bene in sé e si sforza di appropriarsene; sul piano della convivenza civile, come l'opera del saggio contemplativo che foggia la città conformemente all'esemplare che lui per suo conto ha precedentemente penetrato razionalmente e, in certo senso, visto. L'*arete*, in compenso, cessa di essere un mero sapere che si apprende: essa suppone una qualche disposizione (cfr. anche *ep.* VII 327 A 6-7 su Dione *eumathés*) e persino una *theia moira*, deve coinvolgere anche la parte irrazionale dell'anima e inoltre si trasmette *ethesi kai askesesi*. Non è dunque accessibile a chiunque, questa particolare *arete*: solo pochi possono essere virtuosi in grado elevato (tanto da capire il bene in sé), e proprio per questo occorre parlare anche di altre forme — inferiori — di *arete*, forme che siano appropriate a quelle « anime » (e strati sociali) cui si assegnano compiti differenti e subalterni rispetto ai filosofi.

Per converso la predicazione, riservata ormai ad un pubblico selezionato ed esplicitamente avviato ad essere « classe dirigente », si arricchisce e si complica, come già dicevo, con forme di sapere e con tematiche anche assai lontane dall'originario moralismo socratico. In ogni caso si consolida la fiducia di poter dar vita, in un domani non

Il momento di turbamento e di crisi va dunque localizzato in anni di poco anteriori al primo viaggio in Sicilia, e si capisce che esso si esprima nella sensazione di insufficienza della sola eredità socratica, e quindi nell'interesse con cui ora Platone guarda anche ad altre esperienze, in un certo bisogno di nuove voci e di nuove idee e prospettive.

Si direbbe comunque che questa crisi sia un fatto prevalentemente interiore e collegato solo un po' accidentalmente alla comparsa del *pamphlet* policratice nel 393-92. Il libello di Policrate può anche aver svolto una importante funzione di sintomo, può aver significativamente contribuito ad aprirgli gli occhi sulla sostanziale impossibilità che il moralismo socratico si traducesse in effettiva trasformazione e rigenerazione della *polis*, sulla relativa stabilità dei regimi democratici (o quantomeno di quello ateniese) e sulla sostanziale impermeabilità del *demos* alle loro istanze⁶⁸. Platone si rende insomma conto con notevole chiarezza — ma in questo, sia ben chiaro, egli è forse il solo tra i Socratici⁶⁹ — che ci sono ben poche speranze di mo-

lontano, ad una intera collezione di autocrazie illuminate: è questa speranza a fare dell'Accademia un potente polo di attrazione per i rampolli delle migliori famiglie dell'Ellade.

⁶⁸ Cfr. specialmente *ep.* VII 326 A 5 (*meta tyches*) e B 3 (*ek tinos theias moiras*).

⁶⁹ E' importante dire subito che Platone è probabilmente il solo, tra i Socratici — o almeno il primo — ad aprire gli occhi su questa realtà. Altri fra loro (Antistene prima e più degli altri) preferiscono invece occultare (o non si accorgono del)l'imprevista penuria dei risultati del loro moralismo e, come si dirà tra breve, preferiscono insistere nell'illusione.

dificare significativamente l'assetto di Atene nella direzione di una sua razionalizzazione e moralizzazione (eventualmente per il tramite di una svolta in senso oligarchico).

Si capisce allora che la replica di Platone a Policrate, quale ce la documenta il *Gorgia*, sia tutto sommato sfumata ed aspecifica. Policrate ha scoperto le carte ai Socratici e decantato le loro pie illusioni; Platone dal canto suo giunge ad ammettere che in effetti egli ha a modo suo ragione, perché il *demos* è forte e insieme impermeabile a certe istanze. Per un altro verso, però, egli si rafforza nella convinzione (ormai sostanziata anche da ulteriori elaborazioni concettuali) che il moralismo di stampo socratico è, malgrado tutto, rispondente a verità e doveroso. La sconfitta è effettivamente prevedibile, ma la battaglia va combattuta in ogni caso. Ci sarà almeno il premio (consistente nella restaurazione dei rapporti debiti, com'è naturale), almeno tra gli inferi. Intanto si continua a tener desta la fiaccola considerando che dell'ingiustizia ci si dovrebbe liberare sempre e subito, ricorrendo ove occorra persino all'amputazione punitiva, e per giunta essendo riconoscenti verso il giudice e verso il chirurgo come verso persone che guariscono e redimono.

L'enigmatico Callicle del *Gorgia* è dunque anche Policrate, ma un Policrate ormai interiorizzato, una sorta di incubo di cui Platone si libererà solo dopo aver imparato ad apprezzare la formula politica escogitata da Archita a Taranto e, più ancora, dopo aver incontrato e catechizzato Dione a Siracusa.

§ 6. *Sul progressivo ridimensionarsi del ruolo sociale dei singoli Socratici.*

Anziché, per ipotesi, insistere nel seguire gli ulteriori sviluppi del pensiero politico platonico successivamente alla sua prima esperienza siciliana, sembra preferibile passare ora a confrontare il suo itinerario e la sua crisi con quanto sappiamo sul conto degli altri esponenti del circolo dei Socratici.

Si tratterà, ancora una volta, di porre in relazione le teorizzazioni con la misura del successo che i Socratici, come gruppo e singolarmente, vennero riscuotendo nei primi lustri del IV secolo. Per ciò stesso — tenuto conto, cioè, di questo riferimento al successo e all'insuccesso della predicazione moralistica socratica e della stessa chiassosa presenza dei Socratici come uomini di cultura nella città di Atene — bisogna fare un discorso a parte per Senofonte che in ultima analisi non può dirsi parte di quel gruppo, almeno nel senso che, vivendo proprio in quegli anni fuori di Atene ed affermandosi non come intellettuale e come moralista bensì come uomo d'azione e come fido alleato degli Spartani, egli non è assolutamente in grado di reagire in alcun modo agli echi (positivi e negativi, di accettazione, di rifiuto e anche di indifferenza) che l'operato dei Socratici suscita nell'opinione pubblica ateniese. In quanto socratico dell'ultima ora egli rimane sostanzialmente ai margini della presente trattazione. D'altronde quando, ormai uomo arrivato e poco meno che generale in pensione, egli si accosta da Scillunte agli altri socratici e incomincia a prender parte alle loro stesse battaglie culturali,

al loro stesso attivismo, lo fa con un'attitudine necessariamente più distaccata, senza riconoscersi mai per intero in quelle battaglie, senza esserne mai coinvolto troppo in profondità: altri interessi sono compresenti (ad es. le sue velleità di fare sintesi storiche di grande respiro), altri ruoli sociali si sovrappongono e si compongono col suo *status* di socratico (il suo essere diventato un signorotto di campagna, le acquisite competenze di stratega, il gratificante ricordo delle sue esperienze asiatiche), e perciò il successo o l'insuccesso del messaggio socratico in Grecia — o almeno ad Atene — necessariamente lo toccano ben poco, ben marginalmente ⁷⁰.

Tutt'altro è il caso di chi, come Platone, Antistene, Eschine ed altri, era rimasto ad Atene (tolta una eventuale breve pausa megarese) ed aveva impegnato le sue carte migliori nel tentativo di farsi accettare in quanto socratico, cioè grazie al suo qualificarsi per una sorta di Mentore o di Socrate redivivo, proprio da quella società ateniese che aveva voluto o tollerato il processo a carico di Socrate ⁷¹. Non che tutti i Socratici ad eccezione di Seno-

⁷⁰ Ciò non implica — sia ben chiaro — un pregiudizio sulle possibilità che Senofonte poteva avere di scrivere dignitosamente e persino in modo assai calibrato ed efficace sul conto di Socrate (basti pensare al riuscitissimo *Eutidemo* che si legge in *Mem.* IV 2).

⁷¹ Ricorderò a questo proposito almeno tre testi altamente significativi: Plat. *Symp.* 215 DE; Plat. (?) *Clitoph.* 408 C, 409 A 4, 409 D 3 (sui frequentatori abituali o persone aventi comuni aspirazioni ed intenti — *hoi synepithymetai*, cioè — o eteri che si configurano come particolarmente accreditati nel ruolo di portavoce o interpreti ufficiali del pensiero di Socrate); Lys. *ap.* Athen. XIII 612 B (al riguardo v., *infra*, parte seconda, cap. I, nota 17).

fonte avessero concordemente legato e subordinato le loro aspirazioni ad un qualche prestigio e séguito in Atene ad una piena, programmatica e consapevole accettazione del ruolo di portatori dell'eredità socratica, cioè ad una sostanziale ripetizione (o prolungamento) del tipo di presenza che Socrate aveva attuato ai suoi tempi in quella stessa compagine socio-culturale. Isocrate, ad esempio, aveva preferito lasciar subito cadere le apparenze più vistose del suo ispirarsi a Socrate e, pur conservando nei suoi scritti una forte impronta socratica, si era impegnato ben presto⁷² in attività tradizionalmente configurate in modo strettamente professionalizzato, quali quella di logografo e di maestro di retorica, non senza impegnarsi in pesanti polemiche proprio con quei socratici che gli facevano, di fatto, concorrenza. Anche Critone, probabilmente, sarà rimasto relativamente ai margini di quell'impegno ad assumere in proprio l'eredità socratica e a profondervi le energie migliori: dopotutto all'inizio del IV secolo egli era ormai fin troppo avanti negli anni. Ma un consistente manipolo prese davvero sul serio l'eredità socratica facendone un tratto essenziale e qualificante del loro stesso *status* sociale, della loro stessa identità di intellettuali impegnati.

Per costoro il dato saliente dei primi dieci, quindici anni di attività (di quella che seguì al 399, per intenderci) necessariamente era stato che, pur essendosi imposti e avendo trovato un certo séguito come uomini di cultura, come portatori di pa-

⁷² In effetti Isocrate dovrebbe aver preso le sue distanze da Socrate già prima del 399, forse appena caduti i Trenta. Cfr. l'orazione XXI.

recchie idee nuove e eventualmente anche come scolarchi, essi in quanto gruppo e « Movimento » non erano davvero riusciti a crearsi un qualche « spazio politico » nella città e a condizionare significativamente la vita — o almeno i *mores*: che smisurate ambizioni! — degli Ateniesi. Sotto il profilo della loro più segreta speranza — e della loro principale ragion d'essere ⁷³ — essi dovettero dunque sentirsi, un po' tutti, sostanzialmente emarginati e sconfitti. Solo Platone riesce, grazie ad una intuizione fortunata, a crearsi una consistente area di influenza, non disgiunta dal consolidamento della sua posizione economica, ma ciò è a prezzo di una rilevante trasformazione del messaggio socratico stesso, come si è già fatto presente a suo luogo (*supra*, nota 67). Gli altri, quando non rimangono seriamente invischiati in difficoltà economiche di base (questo fu il caso di Eschine, soprattutto) ⁷⁴ giungono a costituire una loro scuola più o meno prospera: è il loro risultato più cospicuo.

Ci si può allora chiedere: quali sono stati i riflessi (immancabili, si direbbe) di un simile ridimensionamento delle loro ambizioni e delle loro spe-

⁷³ Su questo punto potrebbe anche farsi un lungo discorso. Basti dire che ogniqualvolta le nostre fonti accennano al ruolo sociale dei Socratici, sempre — che io abbia notato — ci si attesta sul moralismo che invita ora alla conversione, ora all'*arete*, ora alla competenza, ora al non asservimento ai bisogni e così via. Lo stesso Platone, quando nella VII epistola accenna al tipo di ufficio svolto a Siracusa sempre insiste, come si è precedentemente ricordato (*supra*, nota 66), sul tema dell'esortazione ad essere virtuosi. Cfr. del resto anche i testi menzionati *supra* alla nota 71.

⁷⁴ Ma cfr. anche Xen. *Mem.* II 7-10.

ranze? Qual'è stata la loro reazione di fronte al dato oggettivo che il loro messaggio non transitava nella misura da essi prefigurata e sperata?

Si configurano soprattutto due tipi di reazione — e di trasformazione — come dipendenti dal fenomeno suaccennato. Uno è l'accentuarsi di uno degli aspetti più discutibili della stessa predicazione socratica, il sentirsi saggi già in partenza, insieme con la pretesa di porre « il resto dell'umanità » di fronte alla falsa alternativa di essere qualificati di saggi o di folli a seconda che accettino o respingano il messaggio protreptico — e lo si può seguire soprattutto in Antistene ed Aristippo, con i quali nascono le più feconde filosofie difensive, o consolatorie, o del successo, dell'antichità ⁷⁵.

Mentre Platone reagisce all'esperienza delle difficoltà che si incontrano nel voler far transitare su larga scala il moralismo socratico creando una scuola espressamente riservata ad una *élite* di uomini privilegiati (ciò che lo gratifica a sufficienza), Antistene, ad esempio, proprio per il fatto di non restringere ad alcuni ceti privilegiati la possibilità di accedere alla sua scuola e di attingere alla sua sapienza ⁷⁶, e d'altronde d'incontrare, prevedibilmente, parecchie persone non abbastanza sensibili al suo richiamo, da un lato sembra indulgere a qualche formulazione che si direbbe divulgativa o propagand-

⁷⁵ L'attitudine difensiva o consolatoria dell'etica democritea non lasciò, infatti, una traccia paragonabile a quella di costoro, cui in definitiva si ispirarono sia stoici che epicurei.

⁷⁶ Cfr. Diog. Laert. VI 1 e 12, nonché, per qualche nota di commento, E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, vol. III. 1 (*Rechtsphilosophie der Sokratik und Rechtsdichtung der alten Komödie*), cit., pp. 74-76.

distica⁷⁷, dall'altro insiste — è noto — nella pretesa di dare del folle a chiunque non sia disposto a prendere per buone le sue esortazioni alla virtù, insomma nell'esercizio del disprezzo. Probabilmente coglieva nel segno il von Fritz quando scriveva che mentre Socrate presupponeva « che lo scolaro voglia imparare la virtù e vada in cerca di qualcuno che gliela possa insegnare », non che « debba apprenderla », per Antistene « la scienza della virtù » era ormai « un presupposto ». « Il principio conduttore dappertutto è quello che l'uomo *deve* divenire virtuoso, vale a dire deve vivere secondo la dottrina d'Antistene. Per persuaderlo di ciò egli adopra ogni mezzo, e chi non si lascia persuadere, su lui cala una condanna morale. Il non virtuoso è dappoco, dispregevole e malvagio: egli è colpito da un biasimo morale, così come il virtuoso ottiene una lode morale. »⁷⁸

Con lui si fa particolarmente chiaro cosa volesse dire la presunzione di saggezza che in larga misura fu già di Socrate. Il fatto che si desse vita ad un ben congegnato discorso protreptico⁷⁹ presup-

⁷⁷ La biografia laertziana di Antistene quasi ad ogni passo incoraggia a pensare una cosa del genere; su questi temi cfr. anche H. Kesters, *Kérygmes de Socrate. Essai sur la formation du message socratique*, Louvain-Paris 1965, *passim*.

⁷⁸ Cito da un bell'articolo del 1927: *Antistene e Diogene. Le loro relazioni reciproche e la loro importanza per la setta cinica*, « Studi Italiani di Filologia Classica », N. S., V, p. 137 sg.

⁷⁹ Per una breve analisi degli accorgimenti messi in opera al fine di rendere il più possibile pregnante ed efficace l'esortazione moralistica socratica sia qui permesso di rinviare al mio *Il momento conviviale dell'eteria socratica*, cit., p. 75.

poneva, intanto, che il contenuto del messaggio morale (che è fatto oggetto di esortazione e che costituisce l'obbiettivo non dichiarato di molti tipici *elenchoi* socratici) fosse considerato, quanto alla sua validità intrinseca, come assolutamente posto fuori discussione. Tesi come quella del primato dell'anima o l'imperativo di aver cura in primo luogo della propria anima, istanze quali il privilegiamento del saper fare buon uso dei beni rispetto al loro mero possesso, la sottolineatura del bisogno di educazione, la richiesta di una specifica competenza per gli uomini politici e così via, assumono già con Socrate l'aspetto di verità intemporalmente rispetto alle quali il problema più serio è quello di una loro efficace comunicazione, di una comunicazione che possa giungere a determinare una opportuna *metanoia* in chi non vi si attiene ancora regolarmente come ad un principio di vita. Ora se il solo problema pendente è quello di una efficace comunicazione di quelle verità e di quelle regole di vita (precedentemente intuite e fatte proprie da Socrate), questa situazione implica che chi si adopera a divulgare tali scoperte liberatrici può ben dirsi (e considerarsi, e proporsi come) un saggio, mentre il destinatario delle esortazioni che costui vien facendo è, per definizione, una persona piuttosto rozza che da solo non giunge neppure ad intravedere la possibilità di conseguire nella propria vita un livello di razionalizzazione e di saggezza quale quello che gli si viene proponendo. Per di più si rende inevitabile accorgersi, un bel giorno, che l'esortazione in questione può essere in certo qual modo standardizzata, cosicché la figura dell'esortatore diviene, almeno in parte, intercambiabile, sostituibile:

i discorsi di Socrate conservano quasi tutta la loro carica sconvolgitrice e turbatrice anche quando « si ascolta un altro che pronuncia il tuo (*scil.* di Socrate) discorso, per poco efficacemente che lo riferisca »⁸⁰.

Non stupisce allora che, nelle mani di questo personaggio un po' frustrato e insieme irriducibilmente convinto della propria superiorità, il messaggio socratico si trasformasse, in breve, nella tipica presunzione cinica di scindere l'umanità — o almeno quanti avevano avuto la ventura di diventare destinatari delle esortazioni di Antistene (e dei suoi seguaci) — in saggi e folli, a seconda che le accettassero fino al punto di convertirsi e di farne una regola di vita (diventando adepti della scuola), o le respingessero più o meno apertamente (ignorandole, rifiutandosi di prenderle sul serio, combattendole, contestandone la validità in alcuni punti, ecc.).

Analogamente per Aristippo « il piacere vero, essenziale, è in effetti uno stato che può percepire solo il saggio, essere d'eccezione pel quale non ci sono che occasioni contingenti di elevarsi verso il vero bene. Ed ecco un altro eccesso: la fanfaronata del distacco totale che renderebbe il saggio sempre superiore ai casi della vita, sempre capace di impedir loro di prendere il sopravvento e di intralciare la sua libertà. Insomma un ascetismo, ma che è attento a non averne l'apparenza, anzi a coprirsi

⁸⁰ Plat. *Symp.* 215 D 3-4. Anche il *Clitofonte* presuppone, come è noto, questa avvenuta standardizzazione del *logos protreptikos*, e svolge la tesi della sua insufficienza, della impossibilità di fermarsi al solo *logos protreptikos*.

dell'apparenza opposta. »⁸¹ E', questo, un ben difficile equilibrio, e in effetti l'apoftegmatica tipica di Aristippo, mai servo della *hedoné* e dei *chremata*, fa spesso pensare a degli espedienti verbali con cui si mascherino alcuni compromessi, a dei gesti clamorosi e a delle battute di spirito cui sia demandato il pietoso ufficio di assicurare agli occhi degli « altri » (in particolare degli altri socratici) la sua fedeltà ad una nobilitante tradizione di rigorismo anche quando egli si sentiva indotto a derogarvi.

Era, questa, una forma di moralismo ambivalente e assai discutibile, soprattutto per via della pressione psicologica — o, più propriamente, psicagogica — che sapeva esercitare, dell'aggressione sostanzialmente totalitaria che implicava⁸².

Tale moralismo ad oltranza rivelava d'altronde un'attitudine decisamente difensiva e consolatoria. La superiorità del saggio, che si dichiara libero e ricco quali che siano i casi della sua vita appunto perché si sa saggio, è infatti anchè la libertà di chi non sa fare altro che lasciare che le cose vadano come vogliono, la libertà presunta di chi rinuncia a competere e confrontarsi con gli altri, la sovranità di chi si rinchiude in una sorta di *turris eburnea* — magari la propria scuola, il proprio circolo culturale —, la ricchezza di chi proclama divino il non aver bisogni e nel contempo fa di necessità virtù, come la volpe con l'uva troppo alta sul tralcio.

⁸¹ Traduco da L. Robin, *La Morale Antique*, Paris 1938, p. 33.

⁸² Del resto tanto questa aveva le sue naturali premesse già nella posizione stessa di Socrate che, non a caso, anche Platone, pur andando per altre strade, pensa anche lui a degli esiti pesantemente totalitari (nella *Repubblica*).

Tutto ciò può ben dirsi un giovanile sogno di perfezione morale non mediato con la storia, o anche — peggio — uno scivolare a poco a poco nella finzione (di una felicità che, in termini oggettivi, risulta segnata da un robusto senso di frustrazione), rifiutandosi di guardare in faccia alla realtà.

Uno dei riflessi più cospicui di questa loro posizione oggettivamente assai discutibile (e, vorrei dire, pesantemente connotata da astrattezza) è la vaghezza, l'apparente incoerenza di molte loro posizioni relative alla vita pratica e all'assetto politico. Aristippo sembra appagarsi della convinzione che « se anche venissero meno tutte le leggi noi filosofi continueremmo a vivere esattamente allo stesso modo »⁸³ e per il resto non andare oltre il vano auspicio di una vita libera, né di dominatore né di dominato⁸⁴, senza peraltro nemmeno porsi il problema di adoperarsi perché ciò sia concretamente possibile. Antistene da un lato polemizza a fondo contro l'assegnazione delle cariche pubbliche per mezzo di un semplice sorteggio e dall'altro insiste con altrettanta determinazione nel propugnare alcune istanze di tipo egalaritario relativamente alla pari possibilità che donne e uomini hanno di conseguire l'*arete*, relativamente alla necessaria svalutazione della nobiltà di nascita (o di sangue) e così pure riguardo al diritto di cittadinanza⁸⁵; da

⁸³ *Ap. Diog. Laert. II 68.*

⁸⁴ *Ap. Xen. Mem. II 1, 11.*

⁸⁵ Più che indicare analiticamente i testi relativi a queste posizioni di Antistene (essi sono del resto ben noti!) converrà porre l'accento su una contraddizione piuttosto vistosa e nondimeno passata comunemente sotto silenzio dagli interpreti; *Diog. Laert. VI 11* (« Chi è di buona famiglia [*eugenés*] è anche virtuoso ») contrasta non poco con

un lato afferma che il sapiente deve vivere non secondo le leggi della città ma secondo quelle dell'*arete*⁸⁶ e dall'altro riconoscere che mentre i tiranni eliminano gli innocenti, i tribunali popolari eliminano i delinquenti autentici⁸⁷. Senza essere insanabilmente contraddittorie, queste asserzioni lasciano intravedere, per quel che possono provare nella loro frammentarietà, degli atteggiamenti non particolarmente meditati e razionalizzati che ben s'inquadrano nella carenza — già rilevata (o almeno già sospettata) — di un sano rapporto con l'ambiente, cioè in definitiva nella componente presuntuosa, predicatoria del loro particolare modo di essere maestri, e maestri di virtù. E' persino lecito congetturare, almeno nel caso di Antistene, che la proclamazione della propria saggezza (e della saggezza dei suoi seguaci) funga anche da antidoto e da anestetico ogniqualvolta la sua (e loro) accettazione da parte degli « altri » si rivela inferiore alle aspettative. Analogamente la sua ben nota diffidenza verso la *tryphé* e la *hedoné*, l'apoftegma secondo cui bisogna introdurre delle vere e proprie mura maestre nelle argomentazioni inoppugnabili⁸⁸ che ci si appresta a proporre agli altri, la stessa drasticità delle sue posizioni più propriamente speculative (« non è possibile la contraddizione », ecc.) sem-

Diog. Laert. VI 4 (« Non sono nato da due atleti, eppure sono atleta »), con Diog. Laert. VI 1 (« Anche la madre degli dèi è [forestiera,] della Frigia ») e soprattutto con Diog. Laert. VI 12 (« Si deve fare maggior conto di chi è giusto che di chi [ti] è parente »).

