

# Università degli Studi di Napoli Federico II



Dipartimento di Studi Umanistici

Scuola di dottorato in Scienze Storiche, Archeologiche e Storico-  
Artistiche

Dottorato di Ricerca in Storia – XXVI Ciclo

Indirizzo “Storia Antica”

**Etica e politica nell’opera di Eschine di Sfetto.  
Una lettura socratica dell’Atene di V secolo**

Dottoranda  
Michela Tafuri

Tutor  
Prof.sa Luisa Breglia

Anno Accademico 2012 – 2013

## INDICE

<b>Introduzione</b> .....	p 4	
 <b>PARTE PRIMA: L'ASPASIA SOCRATICA FRA ETICA E POLITICA</b>		
 <b>CAPITOLO I: L'<i>Aspasia</i> di Eschine</b> .....	p. 12	
1. 1. Le testimonianze del dialogo .....	p. 13	
1. 2. Ricostruzione della trama .....	p. 70	
 <b>CAPITOLO II: <i>Aspasia</i> nella tradizione socratica</b> .....	p. 73	
2. 1 Dal dibattito comico al paradigma socratico .....	p. 73	
2. 2. Antistene e l' <i>eros</i> di <i>Aspasia</i> .....	p. 106	
2. 3. Il <i>Menesseno</i> e la retorica di <i>Aspasia</i> .....	p. 130	
 <b>PARTE SECONDA: L'ALCIBIADE SOCRATICO E LA QUESTIONE DELLA PAIDEIA POLITICA</b> .....		p. 170
 <b>CAPITOLO 1. L'<i>Alcibiade</i> di Eschine</b> .....	p. 171	
1. 1. Le testimonianze del dialogo .....	p. 173	
1. 2. Ricostruzione della trama .....	p. 216	
 <b>CAPITOLO II. L'<i>episteme</i> politica nella dialettica Temistocle-Alcibiade</b> .....	p. 220	
2. 1. L' <i>Alcibiade I</i> e la conoscenza di sé .....	p. 221	

2. 2. L' "Eutidemo" di Senofonte: tracce dell'Alcibiade di Eschine .....	p. 251
2. 3. Il Menone e la politica come <i>techne</i> .....	p. 268

### **CAPITOLO III. Il mito di Alcibiade nell'immaginario**

<b>socratico</b> .....	p. 275
3. 1. Alcibiade nella letteratura socratica antica: un modello di politico <i>aaideutos</i> .....	p. 275
3. 2. Alcibiade nel dibattito politico contemporaneo .....	p. 301
3. 3. Conclusioni: l'Alcibiade socratico fra Tucidide e gli oratori di IV secolo .....	p. 323

<b>CONCLUSIONI. Etica, <i>paideia</i> e politica: dalla riflessione storico-politica alla proposta di un modello socratico</b> .....	p. 328
--	--------

## Introduzione

La prospettiva da cui si è scelto di guardare alla dimensione storica di V secolo si forma nel contesto della prassi didattico-filosofica di uno dei maestri dell'epoca, Socrate, fra i più determinanti nell'esercitare un condizionamento sulle strutture culturali del suo tempo. La sua attività, difficilmente circoscrivibile in una nicchia intellettuale che ripiega su interessi intimistici o comunque privati, ha il suo campo d'azione nel pubblico, cui tendono sia il modello etico proposto sia il metodo d'indagine cui allena i suoi interlocutori<sup>1</sup>. L'impronta lasciata legittima l'approccio tenuto successivamente dai discepoli nei confronti della realtà contemporanea: sia che venga stimolata dalla rilettura dell'esperienza socratica nella dimensione socio-culturale dell'ultimo ventennio del V secolo, sia che si renda necessaria a partire dalla constatazione di certe tendenze all'interno dell'orizzonte ideologico e politico contemporaneo, la riflessione dei Socratici riproduce il modello pedagogico e speculativo appreso dal maestro nella nuova dimensione in cui si trova ad agire, riproponendo il medesimo connubio fra riflessione filosofica, insegnamento e pratica della politica. I discepoli ereditano da Socrate quell'impulso a tracciare attraverso la missione educativa un solco all'interno della coscienza dei singoli, per incidere a più ampio raggio sul piano della gestione statale: ed è l'attualità stessa, quella che ha mostrato di voler ripudiare la memoria di Socrate e che si è data ad iniziative che rievocano lo spauracchio del secolo precedente, l'imperialismo oltranzista, a fornire lo stimolo per lo sviluppo di categorie di analisi e di modelli concettuali che si vorranno poi trasmettere attraverso la propaganda al contesto in cui operano<sup>2</sup>. In questo modo i Socratici fondono all'esigenza di ridefinire in termini coerenti la funzione del Socrate storico, l'interesse ad entrare nel merito di un dibattito che tocca in prima

---

<sup>1</sup> Finanche la raffigurazione aristofanea delle *Nuvole*, pur presentando la "scuola" di Socrate come un tempio fuori dalla realtà in cui si coltivano interessi dei più inutili e inapplicabili al mondo degli uomini comuni, ammette che l'insegnamento socratico possa avere nei suoi aspetti retorici un'applicazione nella dimensione poleica come strumento di affermazione politica.

<sup>2</sup> Rossetti 2000, 94, parla a proposito dell'insegnamento etico proposto da Socrate di nuovo standard, lo stesso che poi i discepoli cercheranno di promuovere con i loro scritti e il loro insegnamento.

istanza i problemi posti dall'attualità, ma che finisce per rievocare la memoria di momenti e funzioni legati a rappresentanti della storia passata.

È alla luce di una dialettica intrattenuta costantemente con gli stimoli provenienti dalla realtà politica e culturale di riferimento che si spiega, nell'opera dei Socratici, la presenza di figure paradigmatiche della memoria storica condivisa: già ad uno spoglio cursorio delle fonti storico-letterarie di inizio IV secolo, risulta che questi nomi ricorrono con una singolare frequenza proprio negli scritti socratici, laddove in altri contesti un'attenzione maggiore è riservata piuttosto ai concetti ideologici di cui quei nomi sono simbolicamente portatori. Che spiegazione dare a tale evidenza?

Tradizionalmente, il fenomeno è stato studiato alla luce di un crescente interesse nei confronti delle individualità, la cui genesi va rintracciata proprio nel particolare sviluppo di certe condizioni interne al sistema democratico ateniese: l'emergere del privato, in antitesi e poi in sintesi con la dimensione del pubblico, come magistralmente messo a fuoco da Domenico Musti, ha ingenerato «il dispiegamento della potenzialità nuova del privato», il quale si sostituisce gradualmente al cittadino e riceve un'attenzione nuova dalla società che a lui si rivolge in virtù del suo protagonismo<sup>3</sup>. Accanto all'individualismo democratico un ruolo nell'affermazione di un interesse biografico è riconosciuto anche all'individualismo socratico, che affonda le sue radici storiche nelle condizioni create da quel sistema politico in termini di rapporto individuo-società: al Socratismo si deve il merito di aver sviluppato le possibilità di un'educazione filosofica che continua in età adulta come fatto privato, individuale, ed è per tale ragione innanzi tutto che proprio la scuola socratica registra un'attenzione particolare all'«affermazione delle individualità» nel dispiegarsi delle funzioni intellettuali, tanto da parte del filosofo quanto da parte del politico<sup>4</sup>. Nell'ambito di tale discorso non è passata inosservata la presenza costante di figure storiche nell'opera di Eschine di Sfetto, Socratico di prima generazione, contemporaneo di

---

<sup>3</sup> Musti 1987, 24-26.

<sup>4</sup> Musti 1987, 33-34. Alle connessioni fra nascita di biografismo ed autobiografismo da una parte, e Socratismo dall'altra, sono stati dedicati gli studi di Bruns 1896, Dihle 1898, Id. 1956: la posizione di questi è stata fortemente ridimensionata da Momigliano 1971, 16.

Platone<sup>5</sup>: tale opera, alla quale comunque non è riconosciuto in sede di studio un carattere biografico, assegna una posizione di singolare rilievo, nella produzione letteraria socratica, a questo genere di indagine, che risulta invece più marginale fra gli altri esponenti del Socratismo<sup>6</sup>. La centralità di questa componente è l'oggetto da cui è partito il presente lavoro, che si propone di spiegare, anche se con risultati che non possono dirsi definitivi, i molteplici aspetti di cui è composta l'attenzione riservata da Eschine ai personaggi selezionati nei suoi dialoghi.

L'attività letteraria di Eschine di Sfetto comincia ad essere oggetto di interesse soltanto all'inizio del secolo scorso, quando vedono la luce due edizioni della sua opera che resteranno un punto di riferimento per gli studi sul Socratico fino al 1990, quando Gabriele Giannantoni includerà finalmente nella versione aggiornata delle sue *Socraticorum Reliquiae* una sezione dedicata alla selezione e allo spoglio delle sue fonti<sup>7</sup>. Più ancora dello studio del Krauss<sup>8</sup>, capitale è il lavoro ricostruttivo del Dittmar<sup>9</sup>, ancora oggi lo studio più completo e approfondito dell'opera di Eschine, dove l'analisi puntuale di tutte le fonti riconducibili al Socratico rappresenta il punto di partenza per una disamina più ampia attorno allo stato della letteratura socratica testimoniata dai suoi maggiori rappresentanti: di qui un costante parallelo con l'opera di Platone, Senofonte, Antistene, e con lo sviluppo dei temi socratici da loro messo in luce, che si è deciso in questa sede di portare avanti per orientarsi all'interno di una letteratura allo stato principalmente frammentario. Fra lo studio del Dittmar e l'edizione Giannantoni si colloca un crescente interesse nei confronti del Socratico, che però fa fatica ad imporsi in maniera definitiva negli studi fino ai lavori di Livio Rossetti, che negli ultimi decenni si è dedicato con un interesse singolare allo

---

<sup>5</sup> Per la ricostruzione biografica della vicenda di Eschine si veda Humbert 1967,214-223.

<sup>6</sup> Ad esempio Antistene, nella cui opera mancano interlocutori di rilievo a confrontarsi con Socrate o protagonisti della contemporaneità al centro del discussione (fatta eccezione per Alcibiade e Aspasia, si incontrano figure mitologiche come Eracle/Odisseo o appartenenti ad una realtà lontana come il re persiano Ciro). Senofonte nei suoi Socratica tratteggia le relazioni del maestro con la società del suo tempo, ma in maniera sommaria e veloce, come mostrato in particolare dai *Memorabilia*. Un discorso a parte merita Platone, nella cui opera ricorrono frequentemente figure di grande attualità che stimolano e alimentano la discussione sulle questioni della contemporaneità: sulla funzione dei suoi personaggi si veda Vegetti 2003.

<sup>7</sup> Giannantoni 1990, II, 593-629; IV, 587-596.

<sup>8</sup> Krauss 1911.

<sup>9</sup> Dittmar 1912.

studio della letteratura socratica, per cui ha definito nuove coordinate d'indagine, che costituiscono un superamento decisivo degli obsoleti *clichés* interpretativi legati al Socratismo: allo studioso si deve anche la definizione di un più corretto ruolo della riflessione di Eschine nel panorama degli studi dedicati ai Socratici, alla cui opera viene riconosciuta per la prima volta la dignità di affiancarsi come testimonianza storica e filosofica dell'attività intellettuale del maestro all'autorità di Platone, Antistene e Senofonte. Prima del suo lavoro intitolato *Aspetti della letteratura socratica antica*<sup>10</sup>, in cui già emerge la centralità dell'opera di Eschine come sede di elaborazione del pensiero socratico, pochi sono i contributi degni di nota: innanzitutto la ricostruzione biografica fatta dall'Humbert nella sua opera sui "*petits Socratiques*"<sup>11</sup> e due monografie dedicate ai dialoghi maggiori, l'*Alcibiades* di Applegate<sup>12</sup> e l'*Aspasia* di Barbara Ehlers<sup>13</sup>, che convogliano attorno al motivo dell'*eros* socratico spunti di riflessione presenti, accanto ai dialoghi di Eschine, nell'opera dei Socratici maggiori. Per il resto una spinta importante allo studio della sua produzione letteraria è stata data da ritrovamenti papiracei che hanno consentito di ampliarne la conoscenza<sup>14</sup>, sebbene spesso l'interesse si sia concentrato esclusivamente su questioni filologiche, senza divenire spunto per una ricostruzione più ampia del suo pensiero<sup>15</sup>.

Com'è facilmente intuibile le maggiori attenzioni sono state catalizzate in particolare da due dialoghi in virtù del maggior numero di dati tramandati su di essi, che testimoniano la considerazione tributata loro da parte dei lettori antichi rispetto alle altre opere. Si tratta dell'*Alcibiade* e dell'*Aspasia*; il primo, oggetto d'interesse agli occhi di un lettore di II sec. d.C. quale Elio Aristide, per la sua capacità di riprodurre con realismo aspetti dell'esperienza socratica e di opporre un racconto alternativo alla versione platonica; il secondo, espressione compiuta del pensiero etico di Eschine e, in quanto tale, oggetto degli strali polemici di

---

<sup>10</sup> Rossetti 1977.

<sup>11</sup> Humbert 1967, 214-223.

<sup>12</sup> Applegate 1948.

<sup>13</sup> Ehlers 1966.

<sup>14</sup> Altrettanto importanti accanto a *POxy* 1608, che si analizzerà in seguito, sono *POxy* 2889 e *POxy* 2890 (Cfr. Lobel 1972, 47-50; CPF I 134-146), che hanno permesso una ricostruzione inedita del *Milziade*, che non si è però discusso in questa sede. Si vedano a tal proposito gli studi di Rossetti-Lausdei 1979; Id. 1981.

<sup>15</sup> Si distinguono in questo lo studio del Berry 1950 o quelli di Rossetti (cfr. n 14).

quanti, come Lisia, vi coglievano delle contraddizioni rispetto al modo di fare poco ortodosso del filosofo<sup>16</sup>. Accanto a questi una menzione particolare meritano il *Milziade*, restituitoci in forma più completa da recenti scoperte papiracee, e il *Callia*: in entrambi questi dialoghi figurano personalità di spicco, che confermano quella propensione riconosciuta per Eschine a mettere in scena i protagonisti del secolo trascorso. Il *Milziade*, dedicato non all'eroe di Maratona, bensì ad un suo discendente che incontra Socrate in età adolescenziale, figurano accanto al filosofo Agnone, il padre di Teramene, ed Euripide; il *Callia*, accanto all'omonimo personaggio (che invero ricorre con particolare frequenza negli scritti socratici), vede menzionati Aristide e Teramene, oltre ai sofisti Prodicò di Ceo e Anassagora.