⁸⁶ *Ap.* Diog. Laert. VI 11.

⁸⁷ *Ap.* Stob. *Anthol.* IV 8, 31.

⁸⁸ *Ap.* Diog. Laert. VI 13.

brano esprimere un pronunciato bisogno di sicurezza che, con la sua stessa vistosa presenza, ci parla persuasivamente di un sottostante senso di insicurezza.

Di altro segno, e tutto sommato più accettabile, è la reazione che sembra aver caratterizzato Eschine, anche lui posto di fronte a dolorose esperienze di insuccesso. Un po' meno dotato, forse, di certi suoi colleghi, e molto meno sicuro di sé, Eschine neppure ardisce dar vita ad una sua scuola, come è noto⁸⁹, e di fronte all'esperienza dell'insuccesso egli sembra reagire con atteggiamenti di singolare modestia e riservatezza, rinunciando, all'occorrenza, anche al ruolo accattivante di « saggio », pur di non fare dei passi falsi.

Inducono a pensarlo i due più noti frammenti del *Milziade*, l'aneddoto relativo al *siōpān*⁹⁰, e lo stesso *Telaugē* se, come pare, nel dialogo si irrideva agli eccessi dell'ascetismo esibizionistico dei « Pitagoristi ».

C'è infine la rapida evoluzione di molte scuole socratiche in senso logico-dialettico, tecnico, professionalizzato. Anche in questo aspetto può legittimamente vedersi, mi pare, una traccia di quel loro bisogno di attestarsi su posizioni più tranquille e meno contestabili, di recedere cioè, in qualche misura, dall'irruenza predicatoria che dovette caratterizzare il loro esordio. Codesta evoluzione si sospetta con particolare fondatezza in Euclide, che

⁸⁹ Cfr. Diog. Laert. II 62.

⁹⁰ Ap. Stob. *Anthol.* III 34, 10.

pur sembrando attratto dall'incontrovertibilità di certi ragionamenti ben costruiti e pur avendo fondato la sua fama proprio su quelli, come scrittore ci risulta aver prodotto soltanto dei dialoghi socratici. Per di più i pochi testi che paiono essere usciti dalla sua penna (frr. 14 e 19, o anche 29 e 30 Döring) sono particolarmente vicini alla matrice socratica: il fr. 14 reca addirittura la traccia di un tipico *logos protreptikos*. La stessa impressione danno le poche testimonianze superstiti relative a Fedone di Elide, che ci appare relativamente ben configurato come autore di dialoghi socratici e come moralista, mentre estremamente vaga è la traccia del suo essere stato anche scolarca e logico⁹¹. Non sarà lecito pensare che la dimensione più propriamente scolastica sia subentrata solo in un secondo momento all'aspetto sapienziale del loro primitivo atteggiarsi come socratici? La stessa scuola cirenaica sembra aver subito, sia pure in tempi più lunghi, una medesima tendenza evolutiva. Di Antistene non si può davvero pensare altro, se non che i non molti approfondimenti logico-speculativi delle sue posizioni siano arrivati solo in un secondo momento, allorché si trattò per lui di confermare la bontà delle sue tesi nel confronto e nella polemica con quelle degli altri socratici. Soltanto Platone sembra aver dato un notevole spazio a dei temi più tecnicamente logico-analitici sin dai primi anni di attività indipendente, all'epoca degli 'Arete-dialoghe': e anche Platone progredirà verso l'accen-tuazione (o persino esasperazione) degli aspetti lo-

⁹¹ A Fedone e ai suoi dialoghi socratici è dedicato il cap. III della parte seconda di questo volumetto.

gici e speculativi del suo pensiero parallelamente al trascorrere degli anni e all'affievolirsi dell'influsso di Socrate sulle articolazioni interne del suo pensiero.

Quale può essere allora il senso complessivo di questo itinerario, se non quello, già indicato, di ridimensionamento dell'irruenza predicatoria degli inizi? Resta da aggiungere che questa mia proposta ermeneutica non vuole affatto avere un significato riduttivo, quasi che tutto il resto, tutta la speculazione logica, metafisica ed epistemologica che parallelamente ha corso e in cui si polarizza l'impegno di riflessione di così belle intelligenze sia una sorta di superfetazione priva d'interesse ed emarginabile. Si trattava però di fornire loro un contesto di relazioni umane e di atteggiamenti di vita che potesse spiegarne in qualche misura la genesi e la dinamica, così da renderceli meno estranei e, più ancora, così da operare finalmente una saldatura credibile fra codeste esperienze così complesse e difficili da inquadrare in quel contesto unitario che pure indisputabilmente doveva essere alla loro origine.

Analogamente, quando ho parlato di astrattezza e di fuga dalla realtà a proposito dell'irruenza predicatoria di alcuni socratici, non ho inteso affatto misconoscere la novità, l'interesse e i pregi dell'etica socratica: piuttosto mi sono adoperato per evidenziare gli inconvenienti connessi con la loro pretesa di farne una verità assoluta ed irrelata di fronte a cui si può solo essere proni. Questi inconvenienti derivano, non ne dubito, dal fatto che mentre Socrate aveva almeno affidato alla dissimulazione il delicato compito di attenuare la forte carica predicatoria ed aggressiva che era insita nel

tipo di comunicazione da lui instaurato⁹², questi socratici pretendono di erigersi del tutto scopertamente a maestri di vita — ciò che falsa irrimediabilmente i rapporti.

E infine: l'aver posto l'accento, come qui s'è fatto, sui possibili sviluppi antidemocratici del socratismo non vuole affatto comportare il misconoscimento della compresenza, nell'insegnamento di Socrate, anche di una forte componente antitradizionalistica: solo che quest'altro aspetto della sua opera viene chiamato in causa solo pretestuosamente al momento del processo e incide in modo decisamente epidermico sul ruolo sociale che i Socratici concordemente assegnano a se stessi. Ma non è certo il caso, in questa sede, di trattare analiticamente anche di questo particolare versante del socratismo: basterà, più semplicemente, essersene ricordati.

⁹² Sulla carica aggressiva presente nella personalità di Socrate ha scritto pagine suggestive (ancorché non del tutto persuasive) J.L. Fischer (*The Case of Socrates*, Praha 1969, cap. VIII). Per il tema della dissimulazione cfr. invece *supra* la nota 21.

II

ALCUNE RICERCHE
COMPLEMENTARI

SI SCRISSERO « DIALOGHI SOCRATICI »
PRIMA DEL 399 A. C.?

§ 1. Sull'entità della produzione letteraria dei Socratici.

Per giungere ad un chiarimento intorno al periodo in cui i Socratici esordirono come scrittori — e quindi anche per fondare alcune delle tesi svolte nelle pagine precedenti — non sarà male procedere preliminarmente ad una sorta di computo d'ordine anche strettamente quantitativo (ma non soltanto quantitativo) circa le dimensioni dell'attivismo dei Socratici in quanto scrittori di filosofia, in quanto interpreti dei poeti, in quanto polemisti, letterati, ecc. In esso mi pare infatti di vedere una sorta di passaggio obbligato per chiunque voglia farsi un'idea sufficientemente precisa del peso che può aver avuto ad Atene, nel suo complesso, la presenza spesso polemica dei Socratici e della stessa memoria del loro maestro in quegli anni inquieti e creativi in cui gli allievi si trasformarono, a seconda dei casi, in scolarchi e/o in retori, e comunque anche in moralisti. Tanto ciò è vero che il sospetto, più volte avanzato dagli interpreti, che il riferimento

alla persona di Socrate sia stato fin dall'inizio un mero espediente letterario, non sostanziato da adeguata base fattuale, può essere fondatamente lasciato cadere come improponibile soprattutto se si pone mente alle dimensioni che assunse all'improvviso la pubblicistica richiamantesi a Socrate. Sia che l'esordio di questa pubblicistica debba essere fatto cadere poco prima del 399, sia che debba essere fatto cadere poco dopo tale data, resta infatti il dato complessivo di una pubblicistica che in mezzo secolo produce intorno ai centocinquanta titoli, e ciò — sia ben chiaro — a patto di contare per un solo titolo le diverse decine di brevi dialoghi socratici che vanno a comporre i *Memorabili* di Senofonte, a patto di ricordarci che diverse decine di altri minuscoli *logoi sokratikoi* dovevano essere riuniti nelle *Diatribes* di Aristippo e nelle sue *Chrie*¹.

I soli scritti autentici di Platone, assommati a quelli di Antistene (se si può prestar fede, come parrebbe, alla lunga lista che Diogene Laerzio fornisce all'inizio del I. VI), danno, come è noto, quasi cento titoli; d'altronde il confronto con l'esuberante produzione letteraria di costoro induce a sospettare che la lista degli scritti di altri socratici possa essere in qualche caso incompleta. C'è poi quella rilevante porzione di *logoi sokratikoi* che non ci è pervenuta ma le cui tracce ci sono giunte disperse nell'aneddotica e apoftegmatica relative a Socrate. Toltò infatti il caso (non infrequente) di amplificazioni ed invenzioni tarde di frasi e vicende rela-

¹ Quanto agli scritti di Aristippo relativi a Socrate debbo per il momento rinviare ad un apposito studio che spero di pubblicare fra non molto.

tive a Socrate, ed accantonate del pari le testimonianze tarde che evidentemente dipendono da passi ben noti di Platone e di Senofonte, rimane pur sempre, nella vastissima serie di riferimenti a Socrate presenti negli scrittori delle epoche più varie della cultura di lingua greca e latina, tutta una consistente aliquota di notizie, frasi, episodi e sentenze variamente a lui riferite che dipendono, quanto all'informazione di base, dai molti *logoi sokratikoi* né platonici né senofonici che non ci sono pervenuti. Che a Socrate accadesse spesso, ad esempio, di conservare la stessa espressione per lungo tempo, o almeno di rientrare in casa col viso atteggiato allo stesso modo di quando era uscito, è una di quelle informazioni che, pur essendo assenti dal *corpus* platonico, così come dai *Socratica* senofonici, dalle *Nuvole* e da qualsiasi altra testimonianza risalente direttamente ed esplicitamente alla prima generazione dei Socratici, si connettono cionondimeno così armoniosamente con le testimonianze più accreditate da indurre a sospettare che esse siano l'eco di qualche dialogo socratico non pervenuti². Analogamente altri testi inducono a rite-

² Cfr. Cic. *Tusc.* III 31 (« *ille vultus semper idem fuit, quem dicitur Xanthippe praedicare solita in viro suo fuisse Socrate: eodem semper se vidisse exeuntem illum domo et revertentem* ») e *Gnomol. Vatic.* 747, n. 573 (« Santippe, a chi le chiedeva quale fosse la caratteristica più importante di Socrate, 'Questa', disse, 'che nel bene e nel male il suo volto era sempre lo stesso' »), oltre ai non pochi *loci paralleli* di questi due brani. Ho studiato questi passi, giungendo alla conclusione che devono dipendere da un dialogo socratico sufficientemente antico ed attendibile (ma non menzionato dalle fonti) in *Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti*, « Rivista di Studi Classici » XXII (1974), pp. 424-428.

nere che si dovette scrivere anche un « dialogo socratico » d'argomento erotico ambientato in casa del noto musicologo Damone di Oa. In questo caso si può congetturare, tra l'altro, che il dialogo comprendesse dei riferimenti, non sappiamo quanto ampi e circostanziati, ad una relazione eroticamente colorita fra Damone e Carmide e il dialogo potrebbe persino essere dei più antichi, se davvero il *Carmide* platonico in qualche modo vi allude, come è lecito sospettare³. In un altro caso il nesso piuttosto stretto che intercorre fra un capitolo della *Varia historia* di Eliano, un passo dei *Memorabili* e due sezioni dell'*Alcibiade I* impone di postulare, a monte di tutti e tre, un *Alcibiade* non meglio identificabile, ma nondimeno assegnabile con una consistente verosimiglianza al primo trentennio del IV secolo a.C.: che sia quello di Euclide?⁴ Il fatto che Diogene Laerzio parli, ad un certo punto, di un *Medios* come di un dialogo socratico che alcuni attribuiscono a Fedone, altri ad Eschine di Sfetto ed altri infine ad un certo Poliaino — e per l'appunto Suid., s. v. '*Aischines*' include un certo *Polyainos* tra i cosiddetti *logoi akephaloi* dubitativamente ascritti ad Eschine — è a sua volta un indizio assai credibile circa l'esistenza di questo *Medios* e circa la sua ascrivibilità a qualcuno della prima genera-

³ Ho dibattuto più ampiamente questa tematica in *Spuren einer Erotikoi Logoi aus der Zeit Platons*, « *Eranos* » LXXII (1974), p. 190 sg.

⁴ Cfr. Aelian. *V. h.* II 1, Xen. *Mem.* III, 7, 4-9, Plat. (?) *Alcib.* I 114 BD e 119 B-124 B. Ha richiamato l'attenzione su questi passi e sulle evidenti coincidenze che li connettono l'uno all'altro O. Gigon, *Sokrates*, cit., p. 57 sg.; io stesso me ne sono occupato a p. 188 sg. del già citato *Spuren einiger Erotikoi Logoi aus der Zeit Platons*.

zione dei Socratici⁵. Quanto poi agli scritti di Critone, Simone, Glaucone, Simmia e Cebete — cioè alla lunga lista che Diogene Laerzio fornisce nella sezione II 121-125 delle sue *Vite* — non è affatto detto che si tratti di falsi d'età imperiale come vorrebbe il Gigon⁶, e se si dovranno forse ridurre le « grosse cifre » che incontriamo nel Laerzio, bisognerà nondimeno pensare che almeno a qualcuno di quei molti titoli corrisponda una effettiva produzione letteraria di quei Socratici a cui Diogene Laerzio li assegna⁷.

L'esemplificazione potrebbe proseguire ancora con altri casi di gruppi di notizie così organici tra loro, pur provenendo dalle fonti tarde più disparate, da postulare ognuno un dialogo socratico più o meno antico come archetipo e fonte primaria del gruppo stesso. Si impone pertanto l'opportunità di considerare la lista dei dialoghi socratici antichi (e, più in generale, degli scritti dei Socratici) come potenzialmente integrata da più d'un titolo non pervenutoci, da più d'un frammento che ormai non si sa più a quale dei Socratici possa essere fatto risalire, persino da qualche autore (cioè da qualcuno dei primi Socratici) che magari non ci è noto come scrittore perché le tracce della sua produzione (e l'interesse degli antichi alla sua produzione) si sono troppo rapidamente dileguate. Ed è

⁵ Cfr. Diog. Laert. II 105. Questo Poliaino (o Polieno) non è meglio noto.

⁶ Cfr. la voce « Sokratiker » da lui redatta per il *Lexikon der alten Welt* (a cura di vari autori), Zürich 1965, col. 2826 (il brano in questione è riportato per esteso più avanti, a conclusione del capitolo su Eschine di Sfetto).

⁷ Cfr. anche, *infra*, il capitolo dedicato al *Milziade* eschinea, in corrispondenza delle note 39 e 40.

importante aggiungere che, almeno potenzialmente, a questi titoli, a questi frammenti e a questi autori si deve riconoscere un interesse ed un'attendibilità non dissimili da quelle di qualunque altro socratico, sia esso magari Platone: nell'un caso come nell'altro si tratta infatti di opere coeve uscite dalla penna di seguaci diretti del comune maestro.

Ci troviamo dunque di fronte ad una pubblicistica straordinariamente martellante, opera di un ben preciso raggruppamento di uomini di cultura: gli ex-allievi di Socrate i quali, in un modo o nell'altro, si rifanno al comune maestro e da un lato ne tengono desta la memoria, dall'altro svolgono idee sue e loro in un clima di continuità di interessi e di prospettive, sufficientemente elastico per comprendere sviluppi fra loro ben differenziati, sufficientemente concreto ed effettivo da consentire l'accomunamento dei vari Platone, Euclide, Eschine, ecc. in un medesimo movimento di idee e nella stessa accolta di intellettuali. Questo è dunque un evento di proporzioni eccezionali se, come parrebbe di poter dire, nel giro di mezzo secolo i soli Socratici pubblicarono, in media, non meno di tre scritti all'anno, uno dei quali regolarmente incentrato sulla persona stessa di Socrate, magari rappresentata « in vivo » nell'ambito delle più svariate situazioni dialogiche.

In quale altro momento della nostra tradizione europea è avvenuto un fenomeno di così grandi proporzioni? E' ben difficile trovare dei termini di paragone adeguati e sotto questo profilo si deve dar proprio torto al Gigon⁸ quando tende ad equi-

⁸ Cfr. il suo *Sokrates*, cit., pp. 64-67.

parare la letteratura socratica ai cicli narrativi (di letteratura popolare) incentrati su Timone il Misantropo, su Pitagora, sul calzolaio Simone e sullo stesso Anassagora.

Del resto, è ben noto, la produzione letteraria di questi socratici non rimane senza eco. Basti accennare all'*Apologia di Socrate* composta da Lisia (che non poteva dirsi propriamente un socratico)⁹, alla *Kategoria Sokratous* di Policrate (che documenta della necessità di passare al contrattacco nei confronti della mobilitazione prodotta dai Socratici a favore del loro maestro)¹⁰, all'attitudine concorrenziale che Isocrate manifesta a più riprese nei confronti dei Socratici (con cui ha molto in comune, ma con cui tutto sommato non si identifica mai), e allo stesso *Busiride* isocrateo, di cui si è fatto parola nella prima parte di questo volume¹¹. Ci sono poi le commedie, che sembrano tener d'occhio questi dibattiti, e anche oratori come Iperide, Eschine, Androzione e Demochares se ne occupano più o meno cursoriamente¹². Iseo scrive tra l'altro un *Pros Eukleiden ton sokratikon* di cui spiace sapere così poco¹³.

⁹ Cfr. *supra*, parte prima, nota 43.

¹⁰ Cfr. *supra*, parte prima, nota 35.

¹¹ Cfr. *supra*, parte prima, note 32 e 41.

¹² Cfr. Hyperid. fr. 55 Kenyon; Aeschin. or. I 173; Androtion *ap.* Aristid. or. XLV 311; Demochares *ap.* Athen. 215 C e 187 D.

¹³ *Ap.* Harpokration, s. v. 'hoti' (= Isaeus, fr. 14 Thalheim). Stupisce che il Döring (*Die Megariker*, Amsterdam 1972) non faccia minimamente parola di questo documento, peraltro relativamente ben noto, e che del pari non menzioni il *Contro Euclide, riguardo alla vendita di un podere*, pure di Iseo (= fr. 12-13 Thalheim), malgrado già il Grote

Si fa con ciò evidente il divario tra la presenza di Socrate nella pubblicistica del V secolo e la sua presenza nella pubblicistica del IV: mentre nel V secolo oltre ai comici si registra forse soltanto un riferimento in Ione di Chio¹⁴, è soprattutto dopo che si apre il dibattito sul suo conto.

D'altronde il riferimento a Socrate non è per nulla generico, quasi oggetto di mera convenzione. E' pur vero che i Socratici con l'andare degli anni finiscono col far dire al loro maestro le cose più diverse, è pur vero che i loro scritti hanno spesso ben poche pretese di attendibilità come documento storico¹⁵, tuttavia si registra negli ex-allievi di So-

(*Plato and the Other Companions of Sokrates*, cit., vol. III, p. 471, nota p) prospettasse l'eventualità che anche questa orazione di Iseo concernesse Euclide megarico. (Ingiustificata è del pari l'omissione di Plut. *de gen. Socr.* XI 581 A, che avrebbe dovuto figurare nella sezione I 1 C!).

¹⁴ Ap. Diog. Laert. II 23.

¹⁵ Da quando il Gigon ha pubblicato il suo *Sokrates*, già più volte menzionato, è addirittura un luogo comune valorizzare Aristot. *Poet.* I, 1447 A 28-B 13 (cfr. però anche Diog. Laert. III 37 = fr. 75 Rose) e generalizzare l'asserto che il « dialogo socratico » è una forma di 'Dichtung' svincolata dagli obblighi della fedeltà storica. Nondimeno è importante, io credo, non spingersi a concepire questa libertà come illimitata ed incondizionata. Il travisamento dei fatti non è necessariamente sistematico, è piuttosto una eccezione rispondente, volta per volta, a delle esigenze d'altra natura che si sovrappongono all'ovvia preferibilità del resoconto veridico; in secondo luogo il travisamento ha un senso se, permanendo l'attendibilità complessiva di un certo insieme, vengono alterati alcuni dettagli, ovvero vengono proposti degli sviluppi non propriamente controllabili e falsificabili a partire da una base di atteggiamenti ed opzioni non infondate. Si tratterà perciò di reperire caso per caso degli indici relativamente all'attendibilità maggiore o minore di questi scritti, non di asserirla o negarla a priori, in blocco.

crate qualcosa di molto simile ad un processo di identificazione intenzionale col loro maestro. Vistoso e ben noto è il caso di Platone, che fino all'epoca del *Parmenide* — cioè in un arco di produzione che comprende una ventina di dialoghi — ha costantemente e senza eccezioni incaricato Socrate di presentare e difendere la sua linea di pensiero. Non devono dunque passare meno di una trentacinquina d'anni da quel 399 prima che Platone, ormai più che sessantenne, caposcuola illustre e ispiratore di iniziative politiche clamorose in Sicilia e in Asia minore, osi fare di Socrate un personaggio di secondo piano, e ciononostante egli non lo rimpiazza con se stesso bensì, salvo che nel *Timeo*, sempre e soltanto con dei forestieri anonimi, secondo un criterio che concorda appieno col precedente ricorso a Diotima, Er, Eaco, Minosse, Radamanto e così via nei dialoghi della maturità. Se ciò è accaduto non c'è dubbio che Socrate abbia rappresentato per Platone una vera e propria ragione di vita e che in lui egli abbia riconosciuto il suo nutrimento essenziale e perfettamente assimilato, al punto da dar luogo a dei processi di identificazione. Non per nulla l'ultimo Platone restituisce a Socrate il primo posto nel *Filebo* e si riserva forse di fare altrettanto anche in quel *Filosofo* che poi non scrive più, ma intanto annuncia all'inizio del *Politico*.

La stessa cosa non può dirsi di Senofonte, che ad ogni modo finisce anche lui con il collegare assai intimamente l'ammirazione per Socrate con il compiacimento per se stesso, così come sembra estendere a Ciro alcune delle qualità che aveva ammirato in Socrate.