Il Socrate che viene fuori dall'opera di Eschine può dirsi dunque un personaggio perfettamente inserito nella realtà del suo tempo cui si aggancia anche attraverso intensi intrecci relazionali; del filosofo, Eschine mette in luce segnatamente dei rapporti personali che, ignorati da Platone ma già in parte suggeriti dalla commedia antica, non avevano ancora ricevuto la meritata attenzione: è il caso della frequentazione di Euripide, da sempre considerata una malevola invenzione di Aristofane, o della vicinanza all'*entourage* pericleo, come suggerito dai contatti stabiliti con Aspasia e Agnone<sup>17</sup>; è il caso ancora del rapporto con Teramene, testimoniato da una tradizione apologetica facente capo a Diodoro e incentrata sul ruolo svolto da Socrate nella sua difesa, che proprio nell'opera di Eschine potrebbe trovare una conferma<sup>18</sup>. Iniziano così lentamente ad emergere le diverse funzionalità sottese alla scelta letteraria di Eschine, in cui la constatazione dell'eccezionalità filosofica e/o politica dei suoi protagonisti si coniuga all'esigenza di conferirle un significato nei termini del rapporto con la realtà, di rintracciarne l'origine nel contesto da cui queste individualità sono emerse, divenendone entità paradigmatiche: esse costituiscono il legame con una dimensione esterna al socratismo *stricto sensu*, un socratismo inteso come ambito

---

<sup>16</sup> Cfr. *infra* per la polemica di Lisia. Circa la posizione singolare occupata da Eschine fra i discepoli di Socrate, per estrazione sociale ed esperienze di vita si veda nuovamente la sintesi di Humbert, 1967, 214-223 cui si devono affiancare gli studi di Messina 1949 e di Placido 2008.

<sup>17</sup> Cfr. Gallo 1983; Rossetti 1971.

<sup>18</sup> Rossetti 1974.



più ristretto di elaborazione filosofica, cui però esso si rivolge in maniera endemica.

Per tale ragione si è scelto, nell'ampio materiale offerto dall'opera del Socratico, di dare spazio alle figure che meglio condensano al loro interno la complessità di temi e motivi attorno cui ruota l'interesse di Eschine, non ultimo il tentativo di offrire un modello che intervenisse direttamente sulla realtà di riferimento: si tratta, anche in virtù della maggiore disponibilità di informazioni, dei protagonisti dei due dialoghi maggiori, Aspasia, Alcibiade e Temistocle. La struttura del lavoro segue l'andamento dettato dalla scelta delle tre figure come oggetto di indagine principale, che si inserisce all'interno di una ripartizione binaria costituita dalla ricostruzione dei due dialoghi di Eschine: per ciascuna parte, all'analisi dei frammenti dialogici e dei contesti letterari che li hanno tramandati segue una ricerca attorno alla memoria che di questi personaggi viene recepita in ambito socratico.

La prima parte, dedicata ad Aspasia, vedrà ripercorrere le tappe attraversate dalla vicenda della donna a partire dalla propaganda comica, lasciando emergere in che modo i Socratici abbiano lavorato sulle suggestioni provenienti dal teatro e quali aspetti del dibattito di V secolo abbiano privilegiato, per arrivare ad articolare una riflessione attorno alla funzione etica e pedagogica dell'eros e alle sue ripercussioni sulla dimensione politica. Essa coinvolge inevitabilmente Pericle, vero oggetto dell'interesse socratico, perché stimato dall'ideologia democratica di IV secolo il maggior rappresentante di una fase gloriosa della democrazia ateniese e di una convergenza felice fra politica e valori educativi. Pertanto si vedrà come la trattazione della vicenda di Aspasia diventi un'occasione per ripensare la prerogativa sapienziale riconosciuta all'unanimità al politico e per discutere sulla base di nuovi parametri etico-politici un'immagine ereditata dall'epoca precedente e presto divenuta mito nazionale. Nella seconda parte un posto di primo piano sarà riservato alla costruzione del "mito" di Alcibiade, in cui un ruolo fondamentale è svolto dai discepoli di Socrate, cui si deve lo sviluppo di un filone letterario che vede quello protagonista nei suoi rapporti col maestro: la rielaborazione socratica andrà poi rapportata alle raffigurazioni prodotte ad inizio IV secolo all'interno del dibattito politico su

Alcibiade. La disamina dei nuclei filosofici sviluppati dall'*Alcibiade* di Eschine concorre alla delineazione di un modello socratico che lega la sapienza politica alla cura dell'anima e alla *paideia* socratica, delineato attraverso il caso esemplare di Alcibiade e poi applicato alla valutazione di altri celebri esponenti della storia nazionale, come Temistocle, chiamato in causa proprio dal confronto stabilito con questi: la dialettica che si stabilisce fra i due, fra modello paradigmatico ed erede, è funzionale ad argomentare una rifondazione radicale della *paideia* politica e a smontare la suggestione di un ritorno alle origini della democrazia lanciata dalla propaganda contemporanea. In questo modo Eschine, non diversamente dagli altri Socratici, entra nel vivo di un dibattito che ad inizio secolo riflette atteggiamenti variegati nei confronti della recente storia nazionale e differenti progettualità nell'ambito della restaurazione democratica.

Se il punto di partenza di questo lavoro è la constatazione del protagonismo di certe figure della storia ateniese nell'opera di Eschine, di ciò si indaga il significato e la funzione in rapporto all'elemento fondante del *logos sokraticos*, l'elaborazione e l'esposizione dei nuclei del pensiero socratico: sarà allora di primario interesse verificare in che modo tali figure abbiano stimolato l'indagine speculativa su più piani e ne abbiano poi condensato significati attraverso le loro stesse figure. Si delinea così un quadro composito in cui gli Alcibiade, le Aspasia o i Temistocle sono di volta in volta il perno attorno al quale ruota la trattazione dell'autore e si armonizzano gli ambiti oggetto di riflessione: accanto all'interesse biografico emergono lentamente altri spunti, legati talvolta alla definizione di concetti filosofici, talaltra alla polemica interna al Socratismo; infine alla proposta politico-pedagogica stimolata dalla riflessione del maestro. Essi fungono da vettori di un messaggio stigmatizzato, che al termine del *logos* viene a identificarsi con il loro stesso *bios*, o meglio, con l'immagine che del loro *bios* viene disegnata.

Si dà ragione in questo modo della proposta avanzata in questo lavoro di illuminare motivi della tradizione legata al nome di certe figure a partire da una prospettiva di analisi socratica e di verificare come l'elaborazione della loro memoria possa gettare luce su aspetti della ricezione della storia precedente e sulla formulazione di inedite categorie di interpretazione.

## **PARTE PRIMA**

### **L'Aspasia Socratica tra etica e politica**

## CAPITOLO I.

### L'ASPASIA DI ESCHINE

L'edizione di Giannantoni ascrive all'*Aspasia* di Eschine tredici frammenti, arricchendo e modificando le edizioni del Krauss e del Dittmar: si tratta per lo più di testimonianze che, come spesso accade per Eschine, si possono ricondurre al dialogo solo attraverso indizi, e che forniscono notizie generiche su singoli aspetti dell'opera; fra queste si rilevano solo tre luoghi che riportano delle citazioni, una delle quali è una traduzione in lingua latina ad opera di Cicerone. Circa il valore delle testimonianze, poi, meritano una particolare attenzione, accanto alla citazione ciceroniana, due luoghi della *Vita di Pericle* di Plutarco; fatta eccezione per questi testi, la nostra ulteriore conoscenza del dialogo è affidata ad opere dal profilo storico nettamente inferiore, nella maggior parte delle quali luoghi o temi del dialogo sono introdotti solo a mo' di esempio, e non per un interesse verso Aspasia: questo accade, come si vedrà, nei *Deipnosophisti* di Ateneo o nelle *Immagini* di Luciano, o ancora in un catalogo di età ellenistica che raccoglie racconti di donne coraggiose, in due dei quali si sono individuate tracce dell'*Aspasia* di Eschine. In altri casi ci si affida a luoghi della tradizione letteraria per cui la dipendenza dall'opera di Eschine si può solo postulare: questo vale ad esempio per due luoghi dell'opera di Senofonte, in cui non viene fatto né il nome di Eschine né quello della sua opera. Solo in un caso, in un passo dell'opera di Massimo Tirio, Eschine è citato proprio a proposito della sua raffigurazione di Aspasia, così come un accenno al Socratico è contenuto nella sezione dedicata ad Aspasia della biografia di Pericle ad opera di Plutarco. Una prima difficoltà legata a questo genere di testimonianze è che spesso si perde il punto di contatto con l'opera cui attingono, o meglio con i suoi aspetti precisi, con il rischio di ottenere un catalogo di dati incapaci di fornire una fisionomia completa dell'opera. Inoltre come si evince facilmente, ci troviamo sempre davanti a testimoni tardi che, seppure confermano una conoscenza puntuale del dialogo ancora molti secoli più tardi, pongono molte difficoltà per la ricostruzione di una tradizione di cui si sono inevitabilmente persi tasselli importanti.

## 1. 1. Le testimonianze del dialogo.

**SSR VI A 59.** Λυσίας ἐν τῷ πρὸς Αἰσχίνην τὸν Σωκρατικὸν, οὗ διά-  
λογος ἐπιγραφόμενος Ἀσπασία<sup>19</sup>.

«Lisia nel discorso contro Eschine Socratico il cui dialogo è intitolato  
*Aspasia*.»

Il primo frammento contenuto nella raccolta di Giannantoni è costituito da un lemma di Arpocrazione, il quale, alla voce Ἀσπασία, ricorda che Lisia nella sua orazione contro Eschine faceva menzione del dialogo in questione. Siamo con questo frammento ancora nell'ambito delle testimonianze eschinee ed è infatti fra queste che il lemma viene collocato dal Krauss, laddove il Dittmar non lo prende in considerazione, forse proprio perché non fornisce alcun dato utile sul dialogo, ma ne attesta soltanto l'esistenza fra le opere di Eschine. Dalla brevità del passo non è dato sapere perché Lisia prendesse in considerazione proprio l'*Aspasia* nel suo attacco ad Eschine, né tanto meno ci è d'aiuto la citazione dalla perduta orazione riportata da Ateneo<sup>20</sup>: in un contesto in cui sono presi di mira i filosofi che predicano un certo stile di vita per poi praticarne uno opposto, è riportato l'esempio di Eschine che, sulla scorta della testimonianza di Lisia, dà prova di un comportamento per nulla degno di un Socratico. La lunga citazione è tratta da un'orazione scritta da Lisia in difesa di un banchiere frodato da Eschine, il cui titolo è, secondo la testimonianza di Ateneo, πρὸς Αἰσχίνην τὸν Σωκρατικὸν χρέως<sup>21</sup>: dal frammento si desume che Eschine, volendo metter su un'attività di

---

<sup>19</sup> Harpocrat. s.v. Ἀσπασία p. 37 B (= T X Krauss): Λυσίας ἐν τῷ πρὸς Αἰσχίνην τὸν Σωκρατικὸν, οὗ διάλογος ἐπιγραφόμενος Ἀσπασία. μνημονεύουσι δ' αὐτῆς πολλάκις καὶ οἱ ἄλλοι Σωκρατικοὶ, καὶ Πλάτων ἐν τῷ Μενεξένῳ τὸν Σωκράτην παρ' αὐτῆς φησὶ μαθεῖν τὰ πολιτικά. ἦν δὲ τὸ μὲν γένος Μιλήσια, δεινὴ δὲ περὶ λόγους· Περικλέους δὲ φασὶν αὐτὴν διδάσκαλὸν τε ἅμα καὶ ἐρωμένην εἶναι. δοκεῖ δὲ δυοῖν πολέμων αἰτία γεγονέναι, τοῦ τε Σαμιακοῦ καὶ τοῦ Πελοποννησιακοῦ, ὡς ἔστι μαθεῖν παρὰ τε Δουρίδος τοῦ Σαμίου καὶ Θεοφράστου ἐκ τοῦ δ' τῶν Πολιτικῶν καὶ ἐκ τῶν Ἀριστοφάνους Ἀχαρνέων. δοκεῖ δὲ καὶ ἐξ αὐτῆς ἐσχηκέναι ὁ Περικλῆς τὸν ὁμώνυμον αὐτῷ Περικλέα τὸν νόθον, ὡς ἐμφαίνει καὶ Εὐπολις ἐν τοῖς Δήμοις. Λυσικλεῖ δὲ τῷ δημαγωγῷ συνοικήσασα Πορίστην ἔσχεν, ὡς ὁ Σωκρατικὸς Αἰσχίνης φησὶν.

<sup>20</sup> Athen. XIII 611d-612f = SSR VI A 16.

<sup>21</sup> Diog. Laert. II 63 riporta per l'orazione il titolo περὶ συκοφαντίας; per una spiegazione della divergenza si veda *infra*. La sua testimonianza in ogni caso conferma l'autenticità

profumeria, abbia chiesto un prestito a usura che non sarebbe, però, riuscito a restituire; in seguito, chiedendo aiuto ad una seconda persona, che si sarebbe fidata del suo carattere di Socratico e della conoscenza dei suoi scritti, in cui si parlava di giustizia e di virtù, avrebbe disatteso il pagamento come con il precedente finanziatore. Sembra, comunque, che a procedere nell'azione giudiziaria sia stato Eschine, non il banchiere frodato<sup>22</sup>: è in ragione di ciò che Lisia riepiloga i danni provocati al suo cliente, ma anche le sue precedenti azioni, intessendo una descrizione spietata del Socratico come frodatore di banchieri e mercanti, approfittatore di beni altrui, corruttore di donne e dei loro patrimoni<sup>23</sup>. Gli studiosi sono abbastanza concordi nel dare credibilità alla testimonianza di Lisia, soprattutto alla luce di altre notizie tramandate su Eschine che lasciano intravedere un profilo singolare come filosofo, ma anche come Socratico<sup>24</sup>; ciononostante alcuni tratti della presentazione lisiana si possono motivare come un'esagerazione ai fini della vittoria nel processo<sup>25</sup>. Ateneo introduce la citazione, facendo mostra di stupore per lo scarto esistente fra le opere di Eschine e la sua condotta: possiamo solo supporre, a partire dal riferimento ivi contenuto e testimoniato da Arpocrazione, che già Lisia volesse mostrare la contraddizione dell'operato di Eschine, indicando espressamente l'*Aspasia* come esempio. Per la cronologia dell'episodio raccontato si pensa ad una datazione antecedente al 360 a.C., data della morte di Lisia: esso si colloca variamente fra il 388 e il 380<sup>26</sup>.

---

dell'orazione: cfr. le argomentazioni a sostegno di Messina 1949, 42-71, che ricostruisce la struttura dell'orazione e ne dimostra l'attribuzione a Lisia,

<sup>22</sup> Messina 1949, 66, ipotizza sulla base di un lemma di Arpocrazione (ἄστυκτον χωρίον, un podere non obbligato al creditore) nel quale si fa un rimando al discorso di Lisia contro Eschine, che il Socratico abbia accusato il banchiere/creditore di non aver ipotecato il proprio podere, ma di averlo sottoposto a pegno: questa l'accusa sicofantica che avrebbe dato origine ad una controquerela indirizzata ad Eschine da parte del banchiere e del suo oratore Lisia, incentrata sul debito, e che spiegherebbe il diverso titolo riportato da Diogene Laerzio. Medda 1995, 470 n. 2, ritiene che quest'ultimo sarebbe stato erroneamente derivato da quanto detto all'inizio dell'orazione: νομίζω δ' οὐκ ἂν ῥαδίως αὐτὸν ἐτέραν ταύτης συκοφαντωδεστέραν ἐξευρεῖν (Athen. XIII 611e = fr. 1 Carey).

<sup>23</sup> In virtù di tale descrizione anche Albini 1955, 39, riconduce alla penna di Lisia la caricatura mordace testimoniata da Ateneo.

<sup>24</sup> Cfr. Messina 1949, 42-71; Hubert 1967, 220; Giannantoni 1990

<sup>25</sup> C'è anche chi ipotizza un conto in sospeso con Eschine a spiegazione di tanto accanimento: così Humbert 1967, 220, che adduce come elemento probante la polemica specifica portata avanti contro l'*Aspasia* e conosciuta da Arpocrazione.

<sup>26</sup> Humbert 1967, 220, argomenta che Eschine non può avere più di cinquant'anni all'epoca del processo, poiché il frammento di Lisia ci dice che avrebbe sedotto una donna di settant'anni,

Per quanto riguarda il lemma di Arpocrazione, esso merita una particolare attenzione per le notizie che se ne ricavano, che seguono lo schema canonico della biografia nascita–virtù–gesta, così come altre due importanti fonti successive su Aspasia, il paragrafo 24 della *Vita di Pericle* di Plutarco<sup>27</sup> ed uno scolio al *Menesseno* di Platone<sup>28</sup>: di entrambe si parlerà in maniera più diffusa in seguito, ma si anticipa fin da subito la presenza all'interno delle tre ricostruzioni biografiche su Aspasia di notizie tratte da Eschine e della valutazione data dai Socratici. Il dato merita un certo rilievo, poiché suggerisce che la componente biografica ebbe un forte peso all'interno degli scritti socratici su Aspasia, capaci di attirare l'attenzione dei successivi compilatori<sup>29</sup>.

**SSR VI A 60.** Μετὰ δὲ ταύτην (sc. τὴν παιδείαν) ἡ τῆς σοφίας καὶ συνέσεως εἰκῶν γραπτέα. δεήσει δὲ ἡμῖν ἐνταῦθα πολλῶν τῶν παραδειγμάτων, ἀρχαίων τῶν πλείστων, ἐνὸς μὲν καὶ αὐτοῦ Ἰωνικοῦ γραφεῖς δὲ καὶ δημιουργοὶ αὐτοῦ Αἰσχίνης Σωκράτους ἑταῖρος καὶ αὐτὸς Σωκράτης, μιμηλότατοι τεχνιτῶν ἀπάντων, ὅσω καὶ μετ' ἔρωτος ἔγραφον. τὴν δὲ ἐκ τῆς Μιλήτου ἐκείνην Ἀσπασίαν, ἣ καὶ ὁ Ὀλύμπιος θαυμασιώτατός γε αὐτὸς συνῆν, οὐ φαῦλον συνέσεως παράδειγμα προθέμενοι, ὅποσον ἐμπειρίας πραγμάτων καὶ ὀξύτητος ἐς τὰ πολιτικὰ καὶ ἀγχινοίας καὶ δριμύτητος ἐκείνη προσῆν, τοῦτο πᾶν ἐπὶ τὴν ἡμετέραν

---

mandando in rovina la sua famiglia, dunque lo studioso propende per il 380. Messina 1949, 53–54, ipotizza invece che il processo debba essersi svolto prima della partenza per la Sicilia (Diog. Laert. II 61–63), sulla base di fonti che attestano un momento di assoluta calma dopo il ritorno ad Atene col quale mal si concilierebbe «un così turpe processo». Egli propende per una datazione alta del viaggio (388 a.C.), come anche Humbert 1967, 218: per una datazione bassa, al 367/6 o al 361, si veda la sintesi delle argomentazioni contenute in Humbert 1967, 218.

<sup>27</sup> Cfr. SSR VI A 64; 66.

<sup>28</sup> Schol. in Plat. *Menex.* 235e = SSR VI A 66.

<sup>29</sup> Tale interesse prescinde dalla conoscenza diretta che di Eschine potevano avere i tre autori: cfr. Tulli 2007, 305–313, secondo cui si deve riconoscere come fonte delle notizie attribuite dai tre testi ad Eschine non Eschine, ma un trattato alessandrino *περὶ Ἐταιρῶν*, con andamento per figure parallele. La ricostruzione non va comunque a sminuire il peso della tradizione socratica nella rielaborazione della figura di Aspasia, poiché riceve rilievo dalla fonte ellenistica delle tre compilazioni biografiche successive, sia circa il rapporto Socrate–Aspasia sia circa la sua valutazione nelle scuole filosofiche di IV sec. La tradizione socratica, quale che sia la sua conoscenza in età successiva, diretta o indiretta, assurge a momento di passaggio e confronto obbligato per chi ha voluto ricostruire la vicenda e la memoria di Aspasia.

εἰκόνα μεταγάγωμεν ἀκριβεῖ τῆ στάθμη· πλὴν ὅσον ἐκεῖνη μὲν ἐν μικρῷ πινακίῳ ἐγέγραπτο, αὕτη δὲ κολοσσιαία τὸ μέγεθος ἐστὶ<sup>30</sup>.

«Dopo questa (*sc.* educazione) è necessario incidere una immagine della sua sapienza e della sua intelligenza. Avremo bisogno di molti esempi a questo punto, la maggior parte antichi, uno addirittura della Ionia; ne saranno pittori e creatori Eschine compagno di Socrate e lo stesso Socrate, i più abili nell'imitare fra tutti gli artisti, quanto più scrivevano anche con amore. Quella famosa Aspasia di Mileto, con la quale convisse addirittura lo splendido Olimpio, avendola proposta come esempio non modesto di intelligenza, quanto le apparteneva di esperienza nelle azioni, di acume politico, di perspicacia e di scaltrezza, tutto questo nella nostra immagine trasferiamolo con linea accurata; salvo che, mentre quella era stata incisa su una tavoletta piccola, questa sarà di grandezza colossale.»

Maggiori informazioni trapelano da questo secondo frammento riportato da Giannantoni, che segue quasi puntualmente a partire da questo momento l'ordine stabilito dal Dittmar. Si tratta di un luogo della diciassettesima immagine dell'opera omonima di Luciano, che mette in scena un dialogo fra due personaggi, Polistrato e Licino, sotto le cui vesti si cela l'autore stesso, un dialogo di natura ecfraistica, che attraverso una serie di raffigurazioni vuole celebrare la figura di Pantea, etera di Lucio Vero<sup>31</sup>. Ci troviamo con questa sezione immediatamente dopo la raffigurazione della *paideia* di Pantea, da cui si passa a parlare della sua bellezza al termine della raffigurazione delle sue doti fisiche ed esteriori<sup>32</sup>; le prime *aretai* su cui ci si sofferma sono la *sophia* e la *synesis* ed è a tal proposito che si recupera un'immagine antica di un'altra donna saggia ed intelligente, quella creata da Eschine e Socrate a proposito di Aspasia. Di questa Eschine e Socrate fecero un'antica raffigurazione, corredando il quadro con caratteristiche quali esperienza e acume politico, perspicacia e scaltrezza: Luciano si rifà con ogni probabilità all'*Aspasia* di Eschine, in cui il celebre ritratto di Aspasia è fatto

---

<sup>30</sup> Luc. *imag.* 17 (= fr. 15 Dittmar; XIII Krauss).

<sup>31</sup> Sull'opera cfr. Cistaro 2009.

<sup>32</sup> Per un approfondimento maggiore a proposito di *imag.* 17, si veda Cistaro 2009, 136-140.



attraverso le parole di Socrate; l'intenzione dei due dialoganti è quella di trasferire poi questa caratterizzazione anche su Pantea, della quale si dovrà creare però un'immagine ben più grande e maestosa, quanto maggiore è la presenza in lei di tali doti.

Rispetto al frammento precedente quest'ultimo, che pure è soltanto una testimonianza e non una citazione dal dialogo, permette di capire qualcosa in più del contenuto dialogo e dei toni usati in esso nonché del suo contenuto; oltre a ricordare che Eschine si occupò di Aspasia, senza però menzionare il dialogo in questione nello specifico, le parole di Luciano fanno pensare ad un vero e proprio encomio dell'etera milesia, giacché si testimonia che il Socratico ne parlò come di una donna saggia e scaltra politicamente, offerta come esempio di *synesis*. Se ne desume un atteggiamento favorevole verso la compagna di Pericle e l'interesse a veicolarne un'immagine positiva di donna sapiente e filosofa<sup>33</sup>. In questa breve raffigurazione di Aspasia poi Luciano mostra di attingere ad un ricordo ormai consacrato dalla tradizione, poiché, oltre a presentare la testimonianza di Eschine e Socrate, menziona Pericle sotto l'epiteto Ὁ Ὀλύμπιος di ascendenza comica<sup>34</sup>: la tradizione riportata da Luciano sembra quindi esser ormai pienamente accreditata ai suoi tempi, o quantomeno nota al suo pubblico di lettori, tanto da poter evitare alcuna ulteriore precisazione sul compagno di Aspasia. È interessante notare che Luciano aveva in precedenza adoperato il medesimo appellativo per Lucio Vero: se da un lato è evidente il tentativo di assimilare la coppia contemporanea a quella

---

<sup>33</sup> Dittmar 1912, 18, nell'indicazione μετ' ἔρωτος attraverso cui Eschine tratteggia la fisionomia di Aspasia legge lo scarto rispetto ad altre raffigurazioni della donna: egli sarebbe il solo, dunque, a conferire alla donna una dimensione spirituale e una connotazione di saggia ed esperta in ambito politico (ὁξύτης ἐς τὰ πολιτικά).

<sup>34</sup> L'appellativo riportato da Luciano attraversa una tradizione secolare ed evidentemente consolidata, sufficiente a richiamare alla memoria dei lettori la figura di Pericle ancora molti secoli dopo (a conferma della resistenza dell'epiteto cfr. Clearch. fr. 30 Wehrli; Heracl. Pont. fr. 59 Wehrli; Diod. XII 40, 6; Ath. epit. p. 87, 117 Kaibel; Ael. Arist. *de quatt.* 123-124; Ael. Teon.). Esso va ricondotto al dibattito politico di V sec. e alla rielaborazione scenica operata dall'antica commedia, che, recepitava l'opinione diffusa di un Pericle novello Pisistrato, in procinto di ripristinare un governo tirannico, ha consacrato l'equiparazione dello statista ateniese a Zeus. Circa le accuse mosse dai contemporanei a Pericle siamo informati oltretutto dal *bios* di Plutarco, il quale ricorda il sospetto che aleggiava attorno al suo operato, dovuto soprattutto al potere esclusivistico ottenuto rispetto ai coevi politici e alla reiterazione della carica della *strategia* (15, 3-16, 3). Su alcuni aspetti della raffigurazione del politico nel teatro contemporaneo si veda il capitolo successivo, nel quale si è operata una selezione dei passi in cui egli compare in compagnia di Aspasia; per una disamina più completa cfr. Podlecki 1998, 169-176.

del glorioso passato greco, associazione tanto più immediata, dal momento che come Pericle anche Lucio Vero era legato alla concubina in un rapporto non istituzionalizzato, che si vuole probabilmente sublimare e giustificare proprio attraverso il confronto<sup>35</sup>, dall'altro proprio da quest'uso dell'appellativo pericleo sembra emergere qualcosa di più. Dal suo iniziale valore, infatti, sembrano esser state eliminate tutte le connotazioni negative legate all'uso polemico fattone dai comici, per assurgere a qualificazione celebrativa: se ancora un secolo dopo gli aristotelici Clearco ed Eraclide Pontico utilizzavano in maniera cosciente l'epiteto dei comici, come si deduce dai contesti di riferimento, fortemente polemicici e dipendenti dall'antica commedia<sup>36</sup>, successivamente il significato originario si dovette perdere, in virtù della definitiva affermazione della tradizione celebrativa legata alla sua memoria<sup>37</sup>.

**SSR VI A 61.** πεφύκασι δ' οἱ πλεῖστοι τῶν φιλοσόφων τῶν κωμικῶν κατήγοροι μᾶλλον εἶναι, εἶ γε καὶ Αἰσχίνης ὁ Σωκρατικὸς ἐν δὲ τῇ Ἀσπασίᾳ Ἰππόνικον μὲν τὸν Καλλίου κοάλεμον προσαγορεύει τὰς δ' ἐκ τῆς Ἰωνίας γυναικῆς συλλήβδην μοιχάδας καὶ κερδαλέας<sup>38</sup>.

«La maggior parte dei filosofi fa più accuse dei comici, se anche Eschine Socratico nell'*Aspasia* chiama Ipponico figlio di Callia balordo e le donne ioniche in generale adulate e approfittatrici.»

La testimonianza tratta dai *Deipnosofisti* di Ateneo consente di penetrare un po' più addentro al dialogo di Eschine, riportando una piccola citazione, le parole con cui il Socratico appellava Ipponico, il figlio del ricchissimo Callia, e le donne

---

<sup>35</sup> Cistaro 2009, 139, sospetta al contrario che dietro ciò ci sia una velata critica alla moralità di Aspasia, e indirettamente a quella di Pantea; la studiosa inoltre non esclude che l'intento della celebrazione fatta da Luciano possa essere ironica e che dunque possa esserlo anche il recupero dell'*Aspasia* di Eschine. Per una diversa lettura cfr. Dittmar 1912, 17-18.

<sup>36</sup> Cfr. Athen. XII 533c (= Herakl. fr. 59 Wehrli); XIII 589d (= Clearc. che, per la confusione fra Megara e Mileto circa la provenienza di Aspasia, deriva chiaramente da Aristoph. *Ach.* 526-531 (per una discussione del passo e della polemica portata avanti da Aristofane cfr. *infra*))

<sup>37</sup> In questo modo si spiega l'evoluzione riscontrata nelle fonti successive, in Diodoro, Cicerone, Elio Aristide, in cui esso è spiegato o in riferimento alla sua eloquenza e al *genus grave* di cui diede prova o ancora alla fama acquisita fra i concittadini.

<sup>38</sup> Athen. V 220 a-b (= fr. 16; 20 Dittmar; VII a, b Krauss).

ioniche: adultere e approfittatrici sono dette queste, balordo viene invece chiamato Ipponico, attraverso il lemma di ascendenza comica *koalemos*. L'aggettivo è attestato per la prima volta nei *Cavalieri* di Aristofane<sup>39</sup> e si riscontra successivamente solo in questa testimonianza sull'*Aspasia* e come soprannome del nonno di Cimone nella biografia di Plutarco<sup>40</sup>: si spiega in questo modo la ragione dell'assimilazione di Eschine ai comici e dell'esempio scelto a partire dalla sua opera, poiché, dimostra Ateneo, quando il filosofo vuole attaccare, si esprime con lo stesso lessico dei comici<sup>41</sup>.