Di Eschine si raccontano cose piuttosto significative, a questo proposito. Da Stobeo apprendiamo che a chi gli rinfacciava di perdere molto tempo con Socrate seguendolo in silenzio Eschine avrebbe risposto: « Presso di lui ho imparato non solo a parlare, ma anche a tacere! »¹⁶. Di lui scrive ancora Lisia, in un frammento di orazione giudiziaria preparata per conto di un creditore in lite con Eschine¹⁷: « Mi fidai di lui che, dopo essere stato allievo di Socrate, fece molti elevati discorsi sulla giustizia e sull'*arete* ». Scrive ancora Eschine, a proposito di Aristippo, che questi si presentò una volta, a Olimpia, ad un socratico di nome Iscomaco per cercar di sapere in qual modo mai parlasse ed agisse Socrate per impressionare ed influire così efficacemente sugli ateniesi; Iscomaco gli propose qualche *specimen* dei discorsi che soleva fare Socrate e ciò fu sufficiente per ingenerare nel cirenaico un turbamento straordinario e per farne da quel momento uno dei più fanatici seguaci del filosofo, considerato una sorta di fontana zampillante alla quale uomini come Aristippo potevano appagare la

¹⁶ Cfr. Stob. *Anthol.* III 34, 10.

¹⁷ *Ap.* Athen. XIII 612 B. Qualche rilievo in proposito. Questa dichiarazione è fatta dal creditore, che così giustifica il proprio consenso all'accensione del prestito, davanti ad alcune decine di giurati chiamati a dirimere una vertenza di carattere finanziario, non davanti ad un pubblico di infatuati di Socrate. Essa presuppone dunque che anche il pubblico variamente assortito dei giurati trovasse naturale che un allievo di Socrate si sentisse per ciò stesso abilitato a fare dei discorsi moraleggianti tali che implicassero, per chi li faceva, una credibile presunzione di correttezza e nobiltà d'animo. Il riferimento alla persona di Socrate è insomma proposto come una ragionevole giustificazione del prestigio e della credibilità dei suoi seguaci.

loro sete imparando nel frattempo a conoscere i propri difetti e libersarsene¹⁸. Evidentemente Eschine, nel rivendicare anche per Aristippo la dignità di buon socratico (una dignità discussa e spesso anche vivacemente contestata, si può supporre), esprime in qualche modo anche l'emozione che lui stesso aveva tante volte provato nel corso della sua *synousia* col maestro. Ciò del resto trova ampia conferma nei frammenti dell'*Alcibiade* eschineo e concorda alla perfezione con certi famosi brani del *Simposio* e del *Lachete* platonici.

Di Aristippo si ricorderà almeno il seguente apoftegma: a chi gli chiedeva come fosse morto Socrate, avrebbe risposto: « Come vorrei morire io! »¹⁹.

Con riferimento ad Antistene e ad altri socratici Senofonte poté scrivere, nel terzo libro dei *Memorabili*: « (Socrate:) E per quale ragione credi che non mi abbandonano mai né questo nostro Apollodoro né Antistene? Per quale ragione Cebete e Simmia hanno lasciato Tebe per me? »²⁰ Antistene stesso poteva dichiarare che « la virtù è sufficiente per conseguire la felicità e non abbisogna d'altro, se non della forza di un Socrate »²¹: di quel Socrate dal quale egli stesso aveva derivato la forza d'animo e l'imperturbabilità²².

¹⁸ Fr. 49 Dittmar, da un dialogo imprecisato. Eco di questa pagina eschineo è l'esordio di un *Peri psyches* siriano che il Giannantoni propone come fr. I A 155 nella sua nota edizione dei *Cirenaici* (Firenze 1958).

¹⁹ *Ap. Diog. Laert.* II 76.

²⁰ *Mem.* III 11, 17.

²¹ *Ap. Diog. Laert.* VI 11.

²² Cfr. *Diog. Laert.* VI 2.

Di Euclide si ricorderà il fr. 1 Döring, dalle *Noctes Atticae* gelliane, la cui fondatezza ha recentemente difeso K. von Fritz con argomenti piuttosto buoni²³.

Sono, queste, delle dichiarazioni che non possono assolutamente iscriversi nell'ipotesi — che si direbbe quasi paranoica — di una colossale bugia collettiva dei Socratici relativamente ad un personaggio che in realtà non avrebbe affatto esercitato quell'influsso che si potrebbe congetturare a prima vista, giudicando dalla quantità e qualità di ciò che essi hanno scritto su di lui. Queste dichiarazioni depongono, al contrario, proprio per l'eventualità che il loro Socrate fosse ben altro che una povera etichetta: una persona con cui essi ebbero, ognuno a suo modo, delle precise e significative relazioni, anche affettive, una persona ammirata di cui essi si dovettero sentire allievi, seguaci, portatori di un suo messaggio. Tanto è vero che si può legittimamente congetturare, in alcuni di loro, una certa aspirazione ad accaparrarsi — o a contendersi — una sorta di primogenitura, come portatori particolarmente genuini (e quindi autorevoli) dell'eredità socratica.

²³ In una recensione ai *Megariker* del Döring, « *Gnomon* » XLVII (1975), p. 129 sg.

§ 2. *Sugli esordi della produzione letteraria dei Socratici.*

Anche per le considerazioni sopra esposte riesce assai difficile credere che uno solo dei molti dialoghi socratici composti dagli allievi diretti del filosofo sia stato pubblicato prima della morte del loro capofila, e in effetti solo una buona dose di semplicismo ha potuto indurre degli studiosi a sostenere, ad es., che l'*Eutifrone* platonico, in quanto ci rappresenta Socrate che la mattina del suo processo, poco dopo essere uscito di casa, mentre queto queto s'incamminava da solo verso il tribunale per presentarsi in veste di imputato, s'imbatte in Eutifrone e si ferma a conversare con lui per una buona mezz'ora, dev'essere stato composto (da Platone) proprio nelle due o tre settimane immediatamente successive a quel giorno memorabile, mentre il maestro se ne stava in carcere in attesa del ritorno della « Nave sacra » da Delo, riscrivendo con notevole fedeltà quello che Socrate stesso ne raccontava, e per giunta prima che Platone si ammalasse così seriamente da non poter presenziare al momento in cui Socrate bevve il veleno (o forse — così opinava ad es. il Ritter — nell'intervallo fra la presentazione della *graphé* e la convocazione della corte per celebrare il processo: dunque a titolo di *pamphlet* e con l'intento di screditare in anticipo una delle imputazioni contenute appunto nella *graphe*)! Proprio l'*Eutifrone*, in realtà, è cosa ben diversa ed è molto di più di un semplice libello d'occasione. Come la letteratura più recente relativa a questo dialogo ha definitivamente

chiarito, l'*Eutifrone* è anche un brillante saggio di analisi concettuale e una lezione di metodo; registra già la svolta in senso tecnicamente logico-dialettico che Platone non meno di Euclide imprime al socratismo, pur così impregnato di istanze moralistiche; contiene inoltre una prima formulazione delle premesse logiche della dottrina delle idee e, per un altro verso, funge da ritorzione del discepolo contro gli accusatori i quali, si lascia capire, denunziavano il filosofo come responsabile del reato di empietà (e di corruzione dei giovani) pur avendo delle idee straordinariamente approssimative proprio su cosa dovesse intendersi per *hosiotés*. E' mai possibile che tutte queste cose siano state fatte tanto « a caldo »? E' pensabile, in particolare, che la polemica contro gli accusatori si sia potuta articolare in forma di satira relativamente blanda — come accade nell'*Eutifrone* — proprio nei giorni in cui i Socratici, paventando gli effetti di quella sentenza, si venivano attivamente adoperando per persuadere il filosofo a fuggire o, caduta questa possibilità, si adattavano a tenergli compagnia e a conversare con lui angosciati e oggettivamente preoccupati per gli effetti di quella sua morte imminente?²⁴

Più meditati argomenti a favore della datazione di alcuni *logoi sokratikoi* ad epoca di poco anteriore al 399 hanno addotto Hirzel, Wilamowitz e Wundt. Il primo ritiene che i seguaci di Socrate trascrivessero certe sue conversazioni particolarmente interessanti, ad uso privato, per proteggersi dalla dimenticanza e dalle falsificazioni; ritiene per-

²⁴ Cfr. *supra*, parte prima, nota 33.

ciò che alcuni dialoghi potrebbero essere stati redatti quando Socrate era ancora vivo, anche se la loro divulgazione potrebbe essere avvenuta solo dopo la sua morte. L'esordio del *Teeteto* con Euclide che, valorizzando i ricordi suoi e di Socrate, confeziona un resoconto il più possibile fedele di una precedente conversazione, sembrerebbe trovar conferma in più d'un testo: « Beispiele von Gesprächen, die Sokrates wiederzählt und an denen er selbst Theil genommen hat, geben die platonischen Dialoge; und dass dies ein historischer Zug des platonischen Sokrates ist, beweist Xenophon, der im Oikonomikos 7 ff. Sokrates sein Gespräch mit Ischomachos erzählen lässt. Von Gesprächen Anderer, die Sokrates wiederzählte, haben wir als Beispiel das der Aspasia mit Xenophon, welches sich in einem Dialoge des Aischines fand. »²⁵ Anche Plat. *Symp.* 173 B 4-6 si situa in questo contesto. La cosa non è del tutto inverosimile, anche perché in effetti l'ultimo Socrate doveva essere davvero ben conscio della propria statura culturale e morale, cosicché non si può escludere del tutto che egli tollerasse un simile « culto della personalità ». Ma è difficile dar troppo peso a queste congetture, soprattutto per le ragioni addotte, proprio a distanza di un anno dalla pubblicazione del libro di Hirzel, da Ivo Bruns. Socrate fu troppo esplicito e categorico, egli osserva, nel diffidare del testo scritto (così come delle *epideixeis* sofistiche) e della poesia²⁶, troppo insistente nel chiedere che si rendesse conto delle

²⁵ R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, cit., vol. I, p. 84, Anm. 5.

²⁶ Cfr. anche Aristoph. *Ran.* 1491-96.

tesi sostenute per tollerare che i suoi mettessero per iscritto ciò che egli aveva occasione di dire nel corso di una conversazione. Non gli fa dire del resto Platone nell'*Apologia* che egli aveva fino ad allora trattenuto i suoi seguaci dall'inquisire contro Atene?²⁷ Eppure i suoi seguaci sarebbero forse ben volentieri scesi nell'agone negli anni immediatamente anteriori al 399, quando si venivano formando le più decise ostilità contro di lui, se egli non l'avesse loro impedito²⁸. C'è insomma una seria contraddizione fra le posizioni di Socrate e la possibilità stessa che si confezionassero dei *logoi sokratikoi* quando egli era ancora in vita: in fin dei conti, però, non Socrate ma « die Sokratik ... steht zu der Freude an künstlerischem Gestalten in einem unleugbaren Widerspruch »²⁹. Quanto almeno all'argomento proposto da Hirzel, si può dunque concludere che i Socratici possono tutt'al più aver preso qualche appunto ad uso strettamente privato prima del 399, e che la fioritura dei *logoi sokratikoi*, in quanto fatto letterario e di costume, data senza dubbio da dopo la morte di Socrate.

²⁷ Richiamano opportunamente l'attenzione su questo punto e sul suo esatto significato soprattutto H. Maier, *Sokrates*, tr. it. (Firenze 1943), vol. I, p. 110 (in nota) e H. Ebse, *Zu Entstehungszeit von Platons « Apologie des Sokrates »*, cit., p. 39.

²⁸ I Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert vor Christ*, Berlin 1896, p. 228.

²⁹ Bruns, *op. cit.*, p. 224. W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge 1975, pp. 54 e 56) si richiama inoltre, molto opportunamente, all'argomento addotto già nell'Ottocento dal Grote a partire dalla VII lettera platonica.

L'argomento addotto da Wilamowitz nel 1919 e poi da Wundt nel 1949³⁰ è circoscritto a Platone e, più precisamente, ai cosiddetti 'Aretedialoge'. I due argomentano che l'atmosfera serena e ottimistica di quei dialoghi sarebbe incomprensibile e fuori posto se essi risalissero, come comunemente si crede, agli anni immediatamente successivi al 399, anni difficili per definizione. Mentre certi dialoghi risentono acutamente del clima depresso che seguì alla morte del filosofo e insieme anche mitizzano fortemente il personaggio, i dialoghi che culminano nel *Protagora*³¹ « sind in heiterer Laune geschaffen, Sokrates steht fest in Leben und ist noch gar nicht ins Übermenschliche gesteigert... er hat keine Scharfe, sondern offenbart nur den Stolz des Schülers auf die Überlegenheit des eigenen Meisters »³². Del tutto impossibile sarebbe stato, tra l'altro, proporre un'immagine simpatetica di personaggi come Carmide e Crizia proprio dopo che Socrate era stato fatto in certa misura responsabile delle loro malefatte, proprio nel momento in cui era probabilmente un andazzo dirne tutto il male possibile.

Il punto nodale, di cui è soprattutto lecito dubitare (specialmente alla luce delle conclusioni finora raggiunte), è a mio avviso il presunto clima pressoché funereo che sarebbe regnato fra i Socra-

³⁰ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, cit., vol. I, pp. 92-116; M. Wundt, *Der Zeitfolge der platonischen Gespräche*, « Zeitschrift für philosophische Forschung » IV (1949), pp. 26-56.

³¹ Gli « Aretedialoge » su cui già richiamò l'attenzione W. Jaeger nel secondo volume del suo *Paideia*, tr. it., Firenze 1953-1959, vol. II, capp. IV-V.

³² Wundt, *art. cit.*, p. 40.

tici per diversi anni, dopo che Socrate ebbe sorvegliato la famosa cicuta. La congettura di questi interpreti la si direbbe dettata da uno psicologismo un poco improvvisato, se si pon mente al fatto che secondo questa ipotesi (ovviamente ristretta alla sola considerazione della vicenda platonica) Platone avrebbe frapposto un intervallo di oltre dieci anni tra la serie ultragiovanile degli 'Aretedialoge' e la « seconda serie » di suoi scritti costituita dal *Gorgia*, dal *Fedone* e dal *Menone*, indi dalla *Repubblica* eccetera: ma chi vorrà ammettere che fra il 399 e il ritorno dal primo viaggio in Sicilia Platone abbia scritto appena l'*Apologia* e il *Gorgia*, o magari il *Cratilo*? Ciò sarebbe accaduto mentre gli altri socratici erano tutti impegnati a tener desta l'eredità del maestro, e Platone faceva eccezione con un così lungo silenzio? Per quello che può valere la verosimiglianza, si direbbe proprio che le cose dovettero andare in ben diversa maniera, tanto più se si pensa alla complessità degli 'Aretedialoge', agli *excursus* più strettamente logico-ermeneutici che contengono e così via. Che dire del resto delle allusioni di Isocr. *Helen. enc.* 1?

Se si tiene anche conto dei rilievi che si fecero nella parte prima, all'altezza delle note 27-28 e 31-32, si conclude che non c'è proprio bisogno di retrodatare il *Protagora* e gli altri 'Aretedialoge' per giustificare certa loro spavalda sicurezza. Una simile tesi, lungi dal risolvere qualche problema, complica inutilmente il quadro: in fin dei conti la sicurezza che è stata osservata negli 'Aretedialoge' platonici da un lato non dovette essere affatto una eccezione, dall'altro dovette configurarsi piuttosto come un modo e un mezzo per rimontare la duplice sconfitta

subìta dai Socratici con la morte di Socrate (avvenuta, sotto un certo profilo, imprevedibilmente)³³ e col consolidarsi del governo del *demos* contrariamente alle aspirazioni tra loro più diffuse.

Allo stesso modo non c'è alcun bisogno di far passare Platone per l'inventore del genere letterario « *logoi sokratikoi* ». Ciò sarà magari anche vero, ma non può assolutamente essere dimostrato. Infatti fissare la data di composizione e divulgazione dei vari dialoghi socratici di quegli anni è un'impresa particolarmente complicata e malcerta, che conduce per lo più a conclusioni notevolmente approssimative. Dialoghi socratici se ne dovettero cominciare a scrivere non dirò addirittura un mese dopo la morte di Socrate, ma certo sin dagli anni immediatamente successivi al 399 e, come ho già ricordato, nei primi anni essi dovettero uscire con una frequenza eccezionalmente elevata: tre o quattro all'anno, o forse più, tra *logoi sokratikoi* propriamente detti e altri scritti dei Socratici.

Tra i pochi dialoghi databili sicuramente molto indietro nel tempo c'è ad es., quello relativo a Damone di Oa, che ho menzionato di passaggio nelle pagine precedenti (cfr. *supra*, nota 3). Un altro è il dialogo di cui è traccia principalmente in una *Apologia di Socrate* di età imperiale, quella di Libanio di Antiochia, il coltissimo amico e corrispondente dell'imperatore Giuliano. La sua *Apologia*, una lunga e circostanziata confutazione della *Kategoria Sokratous* di Policrate, include, al paragrafo

³³ Cfr. *supra*, parte prima, in corrispondenza delle note 17-19.

85 e seguente, l'essenziale di un argomento confutatorio che sarebbe stato usuale in Socrate ma che Policrate avrebbe riferito in modo volutamente distorto, così da alterarne il senso complessivo: il breve scambio di battute che egli riferisce avrebbe costituito la versione originale, non deformata, dell'argomentazione elenchistica di Socrate. Anche Senofonte, nella sez. I 2, 56 dei *Memorabili*, accenna all'argomentazione manipolata da Policrate; perciò, considerate la controllabile scrupolosità dell'insieme della trattazione libaniana e la vasta cultura del retore, si deve ritenere che egli citi testualmente dall'originale (una diatriba di Aristippo?)³⁴ o almeno faccia l'epitome di un testo che ha sottomanò. Questa pagina ci informa dunque su un dialogo socratico sicuramente anteriore alla *Kategoria Sokratous* policratice, cioè anteriore al 393-392 a.C.: siamo nel primo quinquennio dopo la morte di Socrate.

Lo stesso *Eutifrone* platonico potrebbe ugualmente risalire a quegli anni e collocarsi anteriormente al libello di Policrate, visto che il dialogo, nei suoi aspetti polemico-apologetici, ha di mira soltanto le imputazioni « ufficiali » non coperte da amnistia: corruzione dei giovani e *asebeia*. Del pari, si può congetturare, l'intero gruppo degli 'Aretediologie' platonici (compreso il *Protagora*) può risalire

³⁴ In *Due momenti della polemica fra Policrate e i Socratici all'inizio del IV secolo a.C.*, « Rivista di Cultura Classica e Medioevale » XVI (1974), pp. 289-295, oltre a dare più ampie indicazioni su questo archetipo, avanzavo l'ipotesi che si trattasse di uno scritto di Antistene; ma la brevità della pagina libaniana mi pare ora meglio comprensibile se la si pensa inclusa nelle *Diatribè* di Aristippo.

approssimativamente a quegli anni. O meglio: tutto lascia pensare che Platone abbia esordito con la serie degli (otto?) 'Aretedialoge' e che la loro composizione abbia occupato gran parte del tempo lasciategli libero dai viaggi e dal servizio militare prestato verso il 395. Tutto ciò nel presupposto che *Apologia* e *Critone* non siano propriamente delle opere giovanili: ma già ci addentriamo, in questo modo, in una problematica non propriamente pertinente con il tema di questo capitolo.

Poco plausibile si direbbe invece l'idea di B. Effe³⁵ secondo cui alcune sezioni del *Carmide* costituirebbero una sorta di confutazione di tesi formulate da Eschine nel suo *Alcibiade*. Tutta l'argomentazione di Effe riposa infatti sul presupposto che l'*Eutidemo* di Senofonte (così mi piace chiamare il più bello, il più riuscito dei dialoghi socratici senofontei, cioè la sez. IV 2 dei *Memorabili*) ricalchi molto da vicino l'*Alcibiade* eschineo — ciò che pare assai dubbio, se si pensa all'autonoma coerenza interna di questo scritto di Senofonte, al di là di alcune affinità di dettaglio con quanto i frammenti ci lasciano capire sul conto dello scritto di Eschine — e sulla valorizzazione di corrispondenze relativamente labili fra il *Carmide* e questo *Eutidemo* di Senofonte. Il giro è decisamente troppo lungo, a mio avviso, per poter dare affidabilità alle conclusioni cui giunge lo studioso. Né d'altronde è questa la sede più adatta per trattarne sistematicamente: bastava, in questo caso, indicare alcune prospettive

³⁵ Cfr. B. Effe, *Platons 'Charmides' und der 'Alkibiades' des Aischines von Sphettos*, « Hermes » IC (1971), pp. 198-208.

di datazione per gli esordi di Platone come scrittore di cose socratiche.

Quanto agli altri suoi « compagni di cordata » si può ritenere genericamente fondata l'ipotesi che anch'essi cominciassero ben presto a produrre *logoi sokratikoi*, ma è difficile andar oltre questa congettura quanto mai vaga: come si potrebbe distinguere tra titolo e titolo, quando si tratta di scritti così mal conosciuti come quelli di Antistene, Euclide, Aristippo? Libanio ci mette forse sulle tracce di una diatriba aristippea: ma si tratta di una di quelle congetture su cui, malgrado l'attenzione che possono richiamare, è decisamente meglio non scommettere.

II

SUI « SOCRATICA » DI ESCHINE DI SFETTO:
IL « MILZIADE »

§ 1. Alcune considerazioni sul fr. 1 Patzer.

Il fr. 1 Patzer¹, tratto da *P. Oxy.* XXXIX 2889 (e, per una piccola parte, anche da Priscian. XVIII 226 = fr. 55 Dittmar), può forse essere ricostituito nel modo che segue:

	ετυγχανενμ[ἐτύγχανεν μ[έν
	..σαπομπητω[οὐσα πομπή τῶ[ν
	μεγαλωνπαυ[μεγάλων Παν[α-
	ηλαιωνεκα[θηναίων, ἐκα[θή-
5	μεθαδεεντη.[μεθα δὲ ἐν τῇ [το-
	αι τουδιοστουε.[αἰ τοῦ Διὸς τοῦ Ἐ-
]υθεριουεγωκ[λε]υθερίου ἐγὼ κ[αὶ
	γνωνοθηραμ[ἄγνωιν ὁ Θηραμ[έ-
	νουςπατηρκα[νους πατήρ κα[ὶ
10	ευριπιδησοπο[Εὐριπίδης ὁ πο[η-
	τηςπαρηλ[τής, παρῆλ[θεν
	ουνπαραυτου[οὖν παρ' αὐτοῦ[ς
	ημασε.[ἡμᾶς ἐξείφνης
]λτιαδης[Μιλτιάδης [ὥσπερ
15]τηδεςκ[ἐπίτηδες, καὶ μὲν
]ων.[ἄγνωιν [προσεκάλεσ'
]σνια.[αὐτόν
].[].[

¹ Cfr. A. Patzer, *Aischinou Miltiades*, « *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* » XV (1974), pp. 271-287 (e spe-

(« Capitò che era la festa delle grandi Panatee e ci sedemmo nel portico dedicato a Zeus liberatore (. Eravamo) io, Agnone il padre di Teramene ed Euripide, il poeta. Passò dunque all'improvviso davanti a noi Milziade, quasi facendolo apposta. Allora Agnone lo chiamò ... »).