A proposito delle due definizioni date da Eschine va però fatta un'osservazione: nel primo caso, quello di Ipponico, è evidente, data la particolarità e la rarità del termine, non solo di un'attribuzione di qualità ma talvolta anche di un appellativo o di un soprannome, che si tratta proprio del termine specifico adoperato da Eschine per qualificare il soggetto, quindi di una citazione del dialogo; nel secondo caso invece non si può escludere che si tratti di una semplificazione o di una sintesi operata dallo stesso Ateneo a partire da affermazioni contenute nel dialogo: a conferma di ciò potrebbe concorrere quell'avverbio *συλλήβδην*, che appunto sembra far riferimento ad un giudizio conclusivo di un lettore dell'*Aspasia* piuttosto che ad un'espressione letterale contenuta nel dialogo. Da un lato in un'opera incentrata interamente su una milesia l'autore doveva esprimersi in modo ben più ampio e con più frequenza sulle donne ioniche, anche a mo' di confronto con la protagonista; dall'altro se era possibile estrapolare una tale considerazione dalla trama del dialogo, vuol dire che dovevano comunque essere presenti accenni polemici contro le donne ioniche, ritenute forse nell'opinione comune ateniese adultere, in quanto dedite a comportamenti sessuali liberi, ed approfittatrici. La presenza di tali accenni

---

<sup>39</sup> Aristoph. *Eq.* 198: qui il termine compare non come appellativo di qualche personaggio, bensì come qualificazione di un serpente all'interno dell'oracolo che preannuncia la sconfitta di Paflagone, uno dei protagonisti della commedia, dietro cui si cela la figura del demagogo Cleone: l'oracolo infatti parla della vittoria del serpente *koalemos* sull'aquila, dietro cui, a seguito della spiegazione data dell'oracolo, si svela la presenza di Paflagone stesso. Il termine torna al v. 221, questa volta come appellativo di una qualche divinità cui il Salsicciaio dovrà fare libagioni per avere la meglio sull'aquila/Paflagone.

<sup>40</sup> Plut. *Cim.* 4, 3.

<sup>41</sup> A tal proposito Ateneo fa diversi esempi tratti proprio dall'opera di Eschine, tramandando informazioni preziose sui bersagli polemici di Telaugè, Aspasia, Callia e Assioco (V 220a-c), affiancati da esempi rinvenuti in quella di Antistene (V 220c-e).

nell'opera ha suggerito agli studiosi, sebbene in misura minore, una lettura in chiave parodica dell'encomio di Aspasia<sup>42</sup>: se tale suggestione venisse confermata dopo una ricostruzione del dialogo per intero, si dovrà attribuire una valenza ed un contenuto negativi al ritratto encomiastico cui accennava Luciano nel frammento precedente e che anche altre fonti sembrano confermare.

**SSR VI A 62.** ὅτι μὲν ἐπιστήμην τιμᾶς παντὸς μᾶλλον, ὦ Σώκρατες, ἀκούω μὲν σου πολλάκις διατεινομένου, προξενούντος τοὺς νέους ἄλλον ἄλλω διδασκάλω· ὅς γε καὶ εἰς Ἀσπασίας τῆς Μιλησίας παρακελεύη Καλλία τὸν υἱὸν πέμπειν, εἰς γυναικὸς ἄνδρα· καὶ αὐτὸς τηλικούτος ὧν παρ' ἐκείνην φοιτᾶς, καὶ οὐδὲ αὕτη σοι ἀρκεῖ διδάσκαλος<sup>43</sup> [...] παρ' ἑταίρας γυναικὸς οὐκ ἀπηξίου σπουδαῖόν τι ἀκούειν, τῆς Ἀσπασίας<sup>44</sup>.

«Poiché onori la sapienza più di tutto, Socrate, sento che tu spesso sei intento ad introdurre i giovani gli uni presso un maestro, gli altri presso un altro; esorti infatti Callia a mandare il figlio addirittura da Aspasia di Mileto, un uomo da una donna; e tu stesso che sei di tale età, vai da lei e questa non ti è sufficiente come maestro [...]» (Maxim. Tyr. XXXVIII 4)

«E da un'etera, Aspasia, non disdegnavi di ascoltare qualcosa.» (Luc. *de salt.* 25)

Il successivo frammento ascritto all'*Aspasia* di Eschine appartiene alla trentottesima dissertazione di Massimo di Tiro, in questo punto già riconosciuta dal Krauss e dal Dittmar come testimonianza del dialogo, cui Giannantoni affianca un passo molto simile del *De saltatione* di Luciano<sup>45</sup>. Nel capitolo quarto della sua dissertazione il filosofo di Tiro riporta la notizia che Socrate per amore

---

<sup>42</sup> Cfr. Podlecki 1998, 113–116, per cui proprio i Socratici ed in particolare Eschine hanno contribuito a veicolare per Aspasia la notizia di ascendenza comica secondo cui ella avrebbe esercitato l'attività di prostituta, per di più alla direzione di un bordello (cfr. Aristoph. *Acarn.* 527; Crat. fr. 259 K-A; Eup. fr. 110 K-A).

<sup>43</sup> Maxim. Tyr. XXXVIII 4 (= fr. 17 Dittmar; XIV Krauss).

<sup>44</sup> Luc. *de salt.* 25 (= fr. 29 Dittmar).

<sup>45</sup> In realtà già il Dittmar vi aveva riconosciuto una dipendenza dall'*Aspasia*, ma nella sua raccolta lo colloca in corrispondenza di un'altra testimonianza del dialogo, quella che nell'edizione del Giannantoni corrisponde al fr. 66 (cfr. *infra*).

di sapienza avrebbe invitato i suoi discepoli ad ascoltare anche altri sapienti, dai quali egli stesso non mancava di andare; una di questi sarebbe Aspasia, dalla quale in particolare avrebbe consigliato a Callia di mandare suo figlio Ipponico. Nel dialogo di Luciano il personaggio Licino, nella sua lunga apologia in difesa della danza, ricorda che lo stesso Socrate faceva mostra di apprezzare la pratica e a tal proposito fa menzione del fatto che lui, che pure era il più saggio fra i Greci, non disdegnava di frequentare flautiste o di apprendere qualcosa da un'etera come Aspasia: il motivo del discepolato di Socrate presso Aspasia avvicina il passo di Luciano a quello di Massimo di Tiro<sup>46</sup>, ragion per cui Giannantoni li prende in considerazione congiuntamente come testimonianze dell'*Aspasia* di Eschine. Pur mancando qualsiasi riferimento al dialogo in entrambi i luoghi, l'ipotesi è suggerita innanzitutto dalla consonanza con la menzione di Ipponico nella precedente testimonianza di Ateneo<sup>47</sup>; in secondo luogo è probabile che l'idea di una collaborazione pedagogica fra Socrate ed Aspasia venga sancita proprio in ambiente socratico<sup>48</sup>, e tuttavia l'episodio relativo all'educazione di Ipponico e l'esortazione a scegliere Aspasia come sua insegnante non sono attestati altrove nella produzione socratica su Aspasia: manca nel *Menesseno* platonico, che pure vede Aspasia come protagonista, così come manca con ogni probabilità nell'omonima opera di Antistene, come si evincerà dalla successiva ricostruzione (cfr. *infra*). Non resta che pensare all'*Aspasia* di Eschine, in cui a questo punto è possibile che Socrate, dopo aver constatato la dappocaggine di Ipponico, abbia consigliato al padre di mandarlo a scuola da Aspasia, di cui deve poi dimostrare l'abilità come insegnante<sup>49</sup>.

Per quanto riguarda i contesti che tramandano il dato, quello che sembra emergere è un tono di sorpresa mista ad ammirazione, dovuta al fatto che Socrate aveva l'ardire di mandare un uomo a scuola da una donna (e ancor peggio da

---

<sup>46</sup> Il retore, in realtà, non è l'unico testimone della notizia: cfr. *infra* SSR VI A 66; 71; 72. Cfr. anche Dittmar 1912, 40-41.

<sup>47</sup> Dittmar 1912, 24-25.

<sup>48</sup> Cfr. Xen. Mem. II 6, 36; Plut. *Per.* 24, 4-5; schol. in Plat. *Menex.* 235e; Harpocrat. s.v. Ἀσπασία.

<sup>49</sup> Dittmar 1912, 25-26, ipotizza un andamento del tipo del Lachete platonico, in cui Lisimaco avrebbe espresso la volontà di abbandonare a se stesso il figlio una volta divenuto adolescente, suscitando i rimproveri di questi e l'esortazione a scegliere un maestro adeguato (179a ss.).

un'etera, aggiunge Luciano); questo doveva rappresentare una novità per i suoi contemporanei già prima che per gli intellettuali di II sec. d.C. e doveva essere proprio uno dei messaggi centrali che Eschine voleva veicolare col suo dialogo. Inoltre, sulla base di quanto si è soliti attribuire alla prassi dialettica socratica a partire dai dialoghi di Platone, ma con un procedimento attestato anche per Eschine<sup>50</sup>, non si può escludere di trovarsi qui in un momento tipico della discussione di Socrate, in cui il filosofo sorprende l'interlocutore assumendo una posizione inedita rispetto al comune sentire: questa posizione consisterebbe nello svelare la propria attitudine a frequentare delle donne, talvolta anche straniere o dallo status sociale meno ortodosso<sup>51</sup>, a fini pedagogici e a mandare da queste i propri discepoli; alla sorpresa dell'interlocutore doveva seguire poi una lunga dimostrazione attraverso la confutazione delle convinzioni dell'interlocutore, e quindi dell'opinione corrente in materia, e attraverso l'esposizione di tappe esemplificative della carriera pedagogica di queste (di Aspasia in questo caso)<sup>52</sup>. Soprattutto quest'ultima parte doveva avere grande efficacia nel sorprendere l'interlocutore, al punto da abbattere i suoi pregiudizi e vanificare le sue obiezioni di fronte alle proprie esortazioni.

**SSR VI A 63.** Ῥοδογύνη, ἡ Περσῶν βασιλίςσα, ὡς φησιν Αἰσχίνης ὁ φιλόσοφος, μεγίστην ἐποίησε τὴν Περσῶν βασιλείαν. οὕτως γάρ φησιν ἀνδρείαν αὐτὴν ἐν τοῖς ἔργοις καὶ φοβερὰν γενέσθαι, ὥστε ποτὲ περὶ τὴν ἄσκησιν τῶν τριχῶν οὔσαν, ἀκούσασαν ἀποστάντα τινὰ τῶν ἔθνων, ἀφιέναι μὲν ἡμιτέλεστον τὴν πλοκὴν, μὴ πρότερον δὲ ἀναπλέξασθαι πρὶν καταλαβοῦσαν ὑποτάξαι τὰ προειρημένα ἔθνη. διὸ καὶ εἰκῶν αὐτῆς ἀνετέθη χρυσεῖα, τὰς μὲν ἡμισεῖς ἔχουσα τρίχας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἀναπεπλεγμένας, τὰς δὲ ἡμισεῖς καθειμένας.<sup>53</sup>

Ῥοδογύνη καὶ Πέρσαι νικῶσιν Ἀρμενίους ἐν σπονδαῖς ἀτακτήσαντας, ὅτε δὴ λέγεται ἡ Ῥοδογύνη κρατῆσαι τῆς μάχης οὐδὲ ὅσον τὰ δεξιὰ τῆς

<sup>50</sup> Cfr. *infra* a proposito dell'Alcibiade e in particolare di SSR VI A 48.

<sup>51</sup> Vedremo in seguito quanto sia credibile la designazione di Aspasia come etera riportata dalla tradizione e in questo caso sottolineata da Luciano.

<sup>52</sup> Dittmar 1912, 39-40.

<sup>53</sup> Anonym. *de mulier.* 8 (= fr. 18 Dittmar; XII Krauss).

χαίτης ἀναλαβεῖν ξυγχωρήσασα ἑαυτῇ βραδῦναι. ἢ οὐκ ἐπῆρται καὶ φρονεῖ ἐπὶ τῇ νίκῃ καὶ ξυνήσιν, ὡς ἔσοιτο ἀοίδιμος ἐπὶ τῷ ἔργῳ καὶ ἐν κιθάρα καὶ ἐν αὐλῷ καὶ ἔνθα Ἑλληνες; προσγέγραπται δὲ αὐτῇ καὶ Νησαία ἵππος μέλαινα ἐπὶ λευκοῖς τοῖς σκέλεσι [...] αἰσθάνεσθαί μοι δοκεῖς, ὦ παῖ, τοῦ ἐν αὐτῇ κάλλους καὶ βούλεσθαί τι καὶ περὶ τούτου ἀκούειν· ἄκουε δὴ. σπένδει μὲν ἐπὶ τῇ τῶν Ἀρμενίων τροπῇ, καὶ ἡ ἔννοια εὐχομένης· εὐχεται δὲ αἶρειν τοὺς ἄνδρας, ὡς νῦν ἤρηκεν· οὐ γὰρ μοι δοκεῖ ἐρᾶν τοῦ ἐρᾶσθαι. καὶ τὸ μὲν ἀνειλημμένον τῶν τριχῶν αἰδοῖ κεκόσμηται τὸ ἀγέρωχον κολαζούση, τὸ δὲ ἄνετον βακχεύει αὐτὴν καὶ ῥώννυσι<sup>54</sup>.

«Rodogine, regina dei Persiani, come dice Eschine filosofo, rese grande la regalità persiana. Infatti dice che questa fu così coraggiosa e terribile nelle azioni, che una volta mentre si curava i capelli, dopo aver sentito la notizia che un popolo si ribellava, sciolse una treccia incompleta, perché non fosse intrecciata prima di aver catturato i popoli suddetti e di averli sottomessi. Perciò le fu dedicata una statua d'oro con una metà dei capelli intrecciata sulla testa e con l'altra metà sciolta.» (Anonym. *de mulier.* 8)

«Rodogine e i Persiani vinsero gli Armeni che si erano sottratti ai patti, quando si dice che Rodogine prese il comando della battaglia e non indugiò, concedendosi di raccogliere la parte destra della chioma. Forse che non si esaltò, non rifletté sulla vittoria e non comprese che sarebbe stata degna d'esser celebrata per quell'impresa e con la lira e col flauto dovunque c'erano genti greche? Le fu assegnata Nisea, cavalla nera dalle zampe bianche [...] Mi sembra, ragazzo, che tu ti stupisca della sua bellezza e che tu voglia sentire qualcosa anche su questo: ascolta allora. Fece libagioni per aver sbaragliato gli Armeni e il contenuto della sua preghiera fu questo: chiese di ridurre in suo potere gli uomini, come aveva fatto allora; infatti non mi sembra che desiderasse essere amata. E ordinò con reverenza la parte raccolta dei capelli per contenere la superbia, mentre la parte sciolta la faceva baccheggiare e la rinvigoriva.» (Philostr. *imag.* II. 5)

La quinta testimonianza sull'*Aspasia* di Eschine è tratta dal racconto su una leggendaria regina persiana, Rodogine, contenuto in un anonimo scritto *De*

---

<sup>54</sup> Philostr. *imag.* II 5 (= fr. 18 Dittmar; XII Krauss).

*mulieribus* di età ellenistica, cui si affianca una parallela narrazione fatta da Filostrato il Vecchio in una delle sue *Imagines* (II d.C.); solo il primo dei due però riporta il nome di Eschine (senza specificarne l'opera), citandolo come fonte unica, laddove Filostrato, che aggiunge dei dettagli all'anonimo racconto, non fa menzione di alcuna fonte<sup>55</sup>. Anche per questa testimonianza è pertanto ipotizzabile l'appartenenza all'*Aspasia* di Eschine, motivata già dai primi editori attraverso i toni celebrativi usati per commentare la gestione femminile della carica regale da parte della persiana Rodogine<sup>56</sup>. Il racconto riportato dall'anonimo è incentrato sull'episodio della rivolta di una popolazione dell'impero persiano, cui la regina reagisce prendendo immediatamente in mano le armi e lasciando sciolta una parte dei capelli come voto per la futura vittoria, promettendo che non li avrebbe raccolti prima di aver ristabilito il controllo sul territorio<sup>57</sup>; una volta sottomessi i popoli disertori, le sarebbe stata dedicata una statua d'oro, che la raffigurava con una metà dei capelli intrecciata e con l'altra metà sciolta.

La figura storica della regina persiana, sulle cui imprese si sono soffermati Eschine, l'anonimo autore del trattato e Filostrato, è di difficile ricostruzione per la scarsità di fonti a nostra disposizione e perché i toni utilizzati al loro interno sono evidentemente aneddotici<sup>58</sup>. Nella versione riportata dall'anonimo autore e ricondotta ad Eschine, Rodogine è celebrata per la sua azione in campo politico e militare, considerata alla stregua di uno statista che regge le fila del proprio regno: si tratta di una notizia non attestata per nessuna regina persiana e per di più poco plausibile in relazione al ruolo tributato loro; sembra perciò essere più un'esagerazione aneddótica nata all'interno di testi letterari che un dato effettivamente attestato. Particolarmente disponibili ad accogliere racconti di

---

<sup>55</sup> Gera 2007, 152, assimilando questo Filostrato *maior* all'autore delle *Vite dei Sofisti*, ritiene che questi conoscesse il dialogo eschineo sulla base del successivo frammento 65, che appartiene ad un'epistola di Flavio Filostrato; impossibile è però sciogliere questo dubbio fintanto che non si farà maggiore chiarezza sull'identità dell'autore delle *Imagines*. Sulla questione dei tre "Filostrati" riportati dalla *Suda* e sull'attribuzione-divisione delle opere tramandate come filostratee cfr. Anderson 1986, 291-296, dove è presente anche una sintesi delle precedenti posizioni in ambito critico.

<sup>56</sup> Dittmar 1912, 41-45.

<sup>57</sup> Per la simbologia della doppia chioma di Rodogine e in generale per la simbologia dei capelli connessa alla guerra cfr. Gera 1997, 152-153.

<sup>58</sup> Circa i problemi relativi all'identificazione storica di Rodogine, alle fonti del racconto e ai ruoli di Eschine e Filostrato nel tramandare il ricordo cfr. Gera 1997, 151-158.



questo tipo potrebbero essere i *logoi sokratikoi* e soprattutto i dialoghi di Eschine, in cui la prassi dialogico–argomentativa non mancava di ricorrere ad *exempla* e soprattutto a quelli meno noti (o di cui si sceglievano versioni non canoniche per sorprendere l’interlocutore): è possibile quindi che tali opere abbiano rappresentato un terreno fertile non solo per la diffusione di racconti aneddotici, talvolta frutto di propaganda strumentale, talvolta di ascendenza mitico–eroica, ma fertile anche per l’invenzione di particolari che intervenivano con variazioni funzionali, se non di vere e proprie storie create *ex novo* su modelli a noi non pervenuti. Nel caso della persiana Rodogine si può ipotizzare che Eschine rappresenti una tappa intermedia di conoscenza e diffusione di un aneddoto contenuto magari in cataloghi o in opere etnografiche perduti, il quale diventa poi capostipite della tradizione più tarda conosciuta attraverso l’anonimo: tale ipotesi sembrerebbe suggerita dalla somiglianza del racconto fatto da Eschine col racconto di Zarinea presente in Ctesia e testimoniato non a caso proprio dal trattato *De mulieribus*<sup>59</sup>, sul modello del quale il Socratico avrebbe potuto plasmare il proprio<sup>60</sup>.

Si è detto sopra che i testimoni su Rodogine si riducono esclusivamente ad Eschine/anonimo *De mulieribus* e a Filostrato; a ben vedere c’è anche un altro autore che si occupa del personaggio in questione ed è Polieno (II sec. d.C.) in un’opera molto simile al *De mulieribus*: si tratta degli *Strategemata*, che come il nostro *Tractatus* rientra nel genere del catalogo, ma che a differenza di quello è incentrato sulle strategie di guerra, ragion per cui si presta altrettanto bene a ricordare la bellicosa regina persiana<sup>61</sup>. Qui è facile notare come si riprenda in maniera quasi letterale il racconto fatto dall’anonimo; da ciò si può concludere che Polieno nel redigere il suo copioso catalogo si sia rifatto a cataloghi precedenti di diverso argomento, fra cui anche il *Tractatus de mulieribus*: si tratta oltretutto di

---

<sup>59</sup> Ctes. *FGrH* 688 F5 = Diod. II, 34, 3; *FGrH* 688 F7 = Anon. *de mulier.* II; *FGrH* 688 F8a = Demetr. *de eloc.* 213 (cfr. Nicol. Damasc. *FGrH* 90 F5).

<sup>60</sup> Così Dittmar 1912, 44. Il successivo fr. 64 conferma la suggestione esercitata dai racconti di Ctesia su Eschine e l’ipotesi che egli rifunzionalizzasse fonti narrative precedenti; inoltre risulta arricchita di ulteriori sfumature l’abilità narrativa di Eschine, che, oltre ad inserire aneddoti nella struttura dialogica delle sue opere, sfruttava innovandola la tradizione a lui precedente, arricchendola attraverso funzioni e finalità nuove.

<sup>61</sup> Polyæn. *Strateg.* VIII 27.

una modalità compositiva riconosciuta dagli studiosi come abbastanza canonica all'interno del genere e non estranea nemmeno a Polieno. Il confronto con questi, se da un lato ci induce ad escluderlo come ulteriore testimone su Rodogine o ad inglobarlo nella tradizione riportata già dall'anonimo e ricondotta ad Eschine, dall'altro induce a delle riflessioni: innanzitutto tale confronto conferma la diffusione dell'aneddoto sulla Persiana all'interno di quel genere genere, confermando a sua volta il sospetto iniziale che la genesi del racconto vada collocata proprio in quell'ambito; in secondo luogo dal confronto risulta una differenza sostanziale nel modo di utilizzare le fonti rispetto all'anonimo, il quale, se anche utilizzava dei cataloghi intermedi che le riportavano, sembra comunque conoscere le fonti prime, talvolta citandole direttamente<sup>62</sup>. Si è indotti a credere allora che l'anonimo autore del trattato conoscesse Eschine e che, anche nel caso in cui attingesse le informazioni da un precedente catalogo, consultasse anche la fonte prima, per dare maggiore credibilità ai propri racconti. Che l'anonimo usasse delle fonti intermedie, è confermato proprio dalla sezione su Rodogine, in cui alla fine del racconto si parla de "i popoli suddetti" (τὰ προειρημένα ἔθνη), laddove in precedenza non se ne era specificato il nome: è possibile che egli l'anonimo abbia cercato di riprodurre una versione del racconto quanto più vicina possibile alla fonte eschineica, sintetizzandola però da una seconda fonte nella quale dovevano comparire altri dettagli, quale ad esempio la menzione del popolo ribelle: la tradizione conosciuta attraverso l'anonimo si era quindi formata assorbendo diverse tradizioni<sup>63</sup>. L'esistenza di altre fonti parallele a quella del Socratico è suggerita dal racconto di Rodogine fatto da Filostrato, il quale parla chiaramente di ribelli armeni, inserendo poi tutta una serie di ulteriori informazioni sulla vicenda della regina persiana: sembrerebbe la prova definitiva dell'esistenza di altre racconti su Rodogine, racconti probabilmente antecedenti all'anonimo autore del *De mulieribus*, che ad un certo punto furono inglobati assieme a quello di

---

<sup>62</sup> Circa la consultazione diretta delle fonti da parte dell'autore e il parallelo uso di precedenti cataloghi, cfr. Gera 1997, 30–37.

<sup>63</sup> Cfr. Gera 1997, 152–153 n. 8, per cui l'anonimo, non copiando da Eschine direttamente, doveva trovare nella seconda fonte il nome del popolo ribelle, non nel dialogo del Socratico.

Eschine<sup>64</sup>. L'anonimo quindi avrebbe sì voluto riproporre la testimonianza di Eschine, ma lo avrebbe fatto in maniera disattenta, sintetizzando una fonte intermedia; cionostante, al di là di qualche disattenzione nel copiare, egli doveva essere un testimone fedele di Eschine, considerata *in primis* la sua premura nel riproporre le fonti più autorevoli e considerate poi le omissioni di quelle ritenute minori: in definitiva quanto riportato dall'anonimo doveva essere in forma sintetica tutto ciò che si rinveniva su Rodogine nell'opera del Socratico.

Risolte le questioni relative ai testimoni di Eschine, al rapporto fra questi e lo stesso Eschine e alla tradizione dell'aneddoto raccontato dal Socratico, ben più semplice è individuare il punto di contatto della storia di Rodogine con quella della protagonista di Eschine: già i frammenti precedenti del dialogo, infatti, hanno evidenziato la precisa intenzione di delineare Aspasia come politica; vien da sé poi ipotizzare che Eschine potrebbe essersi servito di un confronto con la regina persiana per portare avanti un discorso sulla legittimità e sulla giustizia di un ruolo politico delle donne<sup>65</sup> (o almeno di alcune) e per conferire maggiore dignità al ruolo politico assunto su di sé da Aspasia. Che questo fosse l'obiettivo di Eschine e il senso degli aneddoti femminili inseriti nel dialogo è chiarito definitivamente dalle successive testimonianze, che tramandano una seconda novella con protagonista una donna.

---

<sup>64</sup> Non così Dittmar 1912, 43, il quale riconduce i dettagli aggiuntivi riportati da Filostrato ad una tradizione letteraria, che non può che essere Eschine: ne consegue che egli attribuisce al racconto di Eschine anche elementi non presenti nel *De mulieribus*.

<sup>65</sup> Dittmar 1912, 44. È probabile che proprio questo vedesse l'anonimo autore del *De mulieribus* nel dialogo di Eschine e che proprio per questo traesse come testimonianza l'*excursus* su Rodogine: se sugli obiettivi di Eschine può esserci una ragionevole incertezza a causa dell'esiguità delle fonti, nell'anonimo si rileva la precisa volontà di celebrare e ricordare figure femminili che hanno inciso sulla storia dei loro popoli. Sulle diverse ragioni sottese a questo programma cfr. Gera 1997, 58-61, che da un lato ipotizza si tratti di una semplice esercitazione scolastica, dall'altro ammette l'influenza del ruolo attivo di alcune regine ellenistiche, di cui si sarebbero voluti narrare i precedenti; infine non si esclude nemmeno la possibilità che l'anonimo fosse vicino a circoli (forse filosofici) che prestavano attenzione a tematiche femminili.

**SSR VI A 64.** φασὶ δ' αὐτὴν Θαρρηλίαν τινὰ τῶν παλαιῶν Ἰάδων ζηλώσασαν ἐπιθέσθαι τοῖς δυνατωτάτοις ἀνδράσι. καὶ γὰρ ἡ Θαρρηλία τό τ' εἶδος εὐπρεπῆς γενομένη καὶ χάριν ἔχουσα μετὰ δεινότητος πλείστοις μὲν Ἑλλήνων συνώκησεν ἀνδράσι, πάντας δὲ προσεποίησε βασιλεῖ τοὺς πλησιάζοντας αὐτῇ καὶ ταῖς πόλεσι μηδισμοῦ δι' ἐκείνων ὑπέσπειρεν ἀρχὰς δυνατωτάτων ὄντων καὶ μεγίστων <sup>66</sup>.

Θαρρηλία Μιλησία. Ταύτην φασὶν Ἀντιόχου βασιλεύοντος τῶν Θετταλῶν ἀφικομένην εἰς Θετταλίαν γήμασθαι Ἀντιόχῳ καὶ ἀποθανόντος ἐκείνου βασιλεῦσαι Θετταλίας ἔτη λ', καὶ τὸν Περσῶν βασιλέα, ὅτε ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστρατεύετο, δέξασθαι καὶ ἀποπέμψαι μηδὲν ἐλαττωθεῖσαν. <sup>67</sup>

«E dicono che quella (*sc.* Aspasia di Mileto) imitando Targhelia, una degli antichi Ioni, si sia data agli uomini più potenti. E infatti Targhelia, essendo molto bella d'aspetto e avendo grazia con scaltrezza, visse con i più ricchi fra i Greci e tutti guadagnò al regno stesso coloro con cui era intima e nelle città sparse il seme del medesimo attraverso quelli, che erano i più potenti ed i migliori.» (Plut. *Per.* 24, 3–4)

«Targhelia di Mileto. Si dice che, giunta in Tessaglia sotto il regno di Antioco, lo abbia sposato e alla sua morte abbia regnato in Tessaglia per trent'anni e, ricevuta la visita del re dei Persiani quando muoveva guerra alla Grecia, l'abbia congedato senza riceverne alcun danno.» (Anonym. *de mulier.* 11)

Se per il precedente racconto è fatto il nome di Eschine, per la novella su Targhelia non sono riportate fonti: vedremo perché essa si riconduce proprio all'*Aspasia*. Il frammento riprodotto da Giannantoni si compone di due parti appartenenti a due diverse fonti: la prima è fra le più autorevoli sulla vicenda di Aspasia, poiché è desunta da un capitolo della biografia plutarchea di Pericle, mentre la seconda è tratta ancora una volta dal trattato *De mulieribus*. Ripercorrendo i tratti salienti della figura di Aspasia, Plutarco associa ad un certo punto alla vicenda dell'etera quella della milesia Targhelia, giacché proprio da

<sup>66</sup> Plut. *Per.* 24, 3–4 (= fr. 18 Dittmar; XII Krauss).

<sup>67</sup> Anonym. *de mulier.* 11 (= fr. 18 Dittmar; XII Krauss).

questa la compagna di Pericle avrebbe tratto ispirazione nel proprio modo di fare; nella narrazione dell'anonimo non si fa invece alcun riferimento ad Aspasia, ma sono presenti altre informazioni su Targhelia, in parte affini a quelle di Plutarco, senza menzione di alcuna fonte. Ma procediamo per gradi, partendo proprio da Plutarco.

La testimonianza dello storico è contenuta all'interno del capitolo ventiquattresimo della biografia di Pericle, interamente dedicata ad Aspasia e che per molti aspetti si dimostrerà derivante da Eschine<sup>68</sup>. Al suo interno Plutarco, dopo un'iniziale premessa, stabilisce immediatamente un paragone con la ionica Targhelia, al cui comportamento Aspasia avrebbe ispirato il proprio: entrambe si sarebbero avvicinate agli uomini più ricchi e potenti per orientare la loro azione politica a favore delle città d'Asia. L'attribuzione di una politica filo-persiana doveva essere ascritta alla sola Targhelia<sup>69</sup> ma questo non va ad inficiare la considerazione politica di Aspasia per come trapela dal passo di Plutarco, il quale proprio attraverso il confronto con Targhelia le assegna un ruolo politico.

L'idea di un coinvolgimento attivo di Aspasia nella politica ateniese è in realtà implicito già nelle accuse di aver manovrato le decisioni di Pericle che le venivano rivolte dai contemporanei: non è un caso che lo stesso Plutarco, immediatamente prima dell'aneddoto su Targhelia, riporti la notizia che gli Ateniesi attribuivano l'iniziativa di muovere guerra a Samo proprio ad Aspasia. La fonte di Plutarco è molto probabilmente Duride di Samo, come risulta dal lemma

---

<sup>68</sup> Cfr. *infra*.