Secondo questa verosimile ricostruzione del testo, la scena iniziale del dialogo ci presenterebbe tre illustri ateniesi, tutti piuttosto avanti negli anni² e approssimativamente coetanei che, mentre conversano fra loro, reagiscono con sorpresa al comportamento apparentemente anomalo di un nobiluogo ben noto almeno ad alcuni di loro, che passa lì davanti senza rivolger loro la parola, e tuttavia quasi facendolo a bella posta, quasi per farsi notare da loro. Uno dei tre lo richiama allora indietro³ e subito dopo (fr. 2 Patzer, da Stob. *Anthol.* II 31, 23) lo presenta ai suoi interlocutori illustrando loro qualche lato della sua personalità.

La presentazione di Milziade, quale si legge in Stobeo, è quella di un « nobiluomo » che ricevette

cialmente p. 276 sg.) e anche S.R. Slings, *Some Remarks on Aeschines' Miltiades*, ivi, XVI (1975), pp. 301-308 (spec. p. 301).

² Il fr. 2 Patzer, tratto da Stobeo (= fr. 37 Dittmar), si conclude con un cenno sulla presente condizione di prestanza del corpo di Milziade (« ha così cura del suo corpo da averlo, anche ora, molto superiore a quello dei suoi coetanei ») e lascia supporre che Milziade, pur essendo alquanto più giovane degli altri tre interlocutori del dialogo, sia ormai un uomo maturo, relativamente avanti negli anni anche lui. Ciò non toglie che in altri momenti del dialogo il discorso torni a cadere su un'epoca in cui Milziade era ancora adolescente. Cfr. Plut. *De audiendo* IV, 39 BC (*infra* nel testo, poco dopo la nota 9).

³ Qualcosa di analogo è descritto da Platone nella *Repubblica* (327 B).

da giovane un'educazione incentrata (a) sull'obbedienza incondizionata a chi ha autorità su di lui, persino quando essi gli diano ordini discutibili e sgraditi, (b) sulla ginnastica intesa come volontario addestramento alla *karterìa* e (c) sulla silenziosità spinta fino all'estremo. Si tratta, non c'è dubbio, della più tipica *paideia* laconica, trapiantata in Atene e fatta propria, in questo caso, da un Milziade che proprio per questo si qualifica come appartenente alla cerchia degli aristocratici filospartani, e magari come uno che aderisce con particolare convinzione agli schemi più tradizionali, più reclamizzati e qualificanti della *paideia* laconica.

E' perciò assai verosimile che il Patzer colga nel segno allorché propone di identificare questo Milziade con l'autorevole e minaccioso *partner* di Lisandro che, in stretta collaborazione con lo stesso Lisandro, con Philochares e con Teramene, riuscì nel 404 ad imporre il regime dei Trenta ad Atene e a far sanzionare addirittura dal *demos* quella radicale trasformazione dell'assetto politico della città⁴.

Per questo motivo, e perché Milziade è chiamato indietro e presentato agli altri due personaggi del fr. 1 con un tono decisamente elogiativo da una persona che lo conosce bene ed apprezza il suo particolare e non comune *ethos*, penso che l'estimatore di Milziade si debba senz'altro identificare in Agnone. Socrate infatti assume, nel corso del dialogo, un atteggiamento decisamente polemico proprio nei confronti del tipo di *paideia* incarnato da Milziade, ed Euripide dal canto suo sembra la persona meno

⁴ Cfr. Lys. XII 72 ed A. Patzer, *art. cit.*, p. 274.

indicata per proporsi come eventuale *epainetes* della *karteria* e della sobrietà doriche: lui poeta, impregnato di cultura sofisticata, amante dei *logoi*, narratore di tensioni antiautoritarie e da sempre inquieto, perplesso, lacerato dal dubbio e dell'insicurezza. Il moderato Agnone poteva invece ben conoscere e stimare un uomo che oltretutto si trovò a collaborare con suo figlio nel 404 a.C. al fine di imprimere ad Atene una profonda svolta istituzionale.

§ 2. Il fr. 2 e i suoi « loci paralleli ». Gli orientamenti politici di Eschine.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze sul conto del *Milziade* non è, tutto sommato, ancora possibile farci un'idea precisa dell'andamento del dialogo, ad ogni modo si individuano facilmente alcune delle tesi in esso propugnate da Socrate. L'indizio più coerente e chiaro è fornito per antifrasi da Stobeo nel fr. 2 Patzer già menzionato, in particolare nella sezione finale del frammento; quando si fa cenno di Milziade *meirakion* e del modello umano, della forma di vita che egli consapevolmente volle esprimere in quella fase della sua vita: da un lato si formò la convinzione che è bello tacere — e da allora fu più taciturno delle statue di bronzo —, dall'altro ebbe grande cura del proprio corpo, tanto da conservarlo splendido e sanissimo (cf. *supra*, nota 2). E' agevole presumere, con Sarri e

Slings⁵, che a quest'ultimo aspetto dell'*ethos* espresso da Milziade Socrate abbia contrapposto una qualche forma di *epimeleia tes psyches*; tuttavia questo tema non è purtroppo documentato espressamente da nessuna delle testimonianze pervenute sul conto di questo dialogo. Solamente un apoftegma, pure tramandato da Stobeo, sembra avvicinarsi a questa tematica e induce perciò a sospettare che dipenda proprio dal dialogo ora in esame. Lo incontriamo, posto in bocca a Socrate, nella sez. III 1, 189: « Bisogna che tutte le parti della vita, così come quelle delle statue, siano belle ». In effetti è verosimile che Socrate abbia progressivamente invertito l'apparente primato che Milziade assegnava alla cura del proprio corpo sostenendo, in una prima fase, che al corpo non va riconosciuta una posizione di particolare privilegio nell'ambito dell'*epimeleia heautou*, e in un secondo momento giungendo a riformulare in tutt'altro modo il tema dell'*epimeleia*.

Diverso è il caso del *siopàn* e delle statue cui Milziade poteva talvolta essere assimilato (cfr. *supra*, parte seconda, capitolo I, nota 16). Su questo punto mi sembra che a torto gli editori di Eschine abbiano trascurato un testo decisamente affine al fr. 2 Patzer e, come si può fondatamente congetturare, ispirato proprio a questo dialogo. Alludo ad Apul. *Florida* II 1-2: *At non itidem maior meus Socrates, qui cum decorum adulescentem et diutule tacentem conspicatus foret, « ut te videam », inquit,*

⁵ F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, Roma 1975, vol. I, p. 192; vol. II, p. 178; R. S. Slings, *art. cit.*, p. 306.

« *aliquid et loquere* ». *Scilicet Socrates tacentem hominem non videbat; etenim arbitrabatur homines non oculorum, sed mentis acie et animi obtutu considerandos*. In effetti il passo si inquadra con tutta naturalezza nel contesto del fr. 2 Patzer, e precisamente nella regola di vita che Milziade si sarebbe dato quando era ancora un ragazzo (*meirakion*): è precisamente Milziade *meirakion* a configurarsi come un *decorus adulescens diutule tacens!*

Se dunque Apuleio cita — o almeno echeggia — il *Milziade* di Eschine (ciò che sembra del tutto verosimile), noi avremmo che Socrate, coerentemente alla sua immagine di *philologos*⁶ che apprezza più d'ogni altra cosa il sapere,⁷ vede dei limiti nell'*ethos* di Milziade ed ha bisogno di sentirlo parlare, di ottenere che egli si esprima e si rappresenti in qualche modo. E' risaputo, del resto, che la potenza psicagogica di Socrate passava tutta attraverso la produzione di asserzioni e dichiarazioni esplicite da parte del suo interlocutore, ed essenzialmente su di essi egli operava per vagliarle e/o modificarle in qualche punto nodale. Basti pensare, per un testo esemplare, a Xen. *Mém.* IV 2, dove Socrate è in difficoltà e non può influire su di Eutidemo come vorrebbe finché questi tace, ma non appena Eutidemo acconsente ad entrare in dialogo con lui e ad esprimere in qualche modo se stesso e le sue convinzioni, il quadro cambia radicalmente ed Eutidemo si ritrova ben presto completamente

⁶ Plat. *Phaedr.* 236 E 5.

⁷ Aeschin. *Socr. Aspasia*, fr. 17 Dittmar; cfr. anche il fr. 8 Dittmar sulla *episteme* di Temistocle.

in balia di Socrate, che lo confuta e lo educa secondo il suo solito (cfr. anche Xen. *Mem.* III 3, 11 e 6, 2).

Qualcosa del genere doveva accadere anche nel *Milziade*, visto che i frammenti successivi ci parlano ora dei viaggi che si fanno per *syneinai* con i più saggi e i più rinomati tra gli Elleni a scopo di *paideia* (fr. 3 Patzer = *P. Oxy.* 2890 *recto*)⁸, ora della *synousia* con gli artigiani, utilizzata come al solito quale termine di paragone per far transitare l'idea che per la *paideia* occorra in effetti una specifica forma di *synousia*, presumibilmente con Socrate (fr. 4 Patzer = *P. Oxy.* 2890 *verso*)⁹.

Anche *Gnomol. Vatic.* 743, n. 475 (« Socrate a chi domandava se fosse possibile per qualcuno possedere concettualmente un discorso ma non fosse capace di esprimerlo a parole, rispose: 'Certamente, a patto che costui sia anche in grado di trattenerne del carbone rovente sulla lingua' ») potrebbe essere eco delle istanze che il Socrate eschineo contrapponeva all'*ethos* impersonato da Milziade: non mi sfugge tuttavia che in questo caso la dipendenza dal *Milziade* — o almeno da Eschine — pur essendo in verità un'ipotesi accattivante, è ben lungi dal costituire un dato certo. Lo stesso dicasi di un passo di Stobeo in cui Socrate sviluppa il paragone con la statua. Se è vero — come hanno concordemente ritenuto i principali editori di Eschine e co-

⁸ Questo frustulo di papiro, incentrato com'è sulla ricerca del grande maestro di *paideia*, induce a sospettare che appartenga al *Milziade* anche il fr. 49 Dittmar su Aristippo: ma la congettura resta necessariamente fin troppo labile. In definitiva accettabili trovo invece le congetture che Slings fa sul nesso presumibilmente intercorrente fra le due sezioni del pap. 2890 (*art. cit.*, pp. 304-308).

⁹ Cfr. [Plat.] *Theag.* 128 C.

me pare anche a me — che dal *Milziade* eschinese dipende Plut. *De audiendo* IV 39 BC (« In ogni caso dunque per un giovane il silenzio è un contegno sicuro, ma soprattutto quando, ascoltando un altro, non si alteri e non si rivolga ad ognuno con urla ma piuttosto si trattenga, anche qualora il discorso non gli sia troppo gradito, e attenda prima di fare la sua replica e, come dice Eschine, lasci un po' di tempo in mezzo, nel caso che chi ha parlato voglia aggiungere qualcosa a quanto ha già detto, o mutare o ritrattare qualcosa »), si può legittimamente inferire che il tema del silenzio da statua avesse anche altri sviluppi, nell'ambito di questo dialogo. Socrate può aver argomentato, ad esempio, che il silenzio merita di essere approvato e addirittura consigliato solo in qualche raro caso e solo temporaneamente (ad es. prima di iniziare l'*antirrhesis* nel corso di un dibattito e specialmente se chi replica è un giovane e si sta confrontando con una persona più *agé*), ma negli altri casi ci si deve conformare ad un ben diverso principio, forse a quello che troviamo appunto in Stob. *Anthol.* II 4, 14 e secondo cui è la ragione a conferire all'anima una bella forma, agendo come valente scultore.

Sono, queste, delle eventualità non propriamente controllabili e non a caso la ricostruzione del dialogo, quale si è delineata fino ad ora, risulta costellata di non pochi « forse ». Mi sembra tuttavia che la valorizzazione di testi quali quelli ora menzionati giovi in effetti a delineare una plausibile congettura sull'andamento e sulle tematiche di questo dialogo. Del resto, perché mai almeno alcuni degli apoftegmi che ci sono stati tramandati come ge-

nericamente ascritti a Socrate, non dovrebbero echeggiare — e dipendere da — qualcuno dei molti *logoi sokratikoi* non pervenuti fino a noi? In linea di principio mi pare perfettamente legittimo che si tenti di ricollegarne alcuni a dei *logoi sokratikoi* che siano parzialmente noti e che abbiano oggettivamente bisogno di una ricostruzione congetturale.

Come che ciò sia, sembra possibile precisare qualcosa anche del significato complessivo del dialogo. Con questo scritto infatti Eschine ha tutta l'aria di proporre ed accreditare un Socrate decisamente tiepido nei confronti del *lakonizein* inteso come opzione politico-culturale ed etica, quel lachonismo che dovette essere particolarmente diffuso tra gli *agathoi* di Atene ai tempi di Socrate. Se davvero la *souple paideia* attica veniva qui contrapposta alla rudezza di cui si solevano tradizionalmente qualificare i Dori, dobbiamo pensare che Eschine in questo modo prendesse prudentemente le distanze da quelle simpatie filospartane che furono invece senza dubbio prevalenti nel circolo dei Socratici¹⁰. La riottosità di Eschine a condividere con la maggior parte degli altri socratici delle posizioni anti-democratiche non stupisce ed anzi armonizza piuttosto bene con quanto altro sappiamo sul suo conto, in particolare sulla sua estrazione sociale banauca¹¹ e sulla sua incapacità di erigersi a scolarca al pari di un Antistene. Eschine non poteva riconoscersi nella cultura filospartana (e quindi in Milziade) se non con molte riserve perché né aveva

¹⁰ Cfr. *supra*, parte prima, in corrispondenza delle note 36-39.

¹¹ Cfr. Diog. Laert. II, 60.

ascendenze aristocratiche né assaporò mai il successo relativamente ad una piena affermazione di sé. Mentre Antistene, che pure non era di estrazione nobiliare¹², come docente e uomo di cultura dovette conoscere il successo (tanto da dar luogo ad una lunga e celebrata successione di allievi) e come moralista dovette sentirsi indisputabilmente saggio (per cui si capisce che assumesse posizioni sprezzanti nei confronti del *demos*), lui si ridusse a fare ora il logografo¹³, ora il profumiere e il debitore insolvente¹⁴, ed ebbe soltanto pochissimi allievi, forse appena due¹⁵. Ci sarebbe stato, allora, di che meravigliarsi se anche lui si fosse, malgrado tutto, pienamente riconosciuto nella cultura misodemica comune ai suoi amici socratici, senza nemmeno avanzare qualche riserva, senza neppure far dei 'distinguo'. In realtà l'*arete* che poteva gratificare Eschine non doveva affatto coincidere con quella di un Milziade, e ciò malgrado egli potesse forse vantarsi, in altre occasioni, di aver appreso anche a *tacere*, nel corso della sua *synousia* con Socrate¹⁶. Ben si addice dunque a questo Eschine un dialogo come il *Milziade* in cui si sostiene la sostanziale inaccettabilità del *lakonizein* — almeno nelle sue versioni più estreme — persino agli occhi di Socrate.

¹² Cfr. Diog. Laert. VI 1.

¹³ Cfr. Diog. Laert. II 62 e 63.

¹⁴ Lys. *ap.* Athen. XIII 612 B-F.

¹⁵ Cfr. Diog. Laert. II 63 e Athen. XI 507 C.

¹⁶ Cfr. Stob. *Anthol.* III 34, 10. Contrariamente a quanto sembra pensare il Patzer (*art. cit.*, p. 278), dubito che l'aneddoto possa dipendere direttamente dal *Milziade*. Esso più semplicemente ci fa capire che nei confronti dell'*ethos* impersonato da Milziade Eschine doveva aver fatto molti 'distinguo', piuttosto che impegnarsi in una polemica nutrita di disistima e di incomprensione.

Oltretutto il suo Alcibiade include « un long éloge du coryphée des démocrates »¹⁷ e prospetta con ciò qualcosa come la superiorità del democratico Temistocle sul medizzante Alcibiade¹⁸.

§ 3. Socrate, Agnone e Teramene.

Le precedenti congetture sul significato politico del *Milziade* (e in particolare sul dissenso che in esso avrebbe opposto Socrate (ed Euripide?) a Milziade e ad Agnone) ci consentono di istituire due significative connessioni: da un lato col *Callia* eschineseo, dall'altro con le testimonianze relative alla relazione Socrate-Teramene.

Il fr. 31 Dittmar (Herodicus *ap.* Athen. V 220 BC) ci informa che Eschine avrebbe messo in cattiva luce Prodicò ed Anassagora soffermandosi ad illustrare i demeriti di certi loro allievi; in particolare egli avrebbe presentato Teramene come l'allievo che con i suoi demeriti gettava un'ombra di discredito sul suo maestro Prodicò: la cosa non stupisce oltre misura, alla luce di quanto ora sappiamo sul conto del *Milziade*.

D'altronde la polemica avrebbe potuto essere, nel *Callia*, anche meno violenta di quanto Erodotico non ci induca a supporre, non spingendosi a negare la stessa esistenza di una qualche relazione fra i due.

¹⁷ Così si esprime J. Humbert nel vol. *Socrate et les petits Socratiques*, Paris 1967, p. 225.

¹⁸ Cfr. anche *supra*, parte prima, in corrispondenza delle note 50-51 e 90.

Infatti la presenza di Agnone tra i personaggi del *Milziade* aggiunge credibilità anche alle testimonianze sulla vicenda della morte di Teramene¹⁹ per quanto attiene all'intervento — sostanzialmente velleitario — che Socrate ed altri²⁰ fecero al momento del suo arresto, al fine di sottrarlo alla cicuta. Non che occorra procedere, in questa sede, ad un'analitica riconsiderazione di Diodor. XIV 5 e dei suoi *loci paralleli* (ciò è stato fatto di recente²¹): basterà solo ribadire che, partendo dal dato di fatto di un qualche consistente intreccio di relazioni fra Socrate, Agnone e Teramene, occorre postulare un dissenso di fondo tra Eschine e lo sconosciuto socratico cui attinge Diodoro, nel senso che Eschine si adopera a minimizzare quella relazione e ad evidenziare qualche punto di dissenso fra loro, mentre lo sconosciuto socratico a cui attinge Diodoro vede quella relazione del tutto in positivo ed è perciò propenso a porla in evidenza, quale segno dell'*aristeia* dell'uno come degli altri: ma non stupisce affatto che le cose stessero in questo modo, data la compresenza, fra i Socratici, di ultraconservatori e di moderati, o addirittura di democratici (come Cherefonte)²².

¹⁹ Cfr. Diodor. XIV 5.

²⁰ Forse anche Isocrate. Cfr. Ps. Plut. *Vit. X or. IV*, 836 F e la *Vita Isocratis* anonima, all'inizio.

²¹ Cfr. il mio *Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti*, « Rivista di Studi Classici » XXII (1974), pp. 429-438.

²² Quanto alla relazione — o meglio: allo scontro — che ebbe luogo fra Socrate e Teramene all'epoca del processo che seguì la battaglia navale delle Arginuse basti rinviare all'articolo menzionato nella precedente nota 21, p. 433.

§ 4. Socrate ed Euripide.

Un interesse del tutto particolare riveste il riferimento ad Euripide che incontriamo nel primo frammento del *Milziade* (ed Euripide è menzionato anche all'inizio del fr. 4 Patzer). Qui si dice che Socrate conversava con Euripide (e così pure con Agnone, ovviamente) secondo i modi tipici delle conoscenze di lunga data, senza cioè che la cosa rivestisse alcun carattere di eccezionalità: che i tre stiano insieme e conversino tra loro seduti sui gradini della Stoa è infatti un dettaglio proposto come un fatto decisamente normale e non sorprendente, né tantomeno eccezionale; l'anomalia (apparente) concerne, come già osservavo, soltanto Milziade in quanto riesce strano ai tre che egli li sorpassi senza neppure salutarli, quasi da estraneo ad estranei quando intercorrevano invece buone relazioni e stima reciproca almeno con qualcheduno dei tre.

Sul senso del primo frammento, relativamente alla natura delle relazioni intercorrenti fra Socrate ed Euripide non mi pare perciò che possano sorgere dei dubbi: essi dovevano conoscersi bene ed incontrarsi relativamente spesso. Ciò costituisce una preziosa conferma di Aristoph. *Ran.* 1491 ss., dove il coro con singolare metonimia parla di Socrate quando ci si aspetterebbe che parlasse di Euripide, e precisamente accenna all'ingombrante e scomoda presenza di Socrate quando il tema del canto corale è l'ingombrante e scomoda presenza di Euripide, Il sovvertitore della migliore tradizione tragica attica che ormai — dice il coro con accentuato senso di sollievo — non abbandonerà più gli inferi.

Circa il valore documentario di questo passo delle *Rane* non c'è più motivo per vedervi col Radermacher²³ un'allusione relativamente vaga e generica, illegittimamente amplificata dagli altri comici e trasformata in positiva asserzione di un dato di fatto: la presunta appartenenza di Euripide al *sokratischer Kreis*. Per la verità l'interpretazione radermacheriana prestava in questo caso il fianco a più di una riserva anche prima di conoscere i nuovi frammenti del *Milziade*, in quanto gli altri comici, vivendo ad Atene, non dovevano aver bisogno di appoggiarsi su una congettura più o meno arbitraria di Aristofane per accennare ad una relazione Socrate-Euripide: potevano constatarla di persona se essa sussisteva, non avrebbero dato tanto respiro alla pagina di Aristofane se essa era manifestamente infondata; e del resto essi dovettero scriverne — e ne scrisse lo stesso Aristofane — nientemeno che diversi decenni prima della composizione delle *Rane*! Ad ogni modo il *Milziade* di Eschine fornisce ora, con i papiri 2889 e 2890 della serie oxirinchia, un argomento assai perentorio a sostegno di un'interpretazione addirittura opposta a quella offerta dal Radermacher: che i due si frequentassero e fossero legati da relazioni piuttosto impegnative e

²³ Cfr. L. Radermacher, *Aristophanes' «Frösche»*, Graz-Wien-Köln 1967, p. 350. Su posizioni molto vicine a quelle del Radermacher è anche G. Arrighetti nelle sue note di commento alla *Vita Euripidis* di Satiro (Satyrus, *Vita Euripidis*, a cura di G. A., «Studi Classici e Orientali» XIII, 1964), p. 114. Del resto già Panezio aveva congetturato, a proposito di questi versi delle *Rane*, che il Socrate di cui qui si parla non fosse il filosofo ma un suo omonimo (fr. 134 Van Straaten = *schol. Ran.* 1491).

qualificanti doveva essere né più né meno che un dato di fatto, per giunta largamente noto, ed avevano pienamente ragione lo scoliasta²⁴ a scrivere che il v. 1491 *tēn pros Sokratēn hetairian dēloi* ed il Bekker a scrivere che nei vv. 1491 ss. *Omnino ad Euripidem respicitur, quem Socrati familiarem aliunde liquet extitisse*²⁵.

Curiosamente questa conclusione, che allo stato attuale delle nostre conoscenze parrebbe addirittura inevitabile, produce una sorta di sottile reazione a catena ed impone tra l'altro di rivedere l'interpretazione del fr. 376 Kock, tratto da Diog. Laert. II, 18:

Εὐριπίδῃ δ' ὁ τὰς τραγωδίας ποιῶν
τὰς περιπαλοῦσας οὗτός ἐστι, τὰς σοφάς.

Le corrispondenze fra questo frammento ed i vv. 1491 ss. delle *Rane* sono addirittura vistose, anche se forse mai gli interpreti vi hanno fatto caso, fuorviati da un'eccessiva diffidenza verso queste informazioni frammentarie. In entrambi i casi si sostiene che Socrate avrebbe dato un contributo determinante (e sarebbe in definitiva responsabile) affinché le tragedie di Euripide decadessero in ciarle

²⁴ *Schol. Ran.* 1491.

²⁵ Cfr. I. Bekker, *Aristophanis Comoediae*, vol. V (London 1829), p. 524. Scriveva d'altronde H. Gomperz nel 1924 (*Die Anklage gegen Sokrates in ihrer Bedeutung für die Sokratesforschung*, « Neue Jahrbücher für das klassische Altertum und für Pädagogik » LIII, p. 150): « Welchen Sinn konnten diese Verse haben, hatte Euripides nicht wirklich die Gewohnheit gehabt, sich zum Schwätzen neben Sokrates zu setzen? »

inconsistenti (*perilalousas - lalein*) e ridondassero di una spropositata ed ingiustificata presunzione (*tas tragōdias tas sophas - semnoisin logoisi*). A distanza di quasi due decenni Aristofane è dunque esattamente sulle stesse posizioni e si ritiene in grado di riaffermare pubblicamente che Socrate è l'ispiratore di più d'un tema e di un atteggiamento del poeta, evidentemente presupponendo che tra i due intercorressero legami di non superficiale amicizia.

Tutto ciò ha un risvolto interessantissimo in ordine al problema della duplice redazione delle *Nuvole*. Se il fr. 376 Kock è autentico, come si deve ormai ritenere, cadono le perplessità sollevate dall'Arrighetti²⁶ circa la lezione *Euripidēi* proposta dal Cobet a partire dall'*Euripidas* dei manoscritti, ed acquista invece pieno significato il riferimento ad Euripide che incontriamo ai vv. 1371 ss. delle *Nuvole*, in particolare il rimprovero che l'addottrinato Filippide muove a suo padre: « Non lodi Euripide come *sophotatos* (e perciò sei stato giustamente bastonato) » (vv. 1377 sg.). La relazione Socrate-Euripide datava dunque almeno dall'epoca delle prime *Nuvole* e nella prima redazione della commedia il riferimento ad Euripide doveva essere assai più insistente di quanto non risulti dalla seconda stesura. Perdono con ciò di plausibilità le pur me-

²⁶ Nel suo commento a Satyrus, *Vita Euripidis*, cit., p. 114 sg. Del resto la lezione manoscritta sarebbe del tutto fuori posto nel contesto del discorsetto che vien facendo Diogene Laerzio, e lo sarebbe ancor più nel contesto della sintesi tracciata dallo sconosciuto al quale il Laerzio attinge a questo punto. Inoltre non avrebbe più nessun senso nell'ambito delle prime *Nuvole*.

ditate congetture di un Montuori²⁷ circa la scarsa consistenza dei ritocchi che Aristofane apportò alle prime *Nuvole* e si fanno per converso ancor più plausibili le congetture di un Russo²⁸ che, nel presupposto della rilevanza delle trasformazioni subite dalle *Nuvole* in vista della loro riedizione, tra l'altro assegnava a Cherefonte lo *status* di *persona* nelle prime *Nuvole*. Tra le due redazioni dovevano intercorrere non poche differenze, forse irrilevanti tuttavia, per quanto attiene alla relazione Socrate-Euripide, giacché Diogene Laerzio ci ha fortunatamente conservato un passo qualificante delle prime *Nuvole*: di quella relazione si parlava ancor più ampiamente, nelle prime *Nuvole*, ma sempre nel senso che Socrate da un lato era l'ispiratore di alcuni *plays* euripidei, dall'altro induceva i suoi seguaci (Fidipide, in questo caso) a simpatizzare per Euripide²⁹.

Sia consentito di accennare qui, sia pure fuggacemente, ad almeno due tipi di implicanze che derivano dalle conclusioni ora raggiunte ai fini di una corretta interpretazione globale delle *Nuvole*: si conferma ulteriormente la tesi di chi vede nelle *Nuvole* un riferimento caricaturale sì, ma niente affatto generico ed impreciso a Socrate, alla sua opera e al suo *entourage*: Aristofane ha di mira un personaggio che conosce bene e contro di lui muove

²⁷ Cfr. M. Montuori, *Socrate fra Nuvole prime e Nuvole seconde*, « Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche » della Società Nazionale di Scienze Lettere ed Arti in Napoli, vol. LXXVII (1966), estratto di pp. 57.

²⁸ Cfr. C. F. Russo, *Aristofane autore di teatro*, Firenze 1962, pp. 149-169.

²⁹ Cfr. anche *Nub.* 920-924, dove persino il « discorso giusto » rinfaccia al « discorso ingiusto » delle simpatie per Euripide.

addebiti piuttosto precisi e circostanziati³⁰. In secondo luogo si consolida l'impressione che la polemica di Aristofane contro i novatori, pur essendo caricata e gonfiata, pur non escludendo anche una parziale irrisione dei *laudatores temporis acti*, rimane pur sempre una cosa seria, eco di una sostanziale ed effettiva diffidenza verso tutti questi novatori e verso la carica sovvertitrice che in un modo o nell'altro essi portavano con sé.

Tornando alla relazione intercorsa fra Socrate ed Euripide, converrà spendere ora qualche parola sui frammenti di Teleclide e di Callia che si leggono in Diog. Laert. II 18. Essi vanno ovviamente confrontati con due altri passi delle *Rane*, i vv. 1452 sg. (in cui Dioniso commenta certe dichiarazioni di Euripide con un sorprendente: « Ma questo l'hai escogitato tu o Cefisofonte? », ed Euripide replica precisando che no, ha fatto da solo, ma non senza servirsi delle « ampolle » di Cefisofonte) e 944, nonché col fr. 580 Kock. Non sono dunque i soli, Teleclide e Callia — cui si deve comunque aggiungere la testimonianza della *Vita Euripidis* anonima³¹ —, a parlare di « aiutanti » e collaboratori di Euripide, né Socrate sarebbe stato il solo: il *team* del poeta avrebbe incluso, magari a differenti livelli (cfr. H. Gomperz, *art. cit.*, nota a p. 150), un suo figlio (Mnesiloco), Cefisofonte e Socrate, se non anche

³⁰ Sia consentito ricordare, in proposito, il mio lavoro su *Le Nuvole di Aristofane: perché furono una commedia e non una farsa?*, « Rivista di Cultura Classica e Medioevale » XVI (1974), pp. 131-136.

³¹ A questa *Vita Euripidis* si devono un'integrazione del fr. 39 di Teleclide e la segnalazione di Mnesiloco come collaboratore di Euripide, nonché il fr. 580 Kock menzionato nel testo.

altri. La notizia acquista, a questo punto, una certa consistenza: magari non nel senso che essi addirittura versificassero per conto di Euripide ma nel senso che gli fornissero talvolta spunti, tematiche, idee per trattare in modo nuovo il mito, istanze attuali da trascrivere in una cornice mitica o cose del genere. Dopotutto tanto Teleclide quanto Callia quanto Aristofane si limitano a parlare di ingredienti, di spunti, e con questa limitativa l'informazione si direbbe quantomeno verosimile. Significativo è allora che la commedia in cui Callia parlava di Euripide e Socrate risalga verosimilmente al 430 a.C.³²: ciò induce a pensare che i due si conoscessero e si frequentassero già in tempi così lontani; questo fatto a sua volta contribuisce a ridare plausibilità alla discussa tesi di Snell secondo cui nell'*Ippolito* (428 a.C.) e così pure nel *Crisippo* e nell'*Antiope* (entrambi risalgono, sembra, al 410 circa) Euripide avrebbe polemizzato contro l'intellettualismo etico di Socrate³³, e in generale legit-

³² E' noto che di Callia come poeta della *palaià* si ha notizia soltanto per il decennio 440-430 circa; d'altronde lo scolio a Plat. *Menex.* 235 E 8 induce a pensare che il riferimento ad Aspasia presente in questa commedia sia stato fatto mentre Pericle era ancora in vita. Indubbio, direi, il riferimento ad Euripide.

³³ Cfr. B. Snell, *Das frühesten Zeugnis über Sokrates*, « Philologus » XCVII (1948), pp. 125-134 e *Scenes from Greek Drama*, Berkeley-London 1964, pp. 47-69. Tra i più recenti interventi su questo tema ricorderò D. Claus, *Phaedra and the Socratic Paradox*, « Yale Classical Studies » XXII (1972), pp. 223-238 e J. Moline, *Euripides, Socrates and Virtue*, « Hermes » CIII (1975), pp. 45-67. Sia consentito discutere brevemente la tesi di quest'ultimo, per il quale Euripide non si sarebbe minimamente impegnato in una polemica antisocratica e non si sarebbe affatto adoperato a confutare la tesi secondo cui l'*arete* è una sorta di

tima la ricerca di temi socratici in Euripide, ad es., in *Suppl.* 859-917, in *Iph. Aul.* 558-567, nell'*Antiope* (*passim*, *pace* V. di Benedetto, *Euripide: teatro e*

episteme. Il suo argomento capitale è che polemizzare non è semplicemente occuparsi di una questione né esprimere il proprio parere su di una questione controversa, bensì, più precisamente, prendere posizione su una questione controversa con l'intento di convincere un certo pubblico che ciò che si sostiene corrisponde a verità (cfr. p. 67). Ora i *video meliora proboque, deteriora sequor* euripidei (*Med.* 1077 ss.; *Hipp.* 358 sg. [cfr. A. Carlini, *Due note euripidee*, « Studi Classici e Orientali » XIV (1965), pp. 205-208], 377 ss. e 612; fr. 840, 841 e 220 Nauck) sono posti in bocca a personaggi relativamente equivoci, tali da non potersi dire proposti all'incondizionata ammirazione e solidarietà del pubblico, e per di più indotti dalle circostanze ad assumere le posizioni che assumono (essi in fin dei conti si limitano a prendere atto della dissociazione che si viene istituendo fra i loro propositi razionalizzati e le pulsioni del loro *thymos*, nonché del progressivo prevalere del *thymos* sulla razionalità). Se Euripide avesse davvero voluto polemizzare con qualcuno, egli avrebbe dovuto far esprimere tali asseriti dai naturali destinatari dell'ammirazione del pubblico, cioè dai più irreprensibili dei suoi personaggi (p. 63). Poiché ciò non accade, è da credere (così conclude il Moline) che Euripide non annettesse minimamente un valore polemico a quei brani. Mi pare però che il Moline, pur rilevando giustamente le circostanze e i dettagli che inducono a diffidare della tesi di Snell, abbia torto a pensare che Euripide non possa polemizzare in modi men che aperti e totalmente espliciti. In fin dei conti il modo migliore per confutare le teorie di Socrate era, in assoluto, proprio quello di mostrargli per così dire in atto, mediante la vicenda di un personaggio alle prese con i guai della sua vita, che talvolta si danno effettivamente dei casi di *akrasia*, col *thymos* che prevale sulle facoltà intellettive e sulle forme coscienti di razionalizzazione del comportamento. Moline dimostra dunque soltanto che non siamo incontrovertibilmente certi del significato polemico di quei versi, lasciando intatta la verosimiglianza dell'assunto di Snell, cui aggiunge credibilità il fatto pressoché sicuro che nel 428 Euripide e Socrate già si conoscevano e si frequentavano da tempo.

società, Torino 1971, p. 310) e ap. Satyrus, *Vita Euripidis*, fr. 38, col. II³⁴.

In modo analogo si legittima un rinnovato interesse per l'aneddotica che vede un elogio di Socrate nel fr. 325 Nauck³⁵, o che ci propone un Socrate spesso presente alle « prime » dell'amico³⁶ e talvolta polemico con lui³⁷, o più semplicemente in conversazione con l'amico per i motivi più vari, ad esempio un libro³⁸. Naturalmente tutto ciò non esclude, anzi legittima l'eventualità che alcuni di questi aneddoti siano del tutto privi di fondamento e costruiti artificialmente: ma questo sospetto sembra calzare non tanto per gli aneddoti or ora riferiti, quanto piuttosto per altri episodietti più inverosimili, primo fra tutti quello che Diogene Laerzio riporta nella sezione II 44 della sue *Vite*, e fors'anche per Cic. *Tusc.* IV 62 e per il dimetro che viene riferito dallo scoliasta a proposito del v. 144 delle *Nuvole*, mentre meno inverosimile parrebbe quanto riferisce Clemente Alessandrino in una sezione del suo *Protreptico* (VII 76, 3).

Un pizzico di rinnovata credibilità si riverbera infine, sempre per quanto attiene alla relazione intercorsa fra Socrate ed Euripide, su un passo di Diogene Laerzio in cui viene attribuita a Glaucone (il fratello maggiore di Platone, personaggio della

³⁴ Per l'interpretazione e per la bibliografia relativa a questo passo di Satiro basti rinviare alle note di Arrighetti, *op. cit.*, p. 111.

³⁵ Cfr. anche Satyrus, *Vita Euripidis*, fr. 38 (col. IV) e 39 (col. I).

³⁶ Ap. Aelian. *V. h.* II 13.

³⁷ Cfr. Diog. Laert. II 33.

³⁸ Cfr. Diog. Laert. II 22, IX 5; Suid. s. v. 'Deliou kolymbetou'.

Repubblica) la paternità di un *logos sokratikos* intitolato appunto *Euripide*. In genere gli studiosi sono stati, non senza motivo, piuttosto scettici riguardo al grado di attendibilità della lunga lista di dialoghi socratici che il Laerzio fornisce nella sezione II 121-125 delle sue *Vite*. Il Gigon³⁹ ha sostenuto addirittura, in modi forse anche troppo nettamente assertori, che « es wird sich um unhellenistische Fälschungen handeln, die ... aus dem Material der alten Sokratikoi logoi zur Dokumentation und zur Erbauung der Leser als neue Werke unter der alten Namen fabriziert wurden ». In contrario sta l'eventualità che Ateneo ci abbia conservato un frammento (o almeno una eco) del suo *Menesseno*⁴⁰. Acquistata allora una certa dose di attendibilità anche la notizia laerziana relativa ad un suo *Euripide*. Eschine non sarebbe stato, dunque, il solo ad occuparsi di questa relazione tra il filosofo e il poeta? La cosa è quantomeno non inverosimile.

³⁹ Cfr. la voce « Sokratiker » da lui redatta per il già citato *Lexikon der alten Welt*, col. 2826.

⁴⁰ Cfr. Athen. XI 506 F, che per questo passo dipende da Erodico di Babilonia. In effetti quanto Erodico ed Ateneo scrivono a proposito di questo *Menesseno* diverso da quello platonico può dipendere o dal *Menesseno* di Glaucone (che Diogene Laerzio menziona in II 124) o dall'omonimo scritto di Antistene (cfr. Diog. Laert. VI 18) o dal *Menesseno* di Aristotele (cfr. Diog. Laert. V 22), e per più ragioni la prima di queste eventualità parrebbe la più verosimile.

III

I « SOCRATICA » DI FEDONE

Di Fedone in quanto intellettuale e scrittore di cose socratiche (o fors'anche filosofo) si è scritto sempre poco, come è noto, e quasi sempre se ne è parlato con esclusivo riferimento al *Fedone* platonico senza pervenire a riconoscergli una personalità culturale sufficientemente definita. Insomma si deve ancora scrivere una storia della filosofia antica in cui gli venga riconosciuta una collocazione almeno un po' precisata all'interno del circolo dei Socratici¹. O per meglio dire: le scarse testimonianze pervenuteci sul suo conto non sono poi così sparute e scialbe da giustificare il silenzio o la genericità estrema di molti *propos* sul suo conto. In realtà esse lasciano capire alquanto di più ed è dubbio che « la filosofia sia autorizzata a tacere di Fedone »².

¹ Ad ogni modo bisogna riconoscere che in tempi recentissimi si è registrato un rinnovato interesse per questo personaggio, specialmente in Italia. Cfr. J. Humbert, *Socrate et les Petits Socratiques*, Paris 1967, pp. 277-281; il mio *'Socratica' in Fedone di Elide*, « Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura », Nuova Serie B, XLVII (1973), pp. 364-381 (di cui questo capitolo costituisce una sorta di integrazione ed aggiornamento); G. Reale, *Storia della Filosofia Antica*, Milano 1975, vol. I, pp. 427-430; F. Sarrì, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, Roma 1975, vol. II, pp. 178-200; M. Montuori, *Su Fedone di Elide*, « Atti dell'Accademia Pontaniana », Nuova Serie, XXV (1976), estratto di pp. 14.

² Qualcosa del genere scrisse anche il Wilamowitz nel lontano 1879 (*Phaidon von Elis*, « *Hermes* » XIV, p. 189) e la consegna è stata quasi sempre osservata: per esempio

§ 1. Alcune considerazioni di carattere biografico.

Il poco che sappiamo della sua vicenda biografica presenta più d'un problema ermeneutico, e merita qualche attenzione anche in questa sede. Si prenderanno le mosse, del tutto naturalmente, da quei suoi lunghi capelli su cui Socrate avrebbe lasciato scorrere affettuosamente la mano in un momento particolarmente intenso delle sue ultime giornate, trascorse nel *Desmoterion* di Atene. Essi sembrano attestare non tanto l'adolescenzialità del personaggio quanto piuttosto la sua età relativamente matura, visto che alla morte dell'amico egli avrebbe pur dovuto tagliarseli finalmente quei capelli, a motivo del lutto. Su questo punto specifico si è registrato un considerevole dissenso fra gli interpreti, in connessione col problema della presumibile data di nascita di Fedone. Prendendo per buone le testimonianze sulla sua presunta presenza in un postribolo e considerando che la più cospicua spedizione punitiva contro l'Elide a cui abbia partecipato anche un contingente ateniese parrebbe essere quella degli anni 400-398, il Preller³ e il von Fritz⁴ videro in *Phaed.* 89 B 2-5 una indubbia allusione alla giovane età del personaggio, ma è stato giustamente osservato, in contrario, che « c'était à Athènes l'usage

anche da W.K.C. Guthrie nella sua *History of Greek Philosophy*, cit., voll. III e IV.

³ Cfr. L. Preller, *Studien zur griechischen Litteratur, III (Phädon's Lebensschicksale und Schriften)*, « Rheinisches Museum » IV (1846), pp. 391-395.

⁴ Cfr. K. von Fritz, art. « Phaidon, 3 », in *R. E.* XIX 2, coll. 1538-39.

des jeunes gens de porter les cheveux longs. Pourquoi donc alors Socrate aurait-il coutume de railler Phédon sur une pratique habituelle à son âge? Tout au contraire il est naturel qu'il le gronde souvent de conserver dans Athènes un usage de son pays, qui n'y convient pas aux hommes qui ont passé la jeunesse »⁵. D'altronde si direbbe davvero stupefacente l'eventualità che Fedone abbia potuto, nel giro di pochi mesi, diventare in rapidissima successione prigioniero di guerra, schiavo deportato ad Atene e fatto oggetto di compravendita, acquistato da un lenone e da questi avviato (o forzato) alla prostituzione, *pais* servile di alcuni aristocratici ateniesi per il cui tramite egli riesce ad aver notizia di Socrate e a diventarne un estimatore, giovane fatto ben presto oggetto della simpatia e della stima del filosofo, che subito sollecita i suoi eteri a riscattarlo, indi ammiratore di Socrate e suo seguace subito ammesso nella cerchia degli intimi, infine socratico convintissimo e qualificato, tanto da poter poi aprire anche lui una scuola al pari di Antistene, Aristippo, Platone ed Euclide e da essere prescelto come rievocatore di uno tra i più impegnativi discorsi del

⁵ Cito da Platon, *Phédon*, texte établi et traduit par L. Robin, Paris 1926, p. X. Il Robin si ispira, in questo, ad una precedente conferenza di L. Parmentier (cfr. *ibid.*, p. XI, nota 2) che poi apparve nel '26 col titolo: *L'âge de Phédon d'Elis*, « Bulletin de l'Association Guillaume Budé » X (1926), pp. 22-24. M. Montuori, *art. cit.*, pp. 8-10, dissente e propende per vedere in quei capelli la lunga chioma dei filospartani ateniesi (cfr. Aristoph. *Eq.* 580 e *Nub.* 14), dunque un tratto comune anche a più d'uno dei Socratici: ma allora avrebbe avuto senso far dello spirito su di una caratteristica che Socrate avrebbe — come il Montuori insiste nel supporre (cfr. spec. il vol. *Socrate. Fisiologia di un mito*, cit., parte III, *passim*) — sostanzialmente apprezzato?

maestro⁶. E' mai possibile che tante cose, quante gliene attribuiscono le nostre fonti, siano potute accadere nel giro di meno di un anno, forse poco più di un semestre? La spedizione contro gli Elei prese infatti l'avvio solo dopo che un precedente arruolamento si era risolto nel nulla per via di un terremoto e dopo diverse altre trattative⁷, dunque non certo in primavera, bensì ad estate ormai alquanto avanzata; d'altronde la detenzione di Socrate dovette avvenire, a quanto pare, nel febbraio-marzo del 399. Era quello infatti il periodo in cui avevano luogo le feste periodiche di Delo, in occasione delle quali gli Ateniesi erano soliti inviare la nave sacra⁸.

Convorrà dunque lasciar cadere senza esitazione l'ipotesi di un collegamento fra le imprese belliche iniziate in Elide nell'estate del 400 a.C. e la riduzione di Fedone in schiavitù. Una proposta alternativa assai suggestiva ma, tutto sommato, arbitraria, fu fatta dal Grote un buon secolo fa ed è stata recentemente ripresa dal Montuori⁹. Essi hanno osservato che la vendita degli eupatridi di una città conquistata ad opera degli Ateniesi è un evento accaduto, in quel periodo, solo nel 415 a carico dei

⁶ Su questi temi e sulle fonti relative a queste vicende si ritornerà fra breve.

⁷ Cfr. Xen. *Hell.* III 2, 21-25.

⁸ Cfr. il fondamentale saggio di C. Robert, *Beiträge zum griechischen Festkalender*, «Hermes» XXI (1886), pp. 161-169: Socrate sarebbe morto in marzo.

⁹ Cfr. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, cit., vol. III, p. 503 sg., in nota; M. Montuori, *art. cit.*, pp. 48.