<sup>69</sup> Non così Montuori 1981, 72-79, che sulla base del passo di Plutarco trova conferma dell'ipotesi che all'origine delle ostilità e dei processi intentati contro Aspasia e contro gli amici di Pericle vi fosse il sospetto di atteggiamenti medizzanti, così come di ispirazione persiana è giudicata l'attitudine di Pericle alla tirannide. Aspasia poi «doveva essere non solo il vivente esempio di uno stile di vita inaudito in Atene, ma anche una propagandista fervidamente attiva o addirittura un agente dei Medi in Atene, proprio mente l'Atene di Pericle si apriva a modelli e tendenze medizzanti, suggeriti dagli stessi amici e consiglieri di lui» (p. 78). Più cauto Cataldi 2011, 17 e n. 37, il quale ipotizza che Plutarco si limiti ad insinuare un'accusa malevola sul conto di Aspasia accogliendo nell'*excursus* il parallelismo con Targhelia, senza bisogno di pensare ad una reale attività come propagandista filopersiana. Cfr. Loraux 1993, 149-150, per cui era sufficiente il comportamento non canonico di Aspasia per destare critiche sul suo conto, senza dover ricorrere all'ipotesi di un'accusa di filomedismo, ipotesi che oltretutto è la diretta conseguenza di una ricostruzione onnicomprensiva del ruolo avuto da Aspasia all'interno dello schema Pericle-tiranno creato dalla commedia.

di Arpocrazione dedicato alla Milesia<sup>70</sup> e dall'abbondanza di materiale appartenente agli *Annali* dello storico di Samo riscontrata nella narrazione della guerra fatta da Plutarco<sup>71</sup>. Ancora, l'accusa è vicina ad una diceria, riportata anch'essa da Arpocrazione, che si diffuse immediatamente dopo lo scoppio della guerra del Peloponneso nei circoli ostili a Pericle (con gli *Acarnesi* di Aristofane, seguita poi anche da Durid. *FGrHist* 76 F 65, Arist. *Pol.* 1260a e Teophr. Fr. 627 Fortenbaugh), secondo cui Aspasia sarebbe stata all'origine proprio del conflitto con Sparta<sup>72</sup>. Stando così le cose, è inevitabile che, allorchè si colora l'iniziativa di Aspasia di sfumature politiche come fa il confronto con Targhelia, vi sia un rimando immediato a questi due episodi bellici e alle accuse di un suo coinvolgimento in tali episodi: chi aveva riconosciuto nell'azione politica di Targhelia l'antecedente di Aspasia e aveva individuato una somiglianza fra le due, non doveva quindi far passare sotto silenzio la questione delle presunte responsabilità politiche della donna, oggetto di polemica da parte dei gruppi a lei ostili. Detto ciò, è molto probabile che tale confronto Plutarco lo ricavasse proprio dal testo di Eschine, dal momento che, come mostra con chiarezza il frammento successivo tratto da Filostrato, era opera di Eschine un λόγος περὶ τῆς Θαρρηλίας (*SSR* VI A 65): si dovrà concludere che il parallelo fra le due donne non sia stato fatto per la prima volta da Plutarco, bensì dalla sua fonte, ovvero da Eschine, e che si debba a lui prima che a Plutarco la trasmissione della notizia che Aspasia prendesse a modello Targhelia<sup>73</sup>. Altra deduzione conseguente è che Plutarco inizi ad utilizzare con certezza Eschine come propria fonte, senza però citarlo, allorché introduce la notizia su Targhelia.

---

<sup>70</sup> Harpocr. s.v. Ἀσπασία = *FGrHist* 76 F 65: δοκεῖ δὲ δυοῖν πολέμων αἰτία γεγονέναι, τοῦ τε Σαμιακοῦ καὶ τοῦ Πελοποννησιακοῦ, ὡς ἔστι μαθεῖν παρὰ τε Δούριδος τοῦ Σαμίου καὶ Θεοφράστου ἐκ τοῦ δ' τῶν Πολιτικῶν καὶ ἐκ τῶν Ἀριστοφάνους Ἀχαρνέων.

<sup>71</sup> Cfr. Landucci Gattinoni 1997, 228–233.

<sup>72</sup> Circa la responsabilità riconosciuta ad Aspasia nello scoppio della guerra contro Samo e contro Sparta e l'origine comica di tale propaganda si veda *infra*.

<sup>73</sup> Non così Tulli 2007, 306, che sulla base dell'assenza del nome di Eschine come fonte per il parallelo Aspasia-Targhelia riportato da Plutarco conclude la derivazione dell'espedito narrativo da un'altra fonte, precisamente da un trattato di età ellenistica perduto, in cui il procedimento per figure parallele era abbastanza frequente; tale tesi è sostenuta nonostante l'attribuzione ad Eschine del *logos tharghelicus* da parte di Filostrato, cui lo studioso dà come facile soluzione il fatto che Filostrato non definisca con precisione l'opera di appartenenza del *logos*. Su questa scia anche Cataldi 2011, 17.

Si solleva a questo punto il quesito, se Eschine abbia potuto seguire il filone che denigrava la Milesia: ciò appare abbastanza singolare in un'opera dai toni apologetici quale la sua *Aspasia*; più plausibile sarebbe pensare che sul dato si giocasse in diverso modo e che un filone vicino ad Aspasia rigirasse a proprio favore le calunnie a lei indirizzate. Se infatti gli oppositori di Pericle le attribuivano attraverso una caratterizzazione caricaturale la capacità di manovrare le decisioni politiche e belliche del compagno, essi stessi creavano le condizioni per considerare Aspasia alla stregua di una figura politica e aprivano il campo ad una valutazione delle sue iniziative in senso politico piuttosto che morale. Se il senso ultimo delle "accuse politiche" contro Aspasia è in realtà quello di rappresentare Pericle come uno statista incapace, in balia dei capricci della sua, l'immagine politicizzata della donna poteva divenire funzionale anche ai suoi sostenitori, innanzitutto per tributarle spessore politico, ma anche per motivare e giustificare la sua condotta in maniera ideologicamente connotata. Così la scelta di Eschine potrebbe spiegarsi come un tentativo di sfruttare le dicerie diffuse ancora ai suoi tempi per arricchire la figura della sua Aspasia di contenuti positivi, attraverso quella sapienza e quell'acume politico che vi avrebbe poi rinvenuto Luciano.

La seconda fonte su Targhelia è proviene ancora una volta dell'anonimo trattato *De mulieribus*, per il quale già si è dimostrata la conoscenza di Eschine (e forse dell'*Aspasia*) per la sezione dedicata a Rodogine: a Targhelia è dedicato un paragrafo molto scarno in cui sono forniti pochi dati, di cui non è precisata la provenienza. Ciononostante esso costituisce ancora una volta un testimone importante per veicolare dettagli di una figura che altrimenti rimarrebbe del tutto sconosciuta, per i moderni, ma anche per la tradizione antica, dal momento che due delle poche fonti pervenuteci su Targhelia dipendono proprio dal *De mulieribus*: l'anonimo infatti racconta che la Milesia, dopo aver sposato Antioco, in seguito alla morte del marito, regnò per trent'anni sui Tessali e che all'epoca delle guerre persiane ricevette addirittura una visita del regnante achemenide<sup>74</sup>. In base alla

---

<sup>74</sup> Il suo regno durò trent'anni anche in Suid. s.v. Θαρρηλία; Etymol. Magn. s.v. Θαρρήλεια. Il dato è riportato anche da Fozio (s.v. Θαρρήλεια), il quale però aggiunge altri particolari circa l'identità del padre e la morte della donna.

menzione di Antioco fatta dall'anonimo (ma presente anche in Filostrato, cfr. *infra*), l'episodio tessalo della vicenda di Targhelia viene collocato successivamente al 530, quando *tagos* dei Tessali è Antioco, figlio di Echekratide, la cui morte è datata al 530–525<sup>75</sup>; effettivamente intercorrono all'incirca trent'anni prima dell'inizio delle guerre persiane e della visita del re persiano ricevuta da Targhelia, ragion per cui è verosimile pensare che nel racconto ci sia almeno una parte di verità, anche se è certamente un'esagerazione la notizia della gestione femminile della regalità tessala. A questa ipotesi gli studiosi hanno opposto diverse soluzioni<sup>76</sup>: innanzitutto Targhelia potrebbe essersi limitata ad influenzare la politica tessala, intrattenendo rapporti con le figure più vicine al potere, oppure potrebbe aver contratto matrimonio con i successivi *tagoi*; tali ipotesi sono suffragate dal fatto che le rimanenti fonti le attribuiscono molti matrimoni (Ippia ed Esichio) o molte relazioni (Plutarco) e dal fatto che Plutarco parla a chiare lettere di una sua politica filopersiana, politica che anche la Tessaglia conobbe proprio fra fine VI–inizio V secolo e cui, riallacciando a questo punto tutti i fili, potrebbe non essere estranea Targhelia.

Procediamo così ad una sintesi delle diverse tradizioni relative a Targhelia, per vedere dove può essere collocato il passo eschinese: la tradizione più antica pervenutaci è quella ascritta ad Ippia e riportata indirettamente da Ateneo, il quale si fa testimone della bellezza e della saggezza della donna e della notizia che sposò quattordici uomini fra i più potenti<sup>77</sup>; le stesse informazioni sono contenute nel lemma di Esichio alla voce *Θαργηλία*, il quale deduce chiaramente i dati da Ippia o da una tradizione derivante da Ippia<sup>78</sup>. La seconda tradizione in ordine cronologico è quella di Eschine, che ci è testimoniata da Plutarco e probabilmente dall'anonimo: il primo testimonia la presenza nel testo di Eschine di un confronto

<sup>75</sup> Per la ricostruzione storica della figura di Targhelia cfr. Gera 1997, 179–186; Dittmar 1912, 31; Ehlers 1966, 54–55; Morrison 1942, 60 n. 5.

<sup>76</sup> Per una sintesi cfr. Gera 1997, 182–183.

<sup>77</sup> Athen. XIII 608f (= D.K. 86 B 4): διαβόητοι γεγόνασι γυναῖκες Θαργηλία ἢ Μιλησία, ἧτις καὶ τεσσαρεσκαίδεκα ἀνδράσιν ἐγαμήθη, οὓσα καὶ τὸ εἶδος πάνυ καλὴ καὶ σοφὴ, ὡς φησὶν Ἰππίας ὁ σοφιστὴς ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Συναγωγῇ.

<sup>78</sup> Hesych. s.v. *Θαργηλία* (= D.K. 86 B 4): ἔστιν ἡ Θαργηλία Μιλησία μὲν τὸ γένος, εὐπρεπὴς δὲ τὴν ὄψιν, καὶ τᾶλλα σοφὴ, ὥστε στρατηγεῖν πόλεις καὶ δυνάστας. διὸ καὶ πλείστοις ἐγῆματο τῶν διασημοτάτων. Per Dittmar 1912, 30 n. 108, l'espressione *στρατηγεῖν πόλεις καὶ δυνάστας* suggerisce una derivazione da Eschine più che da Ippia.



fra Aspasia e Targhelia e la notizia che Targhelia si univa a uomini potenti per guadagnare amici alla causa persiana; dal secondo siamo informati del fatto che la Milesia andò ad un certo punto in Tessaglia, dove sposò il *tagos* Antioco e regnò/ebbe influenza per trent'anni, verosimilmente attraverso altri matrimoni regali. Dal momento che il frammento successivo dell'*Aspasia* riporta una citazione dal dialogo in cui si parla dell'esperienza tessala di Targhelia e del matrimonio con Antioco, è facile dedurre che qui ancora una volta Eschine sia la fonte (taciuta) dell'anonimo. In sintesi doveva trovar spazio nel dialogo del Socratico, oltre che un paragone con Aspasia circa gli aspetti dell'avvenenza fisica e della scaltrezza politica, anche un breve racconto dei tratti salienti della vicenda di Targhelia, in cui si ricordava l'azione svolta in Tessaglia a favore della Persia e l'incontro con il Gran Re ai tempi della prima guerra persiana. Si tratta, come è evidente, di dati contenuti anche nella sintesi che Ateneo fa della sezione relativa a Targhelia all'interno della *Synagoge* di Ippia, sebbene condensata in poche righe: punti di contatto sono la menzione, quasi negli stessi termini, della bellezza e della saggezza della donna e il riferimento alle molteplici relazioni con uomini di potere. È molto probabile allora che la tradizione di Ippia non fosse sconosciuta ad Eschine<sup>79</sup> ma non è possibile dire se fosse conosciuta in maniera diretta anche dall'anonimo<sup>80</sup>, o solo attraverso la sua fonte socratica. Le rimanenti testimonianze, tutte di età tarda, mostrano di conoscere da un lato Ippia (è il caso di Esichio, che abbiamo detto si rifà unicamente al sofista di Elide), dall'altro Eschine/anonimo *De mulieribus*; tuttavia, le testimonianze tarde, fornendo dettagli aggiuntivi sulla stirpe e sulla morte della donna, rivelano l'esistenza di altri racconti noti sulla

---

<sup>79</sup> Così Dittmar 1912, 30, Elhers 1966, 62. Mentre Patzer 1986, 103, propende per una derivazione piena di Eschine da Ippia, Dittmar ritiene che Eschine, pur desumendo materiale narrativo da Ippia, l'abbia poi arricchito attraverso motivi a lui peculiari. Gera 1997, 181, sostiene l'utilizzo da parte dei due testimoni più antichi, Ippia ed Eschine, di fonti diverse, in quanto è presente nella narrazione del solo Eschine l'elemento tessalo, assente invece nella testimonianza di Ippia: alla luce di ciò la studiosa, pur non escludendo la conoscenza del catalogo del sofista di Elide, lancia l'ipotesi che Eschine abbia fatto ricorso ai *Thessalika* di Ellanico, seguendo Ehlers 1966, 62.

<sup>80</sup> È probabile, come ipotizza Gera 1997, 181, che l'anonimo conoscesse diverse fonti della vicenda dell'etera milesia, come rivela l'uso del plurale *φασί* anche se non è possibile stabilire con certezza quali fossero, fatta eccezione per Eschine. Tulli 2007, 311 n. 31, Cataldi 2011, 15, ritengono plausibile l'utilizzazione del catalogo di Ippia in età ellenistica.

Milesia<sup>81</sup>: è escluso che queste ulteriori informazioni fossero contenute nel *Catalogo* di Ippia, giacché nemmeno Esichio che a lui attinge le riporta; non è invece possibile escludere tale possibilità per Eschine, di cui l'anonimo fa, secondo la sua consueta propensione, una sintesi molto stringata, anche se i dati biografici non risultano indispensabili ai fini dell'*exemplum* svolto. È possibile che siffatte informazioni fossero riportate da una fonte storiografica, postulabile come origine della tradizione presente in Eschine.