Melii¹⁰ e comunque non ebbe luogo a carico degli Elei né nel 400-398 né antecedentemente, nel 431¹¹. Perché non pensare allora che laddove si legge *Phaidōn Eleios* noi si abbia a che fare con una espressione inesatta, da emendarsi in *Phaidōn Mēlios*? In tal caso, « if Phaedon had been a Melian youth of good family, he would have been sold at Athens, and might have undergone the adventures narrated by Diogenes. We know that Alcibiades purchased a female Melian as a slave »¹². Ma non è pensabile che Diogene Laerzio sia caduto nel medesimo *qui pro quo* tre volte nel Proemio e quattro o cinque volte nel corso del secondo libro: forse che anche tutte le sue fonti specifiche concordavano nello stesso errore? Del resto già Strabone aveva parlato, almeno due secoli prima del Laerzio, di Fedone come di un eleo¹³. In queste condizioni l'*emendatio* in questione diventa, evidentemente, del tutto impraticabile e gratuita.

Perché non prendere allora in considerazione l'ipotesi che la cattura di Fedone risalga all'epoca delle vicende belliche del 431? Preller (*art. cit.*, p. 393) aveva scartato l'idea nel presupposto che Fedone dovesse essere non più che ventenne nel 399, ma ora è chiaro che ciò non fa ostacolo. Al contrario le razzie e i saccheggi compiuti dagli Ateniesi nel 431 in Elide giusta il resoconto tucidideo (*supra*, nota 11), se non comprendono la menzione esplicita della cattura di alcuni eupatridi o della

¹⁰ Cfr. Thuc. V 116.

¹¹ Cfr. Thuc. II 25.

¹² G. Grote, *op. cit.*, III, p. 504.

¹³ Strabo IX 1, 8.

riduzione a schiavitù dei prigionieri di guerra, ne costituiscono comunque una premessa del tutto plausibile. In fin dei conti Diogene Laerzio si limita a dire, introducendo il personaggio, che questo Fedone era degli eupatridi e *synealō tōi patridi* (II 105), ma quest'ultima espressione può anche essere un po' impropria nel senso che non necessariamente questa cattura doveva essere parte di un evento macroscopico e clamoroso. Tanto basta dunque per considerare favorevolmente l'eventualità che Fedone sia giunto ad Atene intorno al 430 a.C., non sappiamo se in veste di guerriero o di rampollo di buona famiglia sottratto ai suoi cari. L'eventualità che Fedone nel 399 fosse ormai un adulto relativamente avanti con gli anni è d'altronde tale da armonizzare piuttosto bene con diverse altre circostanze, in primo luogo con il fatto che entrambi i dialoghi sicuramente autentici di Fedone siano ambientati ai primi anni della guerra del Peloponneso. Il Laerzio e Suida, dal canto loro, fanno il nome di Alcibiade come di quell'etero di Socrate che, su richiesta del maestro, avrebbe provveduto a riscattare Fedone dalla sua condizione servile: ora Alcibiade dopo il 415 fu quasi sempre assente da Atene, e quando vi si è trattenuto per qualche periodo è sempre stato completamente assorbito dai suoi impegni di carattere strettamente politico, cosicché si deve pensare che avrà fatto ben poche e sporadiche visite al vecchio maestro e non avrà potuto interessarsi poi tanto allo schiavo che Socrate stimava.

Quanto alla natura del servizio che Fedone avrebbe prestato presso il più o meno infamante *oikerna* di cui scrivono Gellio (N. A. II 18), il Laerzio, Origene

(*Adv. Cels.* I 64), Libanio (*decl.* I 184), Suida ed altri, trovo davvero interessante la congettura di M. Montuori (*art. cit.*, p. 14), a parere del quale Fedone « essendo schiavo di un lenone, esercitava la sua servitù in un bordello » senza essere perciò anche « costretto ad esercitarvi la prostituzione ». Non che questa seconda eventualità debba necessariamente apparirci come poco verosimile se confrontata con le caratteristiche della condizione servile nell'Atene classica (la legislazione cui fa appello il Montuori, *ibid.*, potrebbe anche dimostrare, col solo fatto di esistere, che c'era chi la trasgrediva), né che debba essere giudicata, astrattamente, come troppo disdicevole per poter essere stata l'esperienza di un filosofo socratico! La recente congettura del Montuori ha piuttosto il pregio di far vedere come quella della prostituzione di Fedone sia soltanto una eventualità tra due, non sia cioè un passaggio obbligato.

Ciò non incide d'altronde troppo significativamente sul senso che dovettero comunque avere, per Fedone, l'incontro con Socrate e quel che ne seguì: una consonanza ed una stima tale da indurre il filosofo a sollecitare qualcuno dei suoi eteri a riscattare l'eupatrida asservito, e poi ad accettarlo come uno dei suoi abituali *syndiatribontes*. Ciò non poté non segnare in modo determinante la successiva evoluzione di Fedone, tanto è vero che i suoi eleganti¹⁴ dialoghi socratici denunciano, per quel che i frammenti e le testimonianze lasciano capire, un de-

¹⁴ Cfr. Gell. N. A. II 18.

nominatore comune che è perfettamente in sintonia con la sua vicenda personale: il tema della medicazione delle anime ferite o malate, e del controllo da esercitarsi sulla sensibilità.

§ 2. I frammenti « *incertae sedis* ».

Di Fedone abbiamo soltanto due frammenti di una certa ampiezza e compiutezza; per il resto si hanno frammenti minimi (di una parola) e testimonianze. I due frammenti più ampi non presentano peraltro nessuna caratteristica tale da consentire di assegnarli al *Simone* o allo *Zopiro* con un ragionevole margine di attendibilità, cosicché conviene considerarli senz'altro *incertae sedis*. Dopotutto la loro assegnazione a questo o quel dialogo non potrebbe determinare nessuna significativa qualificazione ulteriore del dialogo stesso.

Quello che dobbiamo all'imperatore Giuliano¹⁵ presenta quasi sicuramente un riferimento alla personale vicenda di Fedone riscattato dalla condizione servile e, eventualmente, anche da un precedente modo deteriore di condurre la sua vita. E' lo stesso Giuliano a suggerire l'idea di un tale nesso. Egli scrive infatti: « Hai avuto notizia di quel celebre Fedone di Elide e conosci probabilmente la sua storia (se non ti è nota procura di apprenderla: non starò io a parlartene). Egli sosteneva che per la

¹⁵ *Epist.* LXXXII 445 A.

filosofia nulla è incurabile e che tutti possono, grazie ad essa, purificarsi da ogni genere di vita, da ogni pratica, da ogni passione e da ogni cosa del genere. Se infatti fosse efficace soltanto con persone di buona indole e ben educati, non ci sarebbe niente di straordinario in essa; ma quando riesce a sollevare in alto, verso la luce, degli uomini caduti particolarmente in basso, allora essa si prospetta come qualcosa di straordinariamente meraviglioso. E' per considerazioni di questo genere che (ecc.). »

Il frammento è inequivocabile nell'alludere alla redenzione morale, alla virtù che, grazie alla filosofia, subentra al vizio; insieme si insiste sulla funzione terapeutica della filosofia, sulla sua attitudine a guarire.

L'altro frammento, che dobbiamo a Seneca¹⁶, indica qualcosa come il modo discreto ed indiretto della guarigione esercitata dalla filosofia (o, più espressamente, da Socrate): « *Minuta quaedam* » ut ait Phaedon « *animalia non sentiuntur; adeo tenuis illis et fallens in periculum vis est. Tumor indicat morbum et in ipso tumore nullus vulnus apparet. Idem tibi in conversatione virorum sapientium eveniet: non deprehendes, quemadmodum aut quando tibi profuit, profuisse deprehendes.* »

Non possiamo esser certi, purtroppo, sulla presenza della seconda persona singolare già nell'originale fedoniano giacché Seneca, che inserisce la citazione in una sua lettera, potrebbe anche aver adottato la pagina di Fedone alla struttura epistolare del contesto in cui l'ha inserita; ad ogni modo non sorprenderebbe se la frase avesse lo stesso an-

¹⁶ Sen. *Epist.* XCIV 41.

damento già in Fedone. L'espressione sembra alludere abbastanza scopertamente alla persona di Socrate: la *conversatio virorum sapientium* non è forse un calco del *syneinai* e del *syndiatribein* con quel *sophos aner*? L'allusione è dunque diretta ad un tratto tipico della pedagogia socratica, quello che si esprime nella comunicazione stimolante e suggestionate — e tuttavia mai ridotta ad insegnamenti dichiarati ed espliciti — in cui l'esortazione, veicolata dall'*elenchos*, è già tutta raccolta nell'ostensione dell'irragionevolezza di certi comportamenti deteriori che siano abituali nell'interlocutore.

Il termine di paragone più prossimo di questo frammento è senza dubbio un frammento dell'*Alcibiade* eschineo, l'ultimo per la precisione, dove pure coesistono l'istanza terapeutica e la sottolineatura dei modi indiretti preferiti da Socrate. Converrà forse riportarlo, data la sua non troppo facile reperibilità. Sono delle dichiarazioni poste in bocca a Socrate: « Se avessi creduto di disporre di una *techne* con cui aiutarlo (*scil.* Alcibiade), mi sarei detto sicuramente in preda ad una grande stoltezza. Pensavo però che con l'aiuto divino avrei potuto davvero giovare ad Alcibiade. (...) Molti guariscono *anthropinēi technēi*, altri *theiā moirā*. I primi sono guariti dai medici, gli altri da un impulso interiore che li guida verso ciò che è loro salutare: si sentono spinti a vomitare, quando ciò può loro risultare giovevole, e a ricercare, se lo sforzo può giovare loro ¹⁷. (...) A causa della tensione affettiva che mi

¹⁷ Per qualche nota di commento a proposito delle sorprendenti dichiarazioni qui usate da Eschine cfr. il mio *Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico*, « Ancient Society » VII (1976), p. 58 sg.

acadeva di provare quando amavo Alcibiade io non differivo in nulla dalle Baccanti. Mentre gli altri a certe sorgenti non riescono ad attingere neppure l'acqua, infatti, le Baccanti quando sono invasate dal dio miele e latte succhiano. Così anch'io perdevo il possesso di quegli insegnamenti con cui avrei potuto oggettivamente rendermi utile a lui, e nondimeno avevo l'impressione di renderlo migliore col solo amarlo e stargli vicino.»¹⁸ Anche qui la dinamica degli effetti psicagogici indotti da Socrate è rappresentata come un procedimento eminentemente indiretto, dissimulato e persino rinnegato per quanto ha di « metodo » consapevolmente applicato ad una data situazione. Coi discorsi transita insieme anche un messaggio di tipo emotivo che punta a convertire e a redimere.

Ma non mancano anche altri *logoi sokratikoi* in cui si possa incontrare qualcosa di questo modo di fare. I *Memorabili* di Senofonte ne sono pieni, anche se finiscono poi quasi sempre per semplificare fino alla banalizzazione questa metodologia, tanto da deprivarla di quell'incisività che la doveva rendere credibile e perciò efficace. Ma c'è poi anche Platone (cfr. specialmente *Lach.* 187 E-188 A e *Symp.* 215 DE), c'è un passo dell'*Aspasia* eschinea (il fr. 31 Dittmar), ci sono i *logoi sokratikoi* brevemente schizzati in Demetr. *De eloc.* 297 e in Liban. *decl.* I 85-86.

Sotto questo profilo si può ben dire che i frammenti fedoniani contribuiscono significativamente a rassicurarci sull'effettiva ascrivibilità di questi

¹⁸ Elio Aristide nel riportare questi passi precisa che in due punti egli omette qualche rigo.

tratti alla personalità storica di Socrate. In secondo luogo e di riflesso, essi contribuiscono ad avallare la tesi di chi vede, nell'opera dei Socratici subito dopo la morte del maestro, una spiccata attitudine predicatoria ¹⁹.

Nel loro insieme i due frammenti più che dirci qualcosa di nuovo e di insospettato avvalorano dunque un'immagine già quasi canonica del filosofo. La loro peculiarità è, semmai, nell'attitudine a generalizzare e a teorizzare; in quel loro parlare della filosofia e dei sapienti anziché, come ci si poteva forse attendere, della persona di Socrate. Peccato che non sia proprio possibile stabilire se questa indicazione sia semplicemente frutto del caso che ci ha posto dinnanzi dei testi in cui si generalizza, o se invece risponda ad un preciso orientamento dell'Eleo.

§ 3. Alcuni possibili echi di Fedone in Platone e in Libanio.

La netta caratterizzazione di questi due frammenti *incertae sedis* incoraggia a vedere dei *vestigia* degli scritti di Fedone in due passi (rispettivamente di Platone e di Libanio), il cui principale motivo di interesse è il loro inserirsi quasi alla perfezione

¹⁹ Sull'argomento si è detto qualcosa, come si ricorderà, nella parte prima, in corrispondenza delle note 79 e 80.

nel contesto dei due frammenti finora presi in esame e nell'immagine di un Socrate *euergetes* da essi veicolata, al punto da legittimare il sospetto che i rispettivi autori abbiano voluto consapevolmente echeggiare il particolare modo fedoniano di presentare Socrate e di recepire il messaggio socratico nei suoi scritti.

La pagina platonica cui alludevo è tratta dal *Fedone* (88 E 4-89 A 7, nella traduzione Valgimigli): « (Fedone:) In verità, o Echècrate, più volte io ebbi occasione di ammirare Socrate, ma non mai fui preso da tanta ammirazione e stupore come quest'ultima volta che mi trovai con lui. Che egli, Socrate, avesse ragioni da rispondere, codesto, so bene, non è niente di straordinario; ma ciò che più che mai, allora, suscitò la mia ammirazione, fu questo: prima, a vedere con che dolcezza e benevolenza e deferenza ascoltò l'argomentazione di quei giovani; poi, con quale penetrazione si avvide subito dello smarrimento che i loro discorsi ci avevano messo nell'anima; e poi anche come bene seppe guarirci, e come, mentre noi, si può dire, già eravamo in fuga e sconfitti, egli ci richiamò a sé e ci rincuorò a seguirlo e a riesaminare insieme la dimostrazione. »

Il personaggio Fedone è chiamato soltanto in questo caso, se non erro, ad esprimere un giudizio d'insieme sul modo con cui operava Socrate. Ora, combinazione, proprio in questo caso Platone mette in bocca a Fedone delle valutazioni e delle sottolineature che armonizzano particolarmente bene con quel che sappiamo della rappresentazione fedoniana di Socrate (del resto il *Simone* e lo *Zopiro* non si scostano da questa linea, come si vedrà fra bre-

ve). Ciò costituisce un indizio — non certo incontrovertibile, ma comunque assai persuasivo, a mio parere — della volontà di Platone di far dire a Fedone personaggio qualcosa che rispecchiasse con sufficiente precisione le idee di Fedone uomo e scrittore. Se così fosse, ne verrebbe che al momento della composizione del *Fedone* Platone doveva aver conosciuto ed apprezzato l'opera svolta da Fedone nell'Elide. Da ciò deriverebbe una smentita categorica nei confronti della diceria che vuole Platone impegnato ad ottenere l'annullamento del riscatto di Fedone dalla condizione servile²⁰.

Particolarmente vicino ai temi terapeutici cari a Fedone è del pari un passo dell'*Apologia di Socrate* libaniana, il § 15. Socrate pensava — egli scrive²¹ — « che di tutti i beni il più splendido per l'uomo è l'anima e colui che la mantiene pura dal male è veramente felice, che la filosofia può inoltre liberare l'anima dal male, e trovò per essa questo grandissimo rimedio, lasciò agli altri ciò per cui è possibile vivere agiatamente ed essere potenti, si rivolse a ciò per cui era possibile, senza indulgere in alcun modo al corpo, rendere l'anima in ogni modo migliore. »

E' noto che l'*Apologia* di Libanio è uno scritto dotto e sovraccarico di echi vari provenienti da una vasta gamma di scritti socratici che comprendeva

²⁰ Hegesandrus *ap.* Athen. XI 507 C.

²¹ Si riporta, qui di seguito, la traduzione inclusa nel vol. *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani* (Bari 1971) a p. 446 sg. e curata da Giannantoni, Celluprica e Joppolo.

anche *logoi sokratikoi* non pervenuti fino a noi²². Sappiamo inoltre che fra Libanio e l'imperatore Giuliano intercorse una intensa relazione, prima di maestro a discepolo, poi di amico, confidente e associato in un comune sforzo di elaborazione culturale. Poiché Giuliano ci risulta in grado di citare brani tratti dagli scritti di Fedone e di accennare alla facile accessibilità di una qualche informazione di base sul conto dell'Eleo (v. *supra*, in corrispondenza della nota 15), non si può dubitare che anche Libanio conoscesse qualcosa di relativamente preciso sul conto di Fedone, e dunque fosse in grado, all'occorrenza, di echeggiare anche l'Eleo così come fa eco non dirò soltanto a Platone, a Senofonte ed a Policrate, ma anche ad Antistene²³, a Lisia (*supra*, nota 22), forse ad Aristippo²⁴, e ad altri scrittori di cose socratiche che sono ormai a noi

²² Questo punto di vista, pacifico si può dire da sempre (cfr. in particolare M. Markowski, *De Libanio Socratis defensore*, Breslau 1910), è stato recentemente contestato da M. Raoss (*Ai margini del processo di Socrate*, in: *Seconda miscellanea Greca e Romana*, di autori vari, Roma 1968) e nuovamente difeso dal sottoscritto (in *Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti (II)*, « Rivista di Studi Classici » (1975), pp. 87-99 e in *Due momenti della polemica fra Policrate e i Socratici all'inizio del IV secolo a.C.*, « Rivista di Cultura Classica e Medioevale » XVI (1974), pp. 289-294).

²³ In effetti i §§ 123-124 dell'*Apologia Socratis* libaniana potrebbero benissimo ispirarsi al *Kyklops* e *peri Odyseos* antistenico (Diog. Laert. VI 17), così come la menzione di Tieste al § 107 potrebbe alludere all'archetipo antistenico da cui è tratto il fr. 167 Declava Caizzi (cfr. la nota della Declava Caizzi *ad loc.*). La cosa non è peraltro incontrovertibile, evidentemente.

²⁴ E' il caso del breve *logos* riportato ai §§ 85-86, su cui cfr. la nota 34 del cap. I della parte seconda del presente volumetto.

inaccessibili²⁵. In queste condizioni la rilevante consonanza che si osserva fra Liban. *decl.* I 15 e Julian. *epist.* LXXXII 445 A non può non costituire un indizio almeno interessante sull'eventualità che qui Libanio echeggi qualche scritto — e comunque il pensiero, la socraticità — di Fedone.

§ 4. Lo « Zopiro ».

Se prescindiamo, come è necessario, dalle povere indicazioni che ci danno l'Antiatticista²⁶, Foizio (*Lexikon*, p. 229) e Polluce (II 122; III 18), ci rimangono, sul conto di questo scritto fedoniano, soltanto echi ormai ridotti al rango di apoftegmi ed aneddoti da cui è sistematicamente assente — tranne che in un caso — la menzione dell'archetipo da cui dipendono²⁷. E' peraltro abbastanza evidente la riconducibilità di molti di questi apoftegmi all'originale fedoniano, dato che ci propongono una tipica situazione da *logos sokraticos* in cui Socrate è al cen-

²⁵ E' il caso, se non altro, del § 17, inequivocabilmente ispirato a qualche scritto antico che non ci è pervenuto. Escludo che possa dipendere da Aristosseno, fr. 59 Wehrli.

²⁶ Cfr. I. Bekker, *Anecdota Graeca*, vol. I (Berlin 1814), p. 107.

²⁷ Le testimonianze relative allo *Zopiro* furono raccolte da R. Foerster nei 'Prolegomena' (pp. VII-XII) agli *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini* (Lipsiae 1893) da lui editi. Cfr. anche R. Hirzel, *Der Dialog*, cit., vol. I, pp. 114-117, K. von Fritz, art. « Phaidon, 3 », *R. E.* XIX, coll. 1539-1541, K. Ziegler, art. « Zopyros, 3 », *R. E.* X A, col. 768 sg.

tro della scena e da lui proviene il messaggio importante a cui si riconduce l'essenza stessa della vicenda narrata. Mi riferisco in particolare ai passi che seguono:

Cic. *De fato* 10: *Quid? Socratem nonne legimus quem ad modum notarit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernoscere? Stupidum esse Socratem dixit et bardum, quod iugula concava non haberet, obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosus, in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse.*

Cic. *Tusc.* IV 80: *Ut Socrates dicitur, cum multa in conventu vitia conlegisset in eum Zopyrus, qui se naturam cuiusque ex forma perspicere profitebatur, derisus est a ceteris, qui illa in Socrate vitia non agnoscerent, ab ipso autem Socrate sublevatus, cum illa sibi insita, sed ratione a se deiecta diceret.*

Schol. ad *Persii Sat.* IV 24: *Zopyrus autem physiologos de vultu hominum mores agnoscebat. Qui cum ad Socratem veniret, ait ei: 'libidinosus es'. Alcibiades risit. At illum iniuriis discipuli afficere voluerint, quod de magistro eorum iniuriose locutus sit. Tunc ille ait: 'parcite, sum quidem libidinosus: sed meus est ipsam libidinem vincere'.*

Pseudo Plut. Peri askeseōs, versio syriaca, fol. 179²⁸: Aber wie Demosthenes gezeigt hat, dass vieles durch Arbeit überwunden wird, so hat auch Sokrates gezeigt, dass selbst die Begierden durch angewendete Sorgfalt überwunden werden. In seinen Tagen

²⁸ Riporto, come si usa, la traduzione tedesca, curata da J. Gildemeister e F. Bücheler, che si legge nel « *Rheinisches Museum* » XXVII (1872), pp. 520-538 (cfr. p. 527).

kam ei Mann, Namens Zopyros, der aus dem Anblick des Gesichts die Leidenschaften der Seele erkennen zu können verhiess, nach Athen, um die Zeit, da es durch berühmte Männer blühte. Als die Kunde sich verbreitete, dass ein Man gekommen, der aus dem Anblick des Gesichts die Sitten der Seele beurteilte, versammelten sich, die Ersten der Stadt um der Wichtigkeit seines Versprechens willen, und als er zur ihnen sagte: 'jeden der ihr wollt, stellt mir vor und ich werde aus seinem Ansehn sagen, was seine Sitte sei', stellten sie den Sokrates vor, den dieser Mann ganz und gar nicht kannte. Als er ihn betrachtet hatte, sagte er: 'dieser Mann ist ausschweifend und unterliegt der Begierde nach den Weibern'. Als jeder über ihn und die Leere seines Verständnisses lachte, dass er den Mann einen niedrigen, ausschweifenden genannt, da beschwichtigte Sokrates sie und sagte: 'In Wirklichkeit hat dieser Mann nicht gelogen, denn von Natur neige ich sehr zur Begierde, durch angewendete Sorgfalt aber bin ich, wie ihr mich kennt'.

Alex. Aphrod. *De fato* 6 (il passo trovasi riprodotto anche in Euseb. *Praep. ev.* VI 9, 22): « Allorché dunque Zopiro fisiognomonico disse, sul conto del filosofo Socrate, cose stranissime (*àtopa*) e quanto mai lontane dai princìpi su cui egli regolava la sua vita, suscitando l'irrisione di quelli che erano attorno a Socrate, Socrate disse che Zopiro non aveva detto nulla di falso: lui era, infatti, proprio così, per quanto dipendeva dalla sua natura, però era diventato migliore mediante lo sforzo grazie alla filosofia (*dia tēn ek philosophias askēsin*) ».