Infine mi sembra interessante ricordare un ulteriore luogo in cui compare il nome di Targhelia, un passo dell'*Eunuco* di Luciano in cui sono associate le figure di Aspasia, Diotima e Targhelia<sup>82</sup>: si avverte qui chiaramente l'eco della letteratura socratica ma anche l'eco di un canone di donne avvezze alla filosofia, sancito innanzitutto da Eschine. Luciano, infatti, ricorda innanzitutto Aspasia, che porta poi con sé l'associazione alla conterranea Targhelia che proprio Eschine aveva sottoscritto nel suo dialogo; infine, immancabile, Diotima. La presenza delle tre donne nel dialogo di Luciano ci dà la misura di quanto fosse radicata la tradizione socratica e in particolare la conoscenza dell'*Aspasia* di Eschine, per lo meno negli ambienti atticisti del II d.C.

**SSR VI A 65.** λέγεται δὲ καὶ Ἀσπασία ἢ Μιλησία τὴν τοῦ Περικλέους γλῶσσαν κατὰ τὸν Γοργίαν θῆξαι [...] καὶ Αἰσχίνης δὲ ὁ ἀπὸ τοῦ Σωκράτους ὑπὲρ οὗ πρώην ἐσπουδάζεις ὡς οὐκ ἀφανῶς τοὺς διαλόγους κολάζοντος, οὐκ ὄκνει γοργιάζειν ἐν τῷ περὶ τῆς Θαργηλίας λόγῳ· φησὶ γάρ που ὧδε. Ἐθαργηλία Μιλησία ἐλθοῦσα εἰς Θετταλίαν ξυνηὴν Ἀντιόχῳ Θετταλῷ βασιλεύοντι πάντων Θετταλῶν<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Anche per la novella di Targhelia Dittmar 1912, 27-29, ritiene che Eschine sia l'unica fonte di tutta la tradizione successiva e riconduce al *logos tharghēlikos* tutti i dettagli aneddoti resi noti dagli altri testimoni del racconto. Inoltre attraverso il confronto con la storia di Semiramide raccontata da Ctesia, su cui sarebbe modellata per lo studioso quella di Targhelia, egli trae degli elementi per interpretare ciò che la tradizione sulla storia di Targelia in Eschine lascia indefinito, in particolare circa il modo in cui essa si sbarazza dei mariti (cfr. Diod. II 13, 12).

<sup>82</sup> Luc. *Eunuch.* 7.

<sup>83</sup> Philostr. *ep.* LXXIII (= fr. 24 Dittmar; VI Krauss).

«Si dice anche che Aspasia di Mileto abbia affilato la parola di Pericle secondo Gorgia [...] ed Eschine discepolo di Socrate, al quale da poco ti eri interessata per il fatto che castigava i propri dialoghi in modo non oscuro non esita a gorgiare nel discorso su Targhelia: dice infatti questo, se non erro: “Targhelia di Mileto, giunta in Tessaglia, visse con Antioco Tessalo che regnava su tutti i Tessali”».

Strettamente connesso con la precedente testimonianza è questo frammento 65, che contiene una citazione letterale e puntuale del dialogo, fatta da Filostrato all'interno di una delle sue *Epistole*. Il frammento è stato in parte già menzionato nell'analisi appena terminata, in cui si è dimostrata l'appartenenza del *logos* su Targhelia all'*Aspasia*: infatti, Filostrato lo attribuisce esclusivamente ad Eschine, senza menzionarne la sede specifica, nonostante la citazione sia riportata subito dopo aver introdotto la notizia che Aspasia istruiva Pericle allo stile retorico di Gorgia; lo stesso stile, si dice, è adoperato da Eschine nel racconto su Targhelia, dal che consegue che il racconto “gorgianizzante” appartenesse allo stesso contesto in cui si parlava dell'apprendistato retorico di Pericle presso la sua compagna. Questo, oltre a fornire un'ulteriore conferma dell'appartenenza del *logos tharghelikos* all'*Aspasia*, induce a fare un'altra ipotesi, che cioè sia proprio Aspasia a portare avanti il racconto su Targhelia<sup>84</sup>: è infatti Aspasia l'esperta di quello stile gorgiano che Filostrato riconosce nel discorso. Ciò non significa che Aspasia fosse a tutti gli effetti un personaggio del dialogo: basta pensare che uno dei personaggi, probabilmente lo stesso Socrate, riproponesse un racconto precedentemente ascoltato da Aspasia. Esempi di racconto nel dialogo sono largamente attestati dall'opera di Platone, ma non mancano nemmeno nei frammenti di Eschine, anzi proprio l'*Aspasia* ce ne dà un esempio, allorché Socrate ricorda una conversazione avuta dalla Milesia con Senofonte e con sua moglie (cfr. *infra SSR VI A 70*). Interessante è la scelta di adoperare lo stile di Gorgia nel discorso su Targhelia, sul cui significato si tornerà più avanti. Se dunque attribuiamo la narrazione delle vicende di Targhelia ad Aspasia, dobbiamo pensare che ad un certo punto uno dei personaggi del dialogo

---

<sup>84</sup> Cfr. Dittmar 1912, 26.

abbia deciso di far parlare la stessa etera delle ragioni e dei modelli all'origine della propria attitudine (cfr. *SSR VI A 64*), riferendo un vecchio discorso sentito da lei, all'interno del quale ella dichiarava la propria dipendenza da una precedente conterranea, Targhelia; dei momenti salienti dell'esperienza di questa faceva poi un resoconto, ripercorrendo probabilmente le tappe delle sue relazioni con i potenti del tempo, fra cui Antioco Tessalo, e le tappe della conversione al medismo da lei realizzata in molti contesti greci. Ma perché questa necessità di ripercorrere i momenti della formazione di Aspasia e della presa di consapevolezza dei propri obiettivi, e perché la necessità di questo confronto con Targhelia? Innanzitutto si vuole confermare la natura politica dell'iniziativa delle due, ma anche scardinare la convinzione diffusa secondo cui le donne ioniche mirassero esclusivamente a trarre profitti economici dalle loro relazioni, come sembra trasparire dal frammento 61<sup>85</sup>; esse erano ben più scaltre e miravano molto più in alto, supportate dalle loro indiscutibili doti politiche e dalla loro preparazione retorica. Funzionale alla medesima dimostrazione è anche l'*excursus* su Rodogine, vicina a Targhelia «in that she initiates her own policies»<sup>86</sup>, ma distante sia da questa sia da Aspasia per i mezzi adoperati: nella vicenda della regina persiana è completamente rifiutata la componente erotica, laddove invece essa è sottolineata sia per Targhelia che per Aspasia, attraverso la quale esse riescono a esercitare un'influenza politica. V'è però una differenza, che andrà rintracciata nel diverso tipo di *eros* di cui le due donne si fanno portavoce: se l'*eros* rappresentato da Targhelia si declina attorno ad un aspetto più edonistico, quello di cui parla Socrate per Aspasia, come si vedrà, soddisfa la concezione socratica che fa coincidere l'*eros* con lo stimolo verso un miglioramento etico<sup>87</sup>.

È chiaro allora che a parlare non può essere altri se non Socrate, mosso dall'obiettivo di motivare il consiglio dato a Callia circa la scelta di Aspasia come maestra esperta di retorica e politica<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Cfr. Dittmar 1912, 19; Ehlers 1966, 51; Gera 1997, 180; 183-184.

<sup>86</sup> Gera 1997, 180.

<sup>87</sup> Dittmar 1912, 31-32: Aspasia, paragonandosi a Targhelia, si qualifica come etera e tuttavia in senso molto nobile perché abbraccia l'idea socratica di *eros* (cfr. *infra*); ciononostante la prassi di Targhelia è considerata dallo studioso un passo preliminare all'approdo a tale idea.

<sup>88</sup> Cfr. Dittmar 1912, 26.

**SSR VI A 66.** τὴν δ' Ἀσπασίαν οἱ μὲν ὡς σοφὴν τινα καὶ πολιτικὴν ὑπὸ τοῦ Περικλέους σπουδασθῆναι λέγουσι· καὶ γὰρ Σωκράτης ἔστιν ὅτε μετὰ τῶν γνωρίμων ἐφοίτα, καὶ τὰς γυναῖκας ἀκροασομένας οἱ συνήθεις ἦγον ὡς αὐτήν, καίπερ οὐ κοσμίου προεστῶσαν ἐργασίας οὐδὲ σεμνῆς, ἀλλὰ παιδίσκας ἐταιρούσας τρέφουσαν. Αἰσχίνης δὲ φησι καὶ Λυσικλέα τὸν προβατοκάπηλον ἐξ ἀγεννοῦς καὶ ταπεινοῦ τὴν φύσιν Ἀθηναίων γενέσθαι πρῶτον Ἀσπασίᾳ συνόντα μετὰ τὴν Περικλέους τελευτὴν<sup>89</sup>.

Ἀσπασία αὕτη Ἀξιόχου, Μιλησία, γυνὴ Περικλέους, παρὰ Σωκράτει πεφιλοσοφηκυῖα, ὡς Διόδωρος ἐν τῷ περὶ Μνημάτων συγγράμματι φησίν. ἐπεγήματο δὲ μετὰ τὸν Περικλέους θάνατον Λυσικλεῖ τῷ προβατοκαπήλῳ [...] καὶ τὸν Λυσικλέα ῥήτορα δεινότατον κατεσκευάσατο [...] ὡς Αἰσχίνης ὁ Σωκρατικὸς ἐν διαλόγῳ Ἀσπασίᾳ καὶ Πλάτων καὶ Καλλίας ὁμοίως Πεδήταις Κρατίνος δὲ τύραννον αὐτὴν καλεῖ Χείρωσιν, Ὀμφάλην Εὐπολὶς Φίλοις· ἐν δὲ Προσπαλτίοις Ἑλένην αὐτὴν καλεῖ ὁ δὲ Κρατίνος καὶ Ἥραν, ἴσως ὅτι καὶ Περικλῆς Ὀλύμπιος προσηγορεύετο. ἔσχεν δ' ἐξ αὐτῆς ὁ Περικλῆς νόθον υἱόν, ἐφ' ᾧ καὶ ἐτελεύτα τῶν γνησίων προαποθανόντων, ὡς Εὐπολὶς Δήμοις<sup>90</sup>.

Καὶ ἐμοὶ μὲν γε, ᾧ Μενέξενε, οὐδὲν θαυμαστὸν οἶω τ' εἶναι εἰπεῖν, ᾧ τυγχάνει διδάσκαλος οὕσα οὐ πάνυ φαύλη περὶ ῥητορικῆς, ἀλλ' ἤπερ καὶ ἄλλους πολλοὺς καὶ ἀγαθοὺς πεποίηκε ῥήτορας, ἕνα δὲ καὶ διαφέροντα τῶν Ἑλλήνων, Περικλέα τὸν Ξανθίππου<sup>91</sup>.

«Quanto ad Aspasia alcuni dicono che avesse conquistato Pericle come donna saggia e politica: lo stesso Socrate, infatti, talvolta le faceva visita con i discepoli e i suoi amici portavano da lei le mogli ad ascoltarla, sebbene conducesse un'attività non onorevole né dignitosa, ma educasse giovani cortigiane. Eschine dice che addirittura Lisicle, mercante di pecore, da uomo di nascita oscura e di bassa indole, per il solo fatto di essersi unito ad Aspasia dopo la morte di Pericle, divenne il primo fra gli Ateniesi. (Plut. *Per.* 24, 5-6)

<sup>89</sup> Plut. *Per.* 24, 4–5 (= fr. 23, 26, 29, 30 Dittmar; VIII, XV Krauss).

<sup>90</sup> Schol in Plat. *Menex.* 235 e IV p. 239 (= fr. 23, 26, 29 Dittmar; X Krauss).

<sup>91</sup> Plat. *Menex.* 235 e (= fr. 23 Dittmar; V Krauss)

Questa Aspasia, figlia di Assioco, di Mileto, donna di Pericle, che si occupava di filosofia presso Socrate, come racconta Diodoro nell'opera *Sui monumenti*. Si sposò dopo la morte di Pericle con il mercante di pecore Lisicle e lo rese il retore più abile, come ricorda Eschine Socratico nel dialogo *Aspasia*, così Platone, così Callia negli *Incatenati*. Cratino la chiama tiranna nei *Chironi*, Eupoli Onfale negli *Amici*; nei *Prospaltei* invece la chiama Elena; Cratino la chiama anche Era, poiché anche Pericle era chiamato con il soprannome di Olimpio. Da lei Pericle ebbe un figlio illegittimo, dopodiché morì anche lui, morti prematuramente i figli legittimi, come ricorda Eupoli nei *Demi*. (*Schol.* in Plat. *Menex.* 235 e)

“Ed io, Menesseno, sarei capace di fare un discorso meraviglioso, io che per caso ho avuto come maestra una donna per niente sciocca nell'arte della retorica, ma che rese molti altri validi oratori, uno che in particolare si distinse da tutti i Greci, Pericle, figlio di Santippo”» (Plat. *Menex.* 235 e)

Il frammento 66 ci riporta nuovamente alla biografia plutarchea di Pericle e a quel paragrafo 24 del quale si è già visto il racconto su Targhelia, altra testimonianza dell'*Aspasia* di Eschine. Terminata la narrazione di tale racconto, funzionale a spiegare l'origine di quell'attitudine propria di Aspasia a muovere le fila del potere poleico attraverso il legame instaurato col cittadino più potente, Plutarco passa a spiegare in che modo ella riuscì a legare a sé Pericle: il suo segreto, per così dire, risiedeva nella sua saggezza e nella sua abilità politica<sup>92</sup>. In questo passo Plutarco conferma esplicitamente quanto i frammenti finora analizzati vanno man mano suggerendo, al punto da poter avere piena certezza dell'ipotesi sopra fatta, secondo cui, se Eschine stabiliva un confronto con le figure di Targhelia e Rodogine, lo faceva proprio per proporre e avvallare una caratterizzazione di Aspasia come figura politicamente capace. Il passo di Plutarco dimostra inoltre che tale caratterizzazione era alla base stessa del dialogo del Socratico e fra i suoi primi obiettivi, questo previa la dimostrazione che il biografo

---

<sup>92</sup> Nel passo di Plutarco è evidenziata la differenza che intercorre fra il potere di Aspasia e quello di Targhelia: mentre l'una poteva contare solo sull'avvenenza fisica e su una generica *deinotes*, Aspasia superava il modello perché in possesso della *sophia*. La suggestione del passo di Plutarco è, come si vedrà, di matrice socratica ed eschineica; pertanto si dovrà ricondurre ad Eschine non solo l'equiparazione delle due Milesie, ma anche il significato del confronto quale trapela dal paragrafo di Plutarco.

utilizzasse come fonte per questo paragrafo proprio il dialogo in questione e che dietro la generica terza personale plurale di inizio passo si celasse proprio Eschine.