Cassian. *Conlat.* XIII 5, 3: *Cum intuens eum (= Socratem) quidam physiognomon dixisset: 'om-*

*mata paiderastou', hoc est oculi corruptoris puero-
rum, et irruentes in eum discipuli inlatum magistro
vellent ultum ire convicium, indignationem eorum
hac dicitur compressisse sententia: 'Pausasthe, heta-
iroi: eimi gar, epechō de', id est: quiescite, o soda-
les: etenim sum, sed contineo.*

Per l'assegnazione di questo gruppo di testimonianze allo Zopiro fedoniano — anziché, poniamo, al *Peri tōn sophistōn physiognomonikos* di Antistene²⁹ — depongono soprattutto due considerazioni: da un lato il fatto che queste testimonianze presentino l'intestatario (per così dire) del dialogo fedoniano come il principale interlocutore di Socrate, secondo un uso che Platone ed Eschine di Sfetto ci hanno reso familiare (chi ci dice che anche Antistene abbia trattato proprio di Zopiro nel suo scritto fisiognomico?), dall'altro il riferimento alla filosofia che redime, riferimento che incontriamo, come s'è visto, in Alessandro di Afrodisia. Ciò fa dell'episodio di Zopiro l'esatto *pendant* del frammento dovuto a Giuliano, il caso particolare di quanto, nel passo riferito da Giuliano, era proposto in generale: da ciò scaturiva appunto la propensione del von Fritz a vedere anche nel passo tramandatoci da Giuliano un frammento dello Zopiro³⁰. Quale che sia la gravidanza di quest'ultima eventualità, resta il fatto che con ogni verosimiglianza lo Zopiro doveva rappresentare con una certa cura la scena da cui sono poi derivati i resoconti ciceroniano, pseudoplutarcho, alessandrino eccetera.

²⁹ Cfr. Diog. Laert. VI 15, nonché Athen. XIV 656 F (= fr. 16 Decleva Caizzi) e Suid. s. v. 'Antisthenes'. In proposito cfr. R. Foerster, *op. cit.*, p. XI sg.

³⁰ K. von Fritz, *art. cit.*, R. E. XIX, col. 1340.

Di questa scenetta fedoniana e di questa immagine (antistenizzante) di Socrate è traccia anche altrove: una traccia talora sbiadita e scarsamente significativa, talaltra degna di attenta considerazione. Massimo di Tiro (*Diss.* XXXI 3) menziona Zopiro e la sua abilità nel divinare l'*ethos* a partire dallo sguardo di una persona; Origene (*Adv. Cels.* I 33) ricorda coloro che, come Zopiro, Loxos (che il Rose vorrebbe emendare in « Eudoxos »: cfr. J. Schmidt, s. v. « Physiognomik », *R. E.* XX (1941), col. 1071) e Polemone, pretendevano di sapere che cosa accomuna i corpi all'*ethos* delle anime corrispondenti; nei *Physiognomonica* di Adamanzio e nelle rispettive epitomi³¹ leggiamo che gli occhi, se sono prominenti, grandi, luminosi e chiari, nonché umidi, quali li ebbe Socrate, indicano una persona giusta, intelligente, desiderosa di apprendere e piena di *erōs* (o anche, come si legge in una traduzione arabolatina del *De physiognomonica liber* di Polemone³², *litterarum amantem et coitus*).

Abbiamo poi tre passi, pure appartenenti a delle traduzioni arabolatine, che sembrano ispirarsi anch'essi all'originale fedoniano, malgrado non nominino né Zopiro né Socrate. Converrà riportarli qui di seguito.

*Epitome constantinopolitana Physiognomoniae Polemonis*³³, *init.*: *Iam cum historia de eo*³⁴ *usque ad Hippocratem veniret, is nullam creaturam hos assequi posse negavit atque deinde suam imaginem*

³¹ Cfr. R. Foerster, *op. cit.*, vol. I, p. 327 e vol. II p. 49.

³² Cfr. R. Foerster, *op. cit.*, vol. I, p. 142.

³³ Cfr. R. Foerster, *op. cit.*, vol. I, p. LXXXVII sg.

³⁴ *Scil.* di Fulaimūn, come risulterà anche dal prosieguo della narrazione.

ei misit. Cum huius lineamenta examinasset, etsi personam ipsam ignoravit, lascivior, inquit, quam quem haec imago repraesentat réperiri non potest. Quod ubi discipuli Hippocratis audiverunt, eum incessiverunt, ut ferirent. Is autem, quid est, inquit, quod in dicto meo exprobretis? Ducite me ad virum; enarrabo ei, quae negare non poterit. Iam cum eo ad innum iverunt et dixerunt: o magister sapientium, hic aliquid de te dicit, quod tibi eloqui non possumus. Ille, quidnam, inquit, dicit? Responderunt: dicit non esse lascivior quam te. Tum Hippocrates, cum iudicio, inquit, accipere pulchrius est quam cum stultitia obloqui, ad Fulaimûnem accessit et unde, inquit, id dixisti, false professor? Quae est tua accusatio? Fulaimûn respondit: quod mea physiognomonica examinatio imaginis docuit et in quo tantum aspectu confirmatus sum, cum te ipsum viderem — res ipsa optime eloquitur — signa lasciviae in te clara sunt et imago lasciviae te circumdat. Si eam reiecisti, tua intellegentia factum est. Si te vicit, consentaneum erat, ut te viceret. Iam Hippocrates respondit: nec sententia mentitus es nec verum dixisti affirmatione. Cupido, Fulaimûn, sane magna est, sed taetrum longe abest. Noli scientiam tuam coniectura probare et physiognomoniam tuam ut aliquid certi proponere; nam coniectura haud rarius aberrat quam propositum assequitur.

Secreti secretorum pseudoaristotelici de Physiognomoniam caput, nella 'recensio primaria'³⁵: Discipuli excellentis Hippocratis formaverunt formam Hippocratis in pergamenò, deinde portaverunt eam

³⁵ Cfr. R. Foerster, op. cit., vol. II, pp. 187-191.

Aclimae et dixerunt: considera hanc figuram et indica nobis de moribus eius. Et inspexit compositionem eius et coniunctionem partium eius cum partibus, deinde dixit: hic vir fraudulentus, deceptor, amans coitum. Et voluerunt interficere et dixerunt: o stulte, haec est figura excellentissimi [hominum] qui [sint] in terra ed astinentissimi et nobilissimi eorum, haec est figura excellentis Hippocratis. Et dixit iis: sane quaesivistis a me scientiam meam et indicavi vobis. Quando pervenerunt ad Hippocratem et narraverunt ei quod artificiose fecerant et quod dixerat [Aclimas], dixit iis Hippocrates: verum dixit, Aclimas, neque per deum praetermisit litteram, verum ex quo perspexi has res, feci animam meam regnare super eas et vici robur concupiscentiae meae in hoc. Hoc est argumentum excellentiae Hippocratis, philosophia enim est regnum concupiscentiarum.

Id., in Philippi Tripolitani versione (Foerster, ibid.): Discipuli siquidem Ypocratis sapientis depinxerunt formam eius in pergamento et portaverunt eam Philimoni dicentes: considera hanc figuram et indica nobis qualitates et complexiones eius. Qui respiciens compositionem et dispositionem figurae comparavit partes eius ad partes dicens: iste homo luxuriorus est, deceptor, amans coitum. Ob quam rem voluerunt eum interficere dicentes: o stulte, haec est figura dignioris et melioris hominis, qui sit in hoc mundo: haec est figura Ypocratis. Philimon autem pacificavit eos et correxit dicens: quod quaesivistis a me de mea scientia, hanc ostendo vobis et quod inde sentio secundum ipsam. Quando ergo pervenerunt ad Ypocratem, dixerunt

ei quid fecerunt et quid respondit eis Philimon et iudicium eius. Quibus dixit Ypocras: certe verum dixit Philimon nec praetermisit litteram, verum tamen ex quo perspexi et consideravi haec turpia esse et reprobanda, constitui animam meam regem super ipsa et retraxi eam ab eis et triumphavi super retentione concupiscentiae meae. Haec est itaque laus et sapientia Ypocratis, quia philosophia nihil aliud est quam abstinentia et victoria concupiscibilium.

Se prescindiamo per un momento dalle discrepanze osservabili a proposito del nome dei protagonisti (al posto di Zopiro troviamo ora Fulaimûn, ora Aclimas, ora Philimon, e al posto di Socrate ora Hippocrates e ora Ypocras), è difficile sottrarsi all'impressione di trovarsi di fronte a tre altre versioni della scenetta originariamente inclusa da Fedone nel suo *Zopiro*. I punti di maggiore affinità col primo gruppo di testimonianze sopra riportate sono, oltre al senso complessivo dell'episodio, da un lato il comune riferimento alla *forma* (cfr. Cic. *Tusc.*), dall'altro il vivace risentimento degli estimatori del filosofo nei confronti delle ingiuriose congetture fatte dal fisiognomomiconico (cfr. lo scolio a Persio), infine il riferimento alla filosofia che conduce a dominare le pulsioni istintuali, riferimento che è presente anche in Alessandro di Afrodisia, se non addirittura persino in Cicerone (*ratione a se deiecta diceret*). Le affinità non sono dunque per nulla generiche e ci sarebbe davvero da stupirsi se risultasse che si tratta di una coincidenza del tutto casuale. Si potrebbe anche pensare a delle semplici deformazioni intervenute a carico dei nomi propri nel corso dei vari passaggi dal greco al siriano,

dal siriano all'arabo (magari per il tramite del persiano?) e dall'arabo al latino: anche se l'insistente riferimento a Polemone induce piuttosto a supporre che ad un fisiognomiconico di tal nome sia stata trasferita con varianti minime la vicenda originariamente connessa con Zopiro, non si può certo escludere che Ypocras e Hippocrates siano semplicemente delle ricostruzioni difettose di un originario *Sokrates*, così come Herostrophos dovrebbe essere il corrispettivo siriano di *Aristippos* e in una traduzione dall'arabo in castigliano arcaico si incontra Ecliton laddove l'archetipo doveva dare, non c'è dubbio, *Kritōn*³⁶.

Se dunque anche in questi casi abbiamo degli echi sufficientemente precisi dello *Zopiro* fedoniano — come io sono propenso a ritenere —, sarebbe acquisita una conferma ulteriore dell'orientamento antistenizzante del dialogo originario. Non è neppure escluso che il particolare del *pinax* inizialmente sottoposto all'attenzione del fisiognomiconico risalga all'originale fedoniano. Infatti l'*epitome constantinopolitana* e il *Secretus secretorum* nella versione di Filippo di Tripoli presentano la vicenda in due momenti distinti, cosicché soltanto in una seconda fase Zopiro e Socrate si sarebbero incontrati di persona, precisamente allo scopo di venire a capo del dissenso insorto tra quello e gli estimatori del filosofo. Cfr. del resto lo pseudo-Plutarco (dieser Mann ganz und gar nicht kannte).

³⁶ Per Aristippo/Erostrofo cfr. V. Rysell, *Der pseudosokratische Dialog Ueber die Seele*, « Rheinisches Museum » XLIII (1893), p. 175 ss.; per Ecliton cfr. 'Bocados de Oro'. *Kritische Ausgabe des altspanischen Textes* von M. Crombach, Bonn 1971, pp. 46 ss.

Quanto all'identità di questo Zopiro, è effettivamente difficile far coincidere il fisiognomomiconico con lo Zopiro nipote di un nobile persiano suo omonimo, riparato ad Atene verso la metà del V secolo a.C. (forse in occasione dell'assedio di Samo del 440), di cui scrivono Erodoto e Ctesia, ma non lo si dovrebbe escludere in modo troppo categorico. Un po' più difficile, forse, è ipotizzare l'identità dello Zopiro fisiognomomiconico con l'omonimo schiavo di Pericle, di cui si legge in Plat. (?) *Alcib.* I 122 B 1-2 (non avrebbe dovuto sapere qualcosa di preciso sul conto di Socrate, atteso che era stato assegnato alla persona di Alcibiade come suo pedagogo?). Verosimile, anche se non sicura, si direbbe invece l'eventualità che al fisiognomomiconico fosse intitolata la commedia di Strattide *Zōpyros perichaiomenos*, databile appunto alla fine del V o agli inizi del IV secolo a.C. E' ugualmente possibile che Zopiro fosse il *magikós* di cui scrive Aristotele *ap. Diog. Laert.* II 45, ma in questo caso le congetture possibili sono due, non una: del *magikós* potrebbe infatti aver scritto anche soltanto Antistene nel suo *Physiognomonikos*, già menzionato³⁷.

Poiché, comunque, quasi tutte queste possibili identificazioni rimandano alla Persia (o, eventualmente, alla Siria), è facile congetturare che sia proprio Zopiro a riferire a Socrate la storiella relativa al figlio del re di Persia e al leone, un frammento sicuramente ascrivibile a questo dialogo fedoniano, che dobbiamo al retore Teone (*Progymnasmata* 3,

³⁷ Lo stesso dicasi per la possibile dipendenza di Aristosseno dallo Zopiro fedoniano (o, eventualmente, dal *Fisiognomomiconico* di Antistene) per alcune informazioni che egli ci dà sul conto di Socrate.

II 75 Spengel): « Anche in Fedone Socratico, nello *Zopiro*, c'è un racconto simile: 'Dicono dunque, o Socrate, che il figlio minore del re (di Persia) si era affezionato al cucciolo di un leone ...³⁸ E mi sembra che il leone, allevato con il bambino, lo accompagnasse dovunque andava anche quando questi era ormai un ragazzo, cosicché i persiani dicevano che il leone si era innamorato del ragazzo', con quel che segue. »

Il frammento, nella sua brevità, è fin troppo ambivalente e non si riesce a congetturare nulla di preciso né sul contesto né sul senso del raccontino. Il solo indizio è costituito dal commento assolutamente benevolo e non polemico dei persiani. Probabilmente esso si sarà inserito nell'ambito di un confronto fra la *paideia* ellenica (o più specificamente socratica) e quella dei saggi orientali: ma sarebbe azzardato spingersi con le congetture oltre questo dato abbastanza elementare.

§ 5. Il « Simone ».

Diogene Laerzio e Suida attribuiscono a Fedone diversi altri titoli, oltre allo *Zopiro*; tuttavia se si eccettua il *Simone*, degli altri non si riesce a sapere assolutamente nulla di preciso. Il *Simone*, a sua volta, è particolarmente irto di delicati problemi

³⁸ Teone fa presente, a questo punto, di aver omesso qualche rigo del testo fedoniano da cui cita.

ermeneutici, non fosse altro per l'enigmatica personalità del calzolaio a cui si intitola. Ciò che può essere stabilito con ragionevole confidenza concerne in primo luogo la cornice narrativa del dialogo. Una prima indicazione al riguardo è fornita da Plutarco, il quale scrive³⁹ che qualunque uomo politico dia importanza alla filosofia e ne senta il bisogno dice: « Potessi mutarmi da Pericle in Simone il calzolaio e da Catone in Dioniso il maestro di grammatica! Così il filosofo verrebbe a parlare con me e mi si sederebbe davanti come faceva Socrate con lui ».

Malgrado qualche interprete abbia inteso il finale di questo passo plutarceo come riferito a Pericle (così ad es. nell'edizione Loeb dei *Moralia*), sembra in verità inevitabile intendere esattamente al contrario, nel senso cioè che non Pericle ma Simone sia il personaggio frequentato da Socrate. Ciò è del resto confermato in modo inequivocabile dalla XIII *epistola socratica*, una lettera apocrifia che Aristippo indirizza a Simone e che costituisce, tutto sommato, la nostra più precisa fonte di informazioni sul conto di Simone e del *Simone*. La lettera si configura come risposta ad un precedente biglietto inviato da Simone ad Aristippo (*epist. socr.* XII). A Simone, che si era mostrato polemico verso il lassismo del cirenaico secondo modalità tipicamente antisteniche, Aristippo risponde nel modo che segue: « Non critico te, ma Fedone, che ti fa passare per superiore e più sapiente di Prodicò di Ceo, il quale ha detto che tu hai confutato l'en-

³⁹ *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* I 776 A.

comio da lui indirizzato ad Eracle. Tu invece suscitasti la mia ammirazione e ti lodo dato che, da calzolaio pieno di sapienza qual sei, anche in passato hai saputo persuadere a venire a sedersi presso di te Socrate e i giovani più belli e delle migliori famiglie, quali il figlio di Clinia Alcibiade, Fedro il mirrinusio, Eutidemo (figlio di Cefalo e Carmide)⁴⁰ figlio di Glaucone, nonché Epicrate Sacesforo, Eurittolemo ed altri uomini politici, cosicché se Pericle figlio di Santippo⁴¹ non fosse stato tutto preso dalle strategie e dalla guerra, anche lui, credo, ti sarebbe stato attorno. Ora sappiamo che tipo sei; Antistene infatti ti frequenta assiduamente. Ad ogni modo potresti filosofare anche a Siracusa, (dove) infatti le corregge di cuoio e i pellami costano molto. E non sai che io, facendo (abituamente) uso di calzari, ogni giorno faccio in modo che sia grandemente apprezzata la tua professione, quando invece Antistene andando scalzo non fa altro che indurre i giovani e più in generale gli ateniesi ad andare scalzi (come lui)? Vedi dunque quanto ti sono amico io che accetto le comodità e il piacere. Però tu, insistendo nel porre dei sottili quesiti a Prodicò, non ti sei reso conto degli inconvenienti che ne venivano per te: eppure avresti dovuto ammirare me e riderti, per la loro ostentazione, di quelli che hanno lunghe barbe e bastone, gente sudicia, con pidoc-

⁴⁰ Per la giustificazione dell'emendamento implicito nella menzione di Cefalo e di Carmide converrà che io rinvii al mio *'Socratica' in Fedone di Elide*, cit., p. 373, nota 34, senza ripetere qui cose già dette.

⁴¹ Devo qui fare ammenda di qualche banale svista in cui sono incorso nel mio precedente scritto su Fedone, sempre a p. 373.

chi, fornita di grosse unghie al pari delle belve, che ti fa delle proposte contrarie a (gli interessi de)lla tua professione. ».

La lettera, scandita com'è in due momenti temporali ben distinti, include un apprezzabile tentativo di ovviare al rischio dell'inverosimiglianza sotto il profilo della cronologia. Lo scambio di lettere — ed è noto che sono tutte lettere pseudoepigrafe — è immaginato come risalente all'epoca in cui Dionisio II era tiranno di Siracusa, non prima cioè del 367 a.C., mentre la frequenza di Socrate e di tanti altri nella bottega di Simone risalirebbe ad oltre sessant'anni addietro, quando Pericle era ancora in vita. E' significativo allora che uno dei due momenti, quello cronologicamente anteriore, venga espressamente fatto dipendere dalle informazioni desumibili da quanto Fedone aveva avuto occasione di scrivere al riguardo. Il confronto tra questa lettera e il brano di Plutarco sopra riferito è tale da assicurarci che c'era appunto una tradizione, o meglio una notizia, sufficientemente precisa relativamente al calzolaio Simone che riceveva Socrate ed altri — ma non anche Pericle! — nella sua bottega a scopo di sapienza in un periodo approssimativamente collocabile intorno al 430 a.C. Non c'è dunque motivo di dubitare che la fonte di questa notizia sia precisamente Fedone col suo *Simone*. Del resto la lista dei frequentatori di Simone è, sotto il profilo della cronologia, perfettamente plausibile. In particolare i giovani (Alcibiade, Fedro, ed eventualmente Eutidemo e Carmide) sono approssimativamente coetanei ed intorno all'efebia proprio in quegli anni; Eurittolemo è menzionato da Senofonte in connessione col processo delle Arginuse del 406 e

per l'appunto come il più deciso sostenitore della linea d'azione preferita da Socrate in quella occasione; Epicrate è un uomo politico di cui si incomincia ad aver notizia a partire dalla cacciata dei Trenta e che muore intorno al 389. Anche costoro potevano dunque essere dei giovanotti all'epoca in cui è ambientato il *Simone*, ma è degno di nota — ed è non poco significativo, mi sembra — che ad Epicrate ed Eurittolemo si attribuisca la qualifica di uomini politici (oltre che di frequentatori di Simone al pari di un Alcibiade o di un Fedro) relativamente ad un'epoca in cui essi non avrebbero dovuto essere ancora tali: ciò induce a supporre che non un autore di epistolari d'interesse storico-moralistico ma appunto Fedone abbia fatto i loro nomi conoscendo la carriera politica da essi fatta in tempi ben più recenti. Per esempio egli avrebbe potuto seguire uno schema affine a quello del *Teeteto* platonico, in cui si parla della condizione presente di alcuni personaggi prima di iniziare la narrazione di certi loro discorsi che hanno avuto luogo molto tempo prima.

Più problematica è la determinazione del rapporto che doveva intercorrere fra Simone e Socrate. Un'altra epistola socratica, la IX, che Aristippo indirizza ad Antistene, si conclude con un'espressione di questo genere: « Quanto al resto, recati a conversare con il calzolaio Simone, di cui né c'è né ci sarà uno superiore in sapienza! A me, che sono sotto il potere di altri⁴², non è consentito frequen-

⁴² Il genitivo plurale qui usato può far pensare tanto a Dioniso e ai siracusani, quanto ai piaceri e ai comodi di cui già nell'*epist.* XIII.

tare dei lavoratori manuali. » Sinesio di Cirène, a sua volta, scrive (*Dio, Migne, P. G., LXVI, p. 1154 sg.*) che « Glaucone e persino Crizia discussero da pari a pari con lui (*scil.* con Socrate), mentre il calzolaio Simone soltanto in qualche cosa si degnò di convenire con Socrate, e per il resto gli contrappose *logos* a *logos*. »

E' dunque pressoché corale ed unanime l'attitudine delle testimonianze a suggerire una sorta di primato di Simone su tutti, persino su Socrate. Può darsi che tutto ciò si inquadri nella tendenza — di Antistene e, in misura minore, di Senofonte — a costruire anche altri eroi oltre a Socrate, ad inventare anche altri rappresentanti esemplari dei propri ideali (Eracle e Ciro, Ciro ed Agesilao rispettivamente). Le cose si complicano tuttavia non appena si consideri che non solo Simone ma anche il Socrate fedoniano ci risultano fortemente connotati di rigorismo antistenizzante. Come si può capire allora la contrapposizione di cui scrive Sinesio? Per l'appunto l'*Eracle al bivio* prodiceo, almeno nella versione senofontea che conosciamo, è anch'esso orientato in senso antiedonistico. Come poteva l'antistenizzante Simone trovar da ridire in una composizione consonante alla perfezione con i suoi stessi orientamenti?

Proprio quest'ultima contraddizione, unita ad una più attenta considerazione del possibile scarto esistente fra l'*Eracle* di Prodicò e il resoconto che ne fece Senofonte all'inizio del secondo libro dei *Memorabili*, ci mette forse in condizione di intuire quelli che potrebbero essere stati i termini reali del contendere. Non è lecito infatti dubitare dell'attitu-

dine antistenizzante di Fedone e specificamente del *Simone*, né della devozione di Fedone alla memoria di Socrate. Ora se consideriamo che l'antilogia di Prodicò ci appare, in Senofonte, come profondamente sbilanciata a favore di *Arete*, cosicché la sua antagonista, *Kakia*, non soltanto riesce ad argomentare ben poco contro *Arete* ma viene da questa sistematicamente ed organicamente confutata, in modo da consentire a Socrate di screditare con quell'espedito l'edonismo del suo momentaneo interlocutore (che per l'appunto è Aristippo), viene addirittura spontaneo e naturale supporre che Senofonte abbia volutamente mutilato gli interventi di *Kakia* a tutto vantaggio della donna virtuosa finendo con lo snaturare il senso complessivo dello scritto di Prodicò. Per questo verso non è difficile procedere ad ulteriori congetture — come ho avuto occasione di fare in un precedente scritto dedicato a questo tema⁴³ — fino ad elaborare una plausibile ipotesi di come dovettero stare realmente le cose in questo dialogo. Ma il terreno rimane sostanzialmente minato e mi accontenterò, in questa sede, di rinviare alle considerazioni svolte nell'articolo testé menzionato.

Rimane il fatto che Fedone dovette essersi schierato con molta decisione dalla parte di Antistene e ciò consente ancora qualche utile rilievo. Merita infatti che sia debitamente sottolineata, in particolare, la presenza, anche in Fedone, di un moralismo particolarmente insistente, ciò che conferma nell'idea che almeno agli inizi i Socratici reagissero

⁴³ 'Socratica' in *Fedone di Elide*, cit., pp. 375-378.

alla morte del loro maestro appunto col moralismo, prima ancora che con la speculazione, e che in questo contesto è semmai Platone a trovarsi su posizioni un po' eterodosse nel momento in cui al moralismo egli affianca sin dall'inizio la speculazione e l'analisi dei concetti secondo finalità anche strettamente speculative, come s'è accennato nella parte prima di questo volumetto.

INDICE ANALITICO

- Accademia: 51, 55.
Aclimas: 142, 143.
Agesilao II, re di Sparta: 151.
Agnone: 99-102, 109, 110.
Alcibiade, f. di Clinia: 37, 39, 40, 43-46, 48, 49, 109, 125, 126, 130, 131, 137, 145, 149, 150.
Alessandro di Afrodizia, *De fato* 6: 139, 143.
Amnistia del 403 a.C.: 16-27.
Anassagora: 83, 109.
Andocide: 16, 19, 20, 25-27.
 or. I: 25.
 I 81: 25.
 I 83-87: 25.
 I 90: 16.
 I 91: 20.
 I 94: 19.
Androzione: 83.
Anito, f. di Antemione: 19, 20, 24, 27, 37, 41-44, 54.
Antiatticista: 136.
Antistene: 30, 32, 38, 39, 47, 48, 58, 61, 64, 65, 67, 69, 70, 87, 96, 98, 107, 108, 120, 123, 135, 139, 145, 148, 150-152.
 Alcibiade: 48.
 Ciclope: 135.
 Fisiognomonicò: 139, 145.
 Menesseno: 120.
 Politico: 48.
 fr. 167 Decleva Caizzi: 135.
Apollodoro, cronografo, fr. 37 Jacoby: 50.
Apollodoro, discepolo di Socrate: 87.
Apuleio, *Florida* II 1-2: 103, 104.
Archino: 18, 21.
Archita di Taranto: 51, 59.

- Aristide Eliò, *or.* XLV 17: 131.
 XLV 221: 42.
 XLV 311: 83.
- Aristippo di Cirene: 8, 64, 67-69, 78, 86, 87, 96, 98, 105, 123,
 135, 144, 147, 150, 152.
- Aristofane: 111-117.
Cavalieri 580: 123.
Nuvole: 79, 114-116.
 14: 123.
 144: 119.
 920-924: 115.
 1371 ss.: 114.
 1377 sg.: 114.
Rane 944: 116.
 1452 sg.: 116.
 1421-1496: 111-113.
 fr. 376 Kock: 114.
 fr. 580: 116.
- Aristosseno, fr. 59 Wehrli: 136.
- Aristotele: 19, 145.
Athenaion politeia: 21.
 XXVII 5: 43.
 XXXIX 6: 16.
 XL 1: 22.
 XL 2: 18.
 XL 2.4: 20.
Menesseno: 120.
Poetica I 1447 A 28-B 13: 84.
 fr. 75 Rose: 84.
- ARRIGHETTI G.: 112, 114, 119.
- Aspasia: 91, 117.
- Ateneo, V 187 D: 83.
 V 215 C: 83.
 V 220 BC: 109.
 V 220 D: 48.
 V 220 E: 48.
 XI 505 BC: 38.
 XI 506 F: 120.
 XI 507 C: 47.
 XIII 611 D-612 F: 47.

XIII 612 B: 61, 86.

XIII 612 BF: 108.

XIV 656 F: 139.

Baccanti: 131.

Batràco: 19.

BATTEGAZZORE A.M.: 21.

BECCARI A.: 15.

BEKKER I.: 113, 136.

BLÜMENTHAL H.: 19.

BRUNS I.: 91, 92.

BÜCHELER F.: 137.

BURNET J.: 25, 26, 36.

Busiride: 40.

Cacciaguida: 31.

Callia, poeta comico: 116, 117.

Callicle: 59.

CARLINI A.: 118.

Carmide: 36, 38, 80, 93, 148, 149.

Cassiano, *Conlationes* XIII 5, 3: 138.

Catone: 147.

Cebete: 81, 87.

Cefalo: 39, 148.

Cefisofonte: 116.

CELLUPRICA E.: 134.

Cherecrate: 39.

Cherefonte: 39, 110, 115.

Cicerone M.T., *De fato* 10: 137.

De oratore I 231: 42.

Tusculanae disp. III 31: 79.

IV 62: 119.

IV 80: 137, 143.

Ciro il Giovane: 38.

Ciro il Grande: 85, 151.

CLAUS D.: 117.

Clemente Alessandrino, *Protreptico* VII 76, 3: 119.

Clinia: 148.

CLOCHÉ P.: 17, 18.

COBET G.: 114.

- COLLI G.: 50.
 Colluto: 18.
 Conone: 36.
 Critone: 81.
 Crizia: 37, 39, 44, 49, 93.
 CROMBACH M.: 144.
 Ctesia, attidografo: 145.
- Damone di Oa: 38, 39, 80, 95.
 Dante Alighieri: 31.
 DECLEVA CAIZZI F.: 135.
 DELEBECQUE É.: 21.
 Demetrio Falereo (Pseudo), *De elocutione* 297: 131.
 Demochares: 83.
 Demostene: 19.
 or. XX 12: 20.
 XXIV 42: 25.
 XXIV 134: 20.
- DI BENEDETTO V.: 118.
 DINDORF W.: 42.
 Diodoro Siculo, XIII 64, 6: 43.
 XIV 5: 110.
- Diogene Laerzio: 78, 81, 119, 125.
 II 18: 113, 116.
 II 22: 119.
 II 23: 84.
 II 33: 119.
 II 40-41: 42.
 II 44: 119.
 II 45: 145.
 II 50: 38.
 II 60: 107.
 II 62: 47, 71, 108.
 II 63: 47, 108.
 II 68: 69.
 II 76: 87.
 II 105: 81.
 II 121-125: 81.
 II 124: 120.
 III 37: 84.
 V 22: 120.

- VI 1: 64, 70.
VI 2: 87.
VI 4: 70.
VI 11: 69, 70, 87, 108.
VI 12: 64, 70.
VI 13: 70.
VI 15: 139.
VI 17: 135.
VI 18: 120.
IX 5: 119.
- Dione di Siracusa: 51, 56, 57, 59.
Dioniso, divinità dell'Olimpo: 116.
Dioniso, maestro di grammatica: 147.
Dioniso II di Siracusa: 149, 150.
Diotima: 85.
DITTMAR H.: 31, 46.
DODDS E.: 50.
DÖRING H.: 56, 83, 88.
DOVER K. J.: 33.
Dracone: 25.
- Eaco: 85.
Echecrate: 133.
Ecliton: 144.
EFFE B.: 97.
Egesando di Delfi: 134.
Epicrate Sacesforo: 18, 148, 150.
Epistulae Socraticae IX: 150.
 XII: 147.
 XIII: 89, 147.
- Er: 85.
Eracle: 148, 151.
Eraclito di Efeso: 31.
Erasistrato: 26, 27.
ERBSE H.: 55, 92.
Ergocle: 18.
Erodico di Babilonia: 38, 48, 109, 120.
Erodoto: 145.
Eschine oratore, *or.* I 173: 83.
Eschine di Sfetto: 8, 31, 39, 45-47, 61, 63, 71, 80-82, 86, 87,
 91, 97, 99-110, 120, 130.

- Alcibiade*: 45, 46, 97, 109.
 fr. 8 Dittmar: 31, 46.
 fr. 11 Dittmar: 130, 131.
- Aspasia*: 47.
 fr. 17 Dittmar: 104.
 fr. 31 Dittmar: 131.
- Callia*: 109.
- Medios*: 80.
- Milziade*: 47, 71, 81, 99-112.
 fr. 1 Patzer: 99-101.
 fr. 2 Patzer: 100, 102, 103.
 fr. 3 Patzer: 47, 105, 112.
 fr. 4 Patzer: 47, 105, 112.
- Telaugè*: 71.
 fr. 49 Dittmar: 87, 105.
 fr. 55: 99.
- Euclide, arconte ateniese: 25.
- Euclide di Megara: 8, 56, 71, 80, 82-84, 88, 90, 91, 98, 123.
 fr. 1 Döring: 88.
 fr. 14: 56, 72.
 fr. 19: 72.
 fr. 29: 72.
 fr. 30: 72.
- Eudosso di Cnido: 140.
- Euripide: 99, 100, 109-120.
Antiope: 117, 118.
Crisippo: 117.
Ifigenia in Aulide 558-567: 118.
Ippolito: 117.
 358 sg.: 118.
 377 ss.: 118.
 612: 118.
Medea 1077 ss.: 118.
Suppl. 859-917: 118.
 fr. 220 Nauck: 118.
 fr. 840: 118.
 fr. 841: 118.
- Eurittolemo: 148-150.
- Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica* VI 9, 22: 138.

Eutidemo, f. di Cefalo: 39, 148, 149.
Eutidemo, personaggio dei *Memorabili*: 104.
Eutifrone: 26, 89.

Fedone di Elide: 8, 72, 121-152.

Medios: 80.

Simone: 128, 146-152.

Zopiro: 128, 136-140, 143-146.

Fedro di Mirrinunte: 148, 149.

Fidippide: 114, 115.

Filippo di Tripoli: 142, 144.

FISCHER J. L.: 74.

FÖRSTER R.: 136, 140-142.

Fozio, *Lessico*, p. 229: 136.

FRITZ, K. von: 50, 65, 88, 122, 136, 139.

Fulaimûn: 140, 141, 143.

Gellio, *Notti attiche* VII 10, 1-4: 88.

II 18: 126, 127.

GIANNANTONI G.: 21, 87, 134.

GIGON O.: 33, 81, 82, 84, 120.

GILDEMEISTER J.: 137.

Giuliano, imperatore: 95, 128, 135, 139.

Epist. LXXXII 445 A.: 128.

Glaucone: 81, 119, 120, 148, 151.

Gnomologium Vaticanum 747, n. 475: 105.

n. 573: 79.

GOMPERZ H.: 113, 116.

GROTE G.: 35, 83, 84, 124, 125.

GUTHRIE W. K. C.: 7, 15, 26, 55, 92, 122.

HACKFORTH R.: 22, 34.

Harpocraton, *Lessico*, s. v. 'hoti': 83.

HAVELOCK E. A.: 31.

Herostrophos: 144.

HIRZEL R.: 31, 90-92.

HUMBERT J.: 50, 109, 121.

Ione di Chio: 84.

IOÛPOLO A. M.: 134.

- Iperide, fr. 55 Kenyon: 83.
 Ippocrate: 140-144.
 Iscomaco: 86, 91.
 Iseo, fr. 12 Thalheim: 83, 84.
 fr. 13: 83, 84.
 fr. 14: 83.
 ISNARDI PARENTE M.: 50, 51.
 Isocrate: 18, 27, 34, 39-41, 47, 62, 83, 110.
 or. VII 67: 17.
 X 1: 34.
 XI: 40, 83.
 XI 5: 40.
 XI 6: 34, 41.
 XIII: 34.
 XVIII: 27.
 XVIII 2-3: 16.
 XVIII 31-32: 18.
 XVIII 42 ss.: 18.
 XVIII 46: 18.
 XVIII 68: 18.
 XXI: 61.
- JAEGER W.: 93.
- KESTERS H.: 65.
- Laconismo e tendenze filospartane: 20-24, 35, 37-39, 42, 48, 107-109.
- LAURENTI R.: 45.
 LAUSDEI C.: 8.
 Leone di Salamina: 19.
 Libanio di Antiochia: 95, 96, 98, 127, 132, 134-136.
 Declam. I 15: 134.
 I 17: 136.
 I 85-86: 95, 96, 131, 135.
 I 107: 135.
 I 123-124: 135.
 I 184: 127.
- Licone, accusatore di Socrate: 20.
 Lisandro, generale spartano: 101.

Lisia: 17, 18, 26, 39, 42-44, 47, 83, 86, 135.

Apologia di Socrate: 42-44, 83.

Esazione contro Eschine il socratico: 86.

or. VI 45: 19.

XII: 17.

XII 72: 101.

XIII 89: 19.

XVII: 26.

XVII 3: 26.

XVIII 18-19: 19.

XXV 28: 19.

XXV 35: 17.

Loxos, fisiognomonico: 140.

LUCCIONI J.: 21.

MAIER H.: 92.

MARKOWSKI M.: 135.

Massimo di Tiro, *Diss. XXXI* 3: 140.

Meleto: 27.

Meleto, f. di Meleto: 19, 20, 27, 54.

Menone tessalo: 38.

Mentore: 61.

MENZEL A.: 26.

Milziade, f. di Stesagora: 99-104, 107-109.

Minosse: 85.

Mnesiloco, f. di Euripide: 116.

MOLINE J.: 117, 118.

MONDOLFO R.: 50.

MONTUORI M.: 21, 33, 39, 42, 115, 121, 123; 124, 127.

Nomoteti: 25.

Omero: 15, 30.

Origene, *Adv. Cels.* I 33: 140.

Ossirinco, papiri di, XXXIX 2889: 99-101, 112.

XXXIX 2890: 47, 105, 112.

Panezio, fr. 134 Van Straaten: 112.

PARMENTIER L.: 123.

PATZER H.: 99-105, 108, 111.

Pausania, re di Sparta: 16.

- Pericle: 117, 147, 149.
Peri psyches, trattatello in Siriaco: 87.
 Philimon: 142, 143.
 PHILLIPSON C.: 17, 20, 21.
 Philochares: 101.
 Pitagora: 83.
 Pitagoristi: 71.
 Platone: *passim*.
 Alcibiade I: 49, 80.
 114 BD: 80.
 119 B-124 B: 80.
 122 E-123 B: 49.
 Apologia: 55, 94, 97.
 24 B 1: 34.
 39 CD: 92.
 'Aretedialoge': 33, 43, 55, 94, 96, 97.
 Carmide: 36, 49, 97.
 167-168: 151.
 Clitofonte: 67.
 408 C: 61.
 409 A 4: 61.
 409 D 3: 61.
 Cratilo: 94.
 Critone: 97.
 44 B-46 A: 35.
 48 C 5: 34.
 Epistole VII: 63, 92.
 VII 324 A 6: 50.
 VII 326 A 5: 58.
 VII 326 B 3: 58.
 VII 327 AB: 56.
 VII 327 D 1-3: 56.
 Eutifrone: 89, 90, 96.
 4 C 4: 25, 26.
 10 A-11 D: 51.
 Fedone: 94, 134.
 88 E 4-89 A 7: 133.
 89 B 2-5: 122, 123.
 Fedro 236 E 5: 104.
 Filebo: 85.

- Filosofo*: 85.
Gorgia: 33, 49-59, 94.
 473 E 6: 53.
 505 AB: 54.
 515 A: 54.
 521 D 6-8: 53.
 521 E-522 A: 53.
 523 C-524 A: 53.
Ippia maggiore 216 C: 51.
Lachete: 87.
 186 B 3-5: 54.
 187 E-188 A: 131.
Liside 216 C: 51.
Menesseno: 120.
 235 E 8: 117.
 246 E: 19.
Menone: 94.
Parmenide: 85.
Politico: 85.
Protagora: 49, 93, 94, 96.
 309 A: 49.
Repubblica: 51, 55, 68, 94, 120.
 327 B: 100.
Simposio: 49, 87.
 173 B 4-6: 91.
 215 D 3-4: 67.
 215 DE: 61, 131.
Teeteto, init.: 91.
Timeo: 85.
 Plutarco, *De audiendo poetis* IV, 39 BC: 106.
 De genio Socratis XI, 581 A: 84.
 Maxime cum principibus I, 776 A: 147, 149.
 Quomodo adulator XXVI, 67 DE: 47.
 Vita Coriolani XIV 4: 43.
 Vita Periclis IV 1-2: 39.
 IX 2: 39.
 XIII 5-6: 39.
 Plutarco (Pseudo), *Peri askeseos (versio syriaca)*, p. 179:
 137, 138, 144.
 Vitae decem oratorum IV 836 F: 110.

- Polemarco: 39.
 Polemone fisiognomonico: 140, 141, 144.
 Policrate: 34, 36-41, 45, 47, 49, 50, 59, 83, 96, 135.
 Polieno: 80.
 Polluce, II 122: 136.
 III 18: 136.
 PRELLER L.: 122, 125.
 Prisciano, XVIII 226: 99.
 Prodicò di Ceo: 109, 147, 148, 151, 152.

 Quintiliano, II 15, 30: 42.
 XI 1, 9-11: 42.

 Radamanto: 85.
 RADERMACHER L.: 112.
 RAOSS M.: 37, 135.
 REALE G.: 121.
 RITTER C.: 89.
 ROBERT C.: 124.
 ROBIN L.: 68, 123.
 ROBINSON R.: 23.
 ROSE V.: 84, 140.
 RUSSO C.F.: 115.
 RYSSELL V.: 144.

 Santippe: 79.
 Santippò: 148.
 SARRI F.: 41, 102, 103, 121.
 Satiro, *Vita di Euripide*: 112, 114, 116.
 fr. 38: 119.
 fr. 39: 119.
 SCHMIDT J.: 140.
Scholia ad Aristophanis Nub. 144: 119.
 ad Ran. 1491: 112.
Scholia ad Persii Saturas IV 24: 137, 143.
 Seneca, *Epist.* XCIV 41: 129.
 Senofonte: 7, 16, 19, 38, 39, 44, 45, 47, 60, 61, 78, 79, 97,
 135, 151, 152.
 Anabasi II 5, 28-41: 38.
 II 6, 21-29: 38.
 III 1, 5: 38.

- Economico* 7: 91.
Elleniche II 3, 39: 19.
 II 4, 19: 38.
 II 4, 38: 16.
 II 4, 43: 17, 20.
 III 2, 21-25: 124.
Memorabili: 78.
 I 2: 44.
 I 2, 23: 45.
 I 2, 31-37: 33.
 I 2, 56: 96.
 II, 1, 11: 69.
 II 7-10: 63.
 III 3, 11: 105.
 III 6, 2: 105.
 III 7, 4-9: 80.
 III 11, 17: 87.
 IV 2: 61, 97.
Simmia: 81, 87.
Simone: 81, 83, 147-151.
Sinesio di Cirene, Dione, p. 1154 sg.: 151.
 SLINGS S.R.: 100, 103, 105.
 SNELL B.: 117, 118.
Socrate: passim.
Stoa Pecile: 25, 99, 111.
Stobeo, Anthologion II 4, 14: 106.
 II 31, 23: 100, 102, 103.
 III 1, 189: 103.
 III 7, 56: 42.
 III 34, 10: 71, 86, 108.
 IV 8, 31: 70.
Strabone, IX 1, 8: 125.
Strattide, poeta comico: 145.
Suida, s.v. 'Aischines': 80.
 s. v. '*Antisthenes*': 139.
 s. v. '*Deliou kolymbetou*': 119.
 s. v. '*Phaidon*': 127, 146.
Teleclide, poeta comico: 116, 117.
Temistocle: 109.

- Teone, *Progymnasmata* III, p. 75: 145, 146.
Teramene: 99-101, 109, 110.
Tieste: 135.
Timone il Misanthropo: 83.
Trasibulo, capo dei democratici ateniesi: 21, 36.
Trasibulo di Colluto: 18.
Trenta Tiranni: 16-18, 25, 101.
TREVES P.: 37.
Tucidide II 25: 125.
 V 116: 125.
- VALGIMIGLI M.: 133.
Vita Isocratis anonima: 110.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von: 31, 50, 90, 93, 121.
WOLF E.: 15, 64.
WUNDT M.: 90, 93.
- Xenainetos, arconte ateniese: 26.
- Ypocras: 142, 143.
- ZELLER E.: 50.
ZEPPI S.: 31.
ZIEGLER K.: 136.
Zopiro: 136-146.

INDICE

PRESENTAZIONE	pag.	7
PARTE PRIMA: UN PROFILO	»	11
<i>Filosofia e politica nel circolo dei Socratici agli inizi del IV secolo a.C.</i>	»	13
1. Alcune premesse	»	13
2. L'amnistia del 403 a.C. e i suoi riflessi sulla pubblicistica dei Socratici	»	16
3. I « dialoghi socratici » come fatto cul- turale	»	29
4. Il libello di Policrate. I Socratici repli- cano a Policrate	»	36
5. Platone e Policrate. Platone e la politica all'epoca del « Gorgia »	»	50
6. Sul progressivo ridimensionarsi del ruolo sociale dei singoli socratici	»	60
PARTE SECONDA: ALCUNE RICERCHE COMPLE- MENTARI	»	75
<i>I. Si scrissero « dialoghi socratici » prima del 399 a.C.?</i>	»	77
1. Sull'entità della produzione letteraria dei Socratici	»	77
2. Sugli esordi della produzione letteraria dei Socratici	»	89

<i>II. Sui « Socratica » di Eschine di Sfetto:</i>	
<i>il « Milziade »</i>	pag. 99
1. Alcune considerazioni sul fr. 1 Patzer	» 99
2. Il fr. 2 e i suoi « loci paralleli ». Gli orientamenti politici di Eschine	» 102
3. Socrate, Agnone e Teramene	» 109
4. Socrate ed Euripide	» 111
<i>III. I « Socratica » di Fedone</i>	» 121
1. Alcune considerazioni di carattere biografico	» 122
2. I frammenti « incertae sedis »	» 128
3. Alcuni possibili echi di Fedone in Platone e in Libanio	» 132
4. Lo « Zopiro »	» 136
5. Il « Simone »	» 146
INDICE ANALITICO	» 155