Tre sono gli indizi che suggeriscono tale conclusione: innanzitutto la similitudine con la conterranea Targhelia, dietro cui si nasconde o lo stesso Eschine o una fonte che ha recepito la tradizione di Eschine, giacché, come si è visto, il Socratico rappresenta una delle prime fonti su Targhelia e ha rappresentato Aspasia mentre parlava di Targhelia come suo modello; in secondo luogo poi va segnalato che Plutarco, non appena introduce la questione relativa ad Aspasia, ossia come la donna riesca ad influire sugli uomini più potenti, quale sia la sua *techne* o la sua *dynamis*, ricorda che ella fu oggetto di discorsi filosofici (*Per.* 24, 2); infine si colloca la testimonianza della sua frequentazione con Socrate e con i suoi discepoli, ed anche in tale occasione Plutarco non specifica la fonte a cui si rifà. Mettendo da parte il primo punto, quello su Targhelia, di cui si è già abbondantemente discusso, passiamo a considerare il secondo, relativo alla riconosciuta attenzione data in ambito filosofico ad Aspasia: che Aspasia sia stata oggetto di interesse filosofico nel IV sec., lo deduciamo dalle testimonianze pervenute di ben tre dialoghi a lei dedicati e nei quali ella compare come oggetto di discussione, l'*Aspasia* di Eschine appunto, l'omonima opera di Antistene ed il *Menesseno* di Platone, di tratterà in seguito. Aspasia fu oggetto sì di dialoghi filosofici, ma soprattutto di *logoi sokratikoi*, e che a questo tipo particolare di opere filosofiche stesse facendo riferimento Plutarco è possibile dedurlo dalla scelta lessicale circa la peculiare capacità di Aspasia, che è detta *techne* o *dynamis*. Sulle problematiche inerenti al concetto di *techne*, sul suo significato e sulle modalità di acquisizione, è noto, esisteva in ambito socratico un interesse vivo, che si riscontra con precise costanti in tutti i Socratici di cui sono pervenute maggiori testimonianze: è probabile allora che attraverso queste parole Plutarco rivelasse la conoscenza non solo di un dibattito filosofico su Aspasia, bensì un riferimento ben preciso ad (una o più) opere nelle quali si discuteva in maniera sistematica della *techne* di cui era in possesso Aspasia, come l'avesse acquisita e se ne facesse oggetto di insegnamento; inoltre è probabile che l'ambiente di provenienza di queste opere fosse socratico in virtù della presenza di una tematica cara all'indagine di Socrate e dei suoi discepoli. La *techne* di cui si parla è inoltre

spendibile in campo politico, da cui si deduce che l'oggetto principale di questa ricerca fosse l'individuazione delle forme attraverso cui si risolvesse in termini politici. Perché a questo punto non pensare, come referente principale di Plutarco, relativamente a questo punto, ad Eschine, il quale non era estraneo ad un interesse in tal senso, come mostrerà ad esempio l'*Alcibiade*, nel quale si indaga su una tematica altrettanto simile e cara al Socratismo, quale la *politke techne*? Perché non pensare che Eschine orienti anche nell'*Aspasia* la sua indagine attorno alle tecniche funzionali all'azione politica?

Infine è da valutare la notizia della stretta relazione intercorsa fra Aspasia e Socrate, tale per cui Socrate in prima persona le faceva visita, talvolta accompagnato dai discepoli, e questi a loro volta vi portavano le mogli. L'idea che fra Socrate e Aspasia intercorresse un rapporto alla pari, nel quale l'uno ascoltava le discussioni dell'altro, alternandosi reciprocamente nei ruoli di docente e discente e scambiandosi gli stessi discepoli, ritorna all'interno di alcuni scritti dei Socratici che sembrano dipendenti dall'*Aspasia*: a tal proposito introduciamo la seconda e la terza parte di questo frammento 66, costituiti da un luogo del *Menesseno* platonico e dallo scolio a quel luogo. All'interno di questi gli studiosi hanno individuato notizie vicine a quelle contenute nel paragrafo plutarco e le hanno per tale ragione ricondotte ad Eschine; nella seconda testimonianza è inoltre fatta una menzione esplicita dell'*Aspasia* e si tramandano ulteriori dettagli. Tali fonti sono, però, problematiche e saranno oggetto di ulteriori approfondimenti: in particolare il *Menesseno*, in cui Socrate afferma di aver avuto Aspasia come maestra nell'arte retorica, riprende il dato in polemica con Eschine, per dimostrarne la falsità. Lo scolio deduce con molta probabilità l'informazione dal dialogo platonico e la integra poi con dettagli provenienti da altre fonti<sup>93</sup>. Esse testimoniano comunque l'esistenza di una tradizione socratica in

---

<sup>93</sup> A proposito della frequentazione intrattenuta con Socrate lo scoliaste cita come fonte l'opera *Sui monumenti* di Diodoro: il testo è corrotto in questo punto e i codici tramandano qualcosa che viene integrato dall'editore come Μιλῆτου, laddove il Willamowitz 1893, 263 n. 7, corregge in μνημάτων, perché una delle opere ricordate di Diodoro Ateniese è proprio un περὶ μνημάτων. Sui problemi posti dallo scolio cfr. *infra*.



cui le figura di Aspasia si collocava in un rapporto pedagogico con Socrate<sup>94</sup>. Ancora fra i Socratici si ricorda Senofonte, che in due luoghi della sua opera riproduce nella finzione dialogica, attraverso la conversazione di Socrate e Critobulo, la presenza di Aspasia nella cerchia di Socrate e dei suoi discepoli e la sua reputazione di questa come maestra<sup>95</sup>: l'analisi dei due contesti confermerà che è probabilmente Eschine è probabilmente all'origine di tale tradizione. Date queste testimonianze è evidente che il ricordo del rapporto Socrate–Aspasia dovette essere immortalato proprio in ambito socratico. Plutarco è debitore qui proprio di una tradizione socratica, che egli non fa mistero di conoscere e utilizzare come fonte delle proprie informazioni su Aspasia.

Fatta questa premessa, è necessario fare il passo successivo in direzione dell'identificazione in Eschine della fonte di Plutarco. Si richiamerà alla mente, infatti, il passo di Massimo di Tiro ricondotto all'*Aspasia* (SSR VI A 62) in cui il filosofo ricorda la consuetudine socratica di mandare i suoi uditori anche da altri sapienti, fra cui Aspasia; un'altra testimonianza del dialogo poi, che si prenderà in considerazione più sotto<sup>96</sup>, conferma che proprio Eschine metteva in scena una situazione in cui Aspasia dialogava con un discepolo di Socrate, Senofonte, e con sua moglie, proprio come il passo plutarcheo riferisce. È certo quindi che Plutarco rinvenisse anche nel dialogo di Eschine l'informazione che Socrate mandava i suoi discepoli da Aspasia e che questi vi portassero le mogli. Inoltre, nella proposizione successiva Plutarco attribuisce ad Eschine la notizia del secondo matrimonio della donna con il mercante di pecore Lisicle, il quale grazie al contatto con lei divenne il primo fra gli Ateniesi: che ciò fosse detto proprio da Eschine è confermato dallo scolio al *Menesseno* annoverato nel frammento 66 e dal lemma di Arpocrazione dedicato ad Aspasia<sup>97</sup>; se ne deve dedurre che Plutarco

---

<sup>94</sup> La tradizione successiva, che riproduce in forma aneddotica tale situazione, prende le mosse con ogni probabilità dalle opere socratiche: cfr. Maxim. Tyr. XVIII 46; Clem. Alex. *Strom.* IV 19, 122; Alciph. *epist.* IV 7, 7; Synes., *Dio* 15; Liban. *Decl.* XII 2, 38. Cfr. Dittmar 1912, 37-41.

<sup>95</sup> SSR VI A 72 = Xen. *Mem.* II 6, 36 ; SSR VI A 71 = Xen. *Oec.* III 14.

<sup>96</sup> Cic. *de invent.* I 31, 51–53 = SSR VI A 70.

<sup>97</sup> Ἡρακλ. s.v. Ἀσπασία p. 37 B.: Λυσικλείδῃ δὲ τῷ δημαγωγῷ συνουκίσασα Πορίστην ἔσχεν, ὡς ὁ Σωκρατικὸς Αἰσχίνης φησίν.

utilizzasse per questa sezione proprio il dialogo di Eschine o al più una fonte intermedia che derivante dal Socratico<sup>98</sup>.

A proposito del secondo matrimonio di Aspasia, siamo informati anche dallo scolio al *Menesseno*, che conferma ed arricchisce il quadro offerto da Plutarco: anche qui infatti Lisicle è ricordato come mercante di pecore, che, dopo aver sposato Aspasia, dalla quale ebbe un figlio di nome Poristo, divenne, grazie alla formazione impartitagli dalla donna, un abilissimo oratore. Lo scolio, nonostante alcune difficoltà testuali, lascia intendere che la notizia del secondo matrimonio di Aspasia sia attestata anche altrove: i codici infatti riportano l'indicazione che Eschine ne parlasse nel *Callia* e Platone negli *Incatenati* (ἐν διαλόγῳ Καλλία καὶ Πλάτων ὁμοίως Πεδηταις), lezione corretta dall'Immisch in ἐν διαλόγῳ Ασπασία καὶ Πλάτων καὶ Καλλίας ὁμοίως Πεδηταις, dal Meineke in ἐν διαλόγῳ Ασπασία καὶ Καλλίας ὁμοίως Πεδηταις (*FCG* I 182)<sup>99</sup>. Insomma, è probabile che, data la presenza di un *Callia* fra le opere di Eschine, si sia confuso il nome del comico con il titolo del dialogo, ragion per cui la tradizione manoscritta riproduce ad un certo punto la dicitura ἐν διαλόγῳ Καλλία, finendo per attribuire la notizia al *Callia* e non all'*Aspasia*; una conferma viene anche dal fatto che le fonti antiche considerano i *Pedetai* opera di Callia, non già di Platone, ragion per cui non restano perplessità sulla genesi dell'errore e sul fatto che dietro questo Callia ci fosse l'autore della commedia, non il dialogo eschineo. Si ottiene innanzitutto una conferma dell'assegnazione al dialogo di Eschine della notizia riportata da Plutarco; in secondo luogo risulta che Lisicle fu oggetto di interesse della commedia contemporanea non meno della coppia Pericle-Aspasia ed Eschine potrebbe derivare il dato proprio da qui. Fra i testimoni successivi di

---

<sup>98</sup> È questa l'ipotesi suggerita da Tulli 2007, 313-314, il quale considera l'*escursus* plutarco così come lo scolio al *Menesseno* e il lemma di Arpocrazione derivati da un trattato di età ellenistica che integra con notizie provenienti dai filosofi e dai comici il lavoro fatto dagli Alessandrini a proposito di precedenti compilazioni sulle etere. Cfr. Cataldi 2011, 17. Al contrario Stadter 1989, 297, suggerisce il ricorso a diverse fonti da parte di Plutarco, tuttavia, dal momento che il biografo dichiara esplicitamente di conoscere l'opera di Eschine, nella quale poteva rinvenire le informazioni da lui stesso riportate, è da escludere tale ipotesi e la consultazione di più fonti.

<sup>99</sup> Nel contesto dello scolio ai tre autori si attribuiscono genericamente sia la notizia del secondo matrimonio con Lisicle, sia il dato per cui insegnò la retorica a Pericle: non è quindi chiaro se entrambe le informazioni fossero riportate da tutte e tre le fonti e in caso contrario non è possibile stabilire chi parlasse di cosa.

questa tradizione va collocato Arpocrazione, il quale conferma quanto detto nello scolio e attribuisce ad Eschine la notizia del figlio nato dall'unione di Lisicle e Aspasia, di nome Poristo. Se dubbi vi possono essere circa il matrimonio con Aspasia<sup>100</sup>, maggiore concretezza sembra avere la notizia della scalata politica e sociale di Lisicle all'indomani della morte di Pericle. Tucidide ricorda, in occasione dell'assedio di Mitilene (428 a.C.), una missione ateniese di dodici navi guidata da cinque strateghi, fra cui Lisicle, al fine di riscuotere un'imposta straordinaria, dettata dall'urgenza di rimpinguare le casse della lega (III 19)<sup>101</sup>; in questa circostanza Lisicle perse la vita a causa di un attacco, probabilmente di esuli sami in territorio cario. Parallelamente, la commedia parla di Lisicle come politico di umili origini; egli è ricordato come mercante di pecore anche da Aristofane: all'interno dei *Cavalieri*, il cui contenuto è una violenta satira contro l'affermazione di nuovi soggetti politici di bassa estrazione sociale, dediti alle attività pubbliche esclusivamente per fame di ricchezze, gli scoli rivelano la presenza di Lisicle in due punti. Al v. 132 si menziona un mercante di bestiame all'interno di un elenco di nuovi politicanti, immediatamente dopo un venditore di stoppa, dietro cui si cela la figura di Eucrate<sup>102</sup>, e prima del pellaio Paflagone *alias* Cleone; gli scoli *ad loc.* identificano il secondo mercante proprio con il Lisicle marito di Aspasia, che, a detta di Aristofane, sarebbe stato esautorato dal ruolo di guida della città dall'arrivo di Cleone. Gli scoli ne riconoscono la presenza nuovamente ai vv. 739–740, dove il salsicciaio rimprovera il popolo di esser solito rifiutare la gente perbene e di correre dietro a «lucernai, ciabattini, calzolai e cuoiai»: dietro il cuoiaio gli scoli vedono sempre Cleone, mentre attraverso il

---

<sup>100</sup> A parlare erroneamente di *epigamia* è lo *schol.* in Plat. *Menex.* 235e, laddove Aspasia, proveniente da una città non legata ad Atene proprio da quel rapporto di *epigamia*, non avrebbe potuto contrarre matrimonio con un uomo ateniese, come d'altronde il rapporto non istituzionalizzato con Pericle testimonia. La commedia ed Eschine dovevano quindi parlare di semplice *synoikia* fra Lisicle e Aspasia, come testimoniato da Plutarco ed Arpocrazione.

<sup>101</sup> *RE s.v.* Λυσικλῆς ricorda una proposta di legge relativa ad armamenti navali fatta da un certo Lisicle (cfr. IG I 68), per il quale si ipotizza una possibile identificazione con il personaggio presente nella commedia e poi in Eschine.

<sup>102</sup> Nell'opera di Aristofane Eucrate ricorre come *στυππειοπώλης*, ad esempio al v. 254, allorché si allude alla fuga del personaggio attraverso una similitudine con la crusca (cfr. *schol. in Aristoph. Eq.* 253). La *Suda* probabilmente fa confusione, ricordando come *στυππαξ* un altro Eucrate nominato da Aristofane in *Lysistr.* 103, che lo scolio al luogo definisce come stratega corrotto e traditore: questi è il fratello di Nicia, che taluni non escludono possa identificarsi con il politico menzionato dagli scoli dei *Cavalieri* (Gomme 1956, 313).

nome di Lisicle viene chiarita la presenza del riferimento ora al ciabattino ora al calzolaio; in ogni caso è interessante l'associazione e l'equiparazione a Cleone, tanto che al v. 765 Paflagone/Cleone si definisce il cittadino più benemerito dopo Lisicle. Il messaggio che la commedia veicola è che Lisicle sia andato incontro allo stesso *iter* di Cleone, divenendo stratega da semplice mercante quale era, e, legando la progettualità di Cleone alla memoria del primo, ne fa uno degli esponenti della democrazia belligerante post-periclea. Ciononostante si tende a prendere con cautela queste notizie, così come quelle che riguardano Cleone: siamo infatti ancora in un momento in cui gli strateghi venivano scelti fra le famiglie aristocratiche<sup>103</sup> e la sua attività commerciale, che non deve necessariamente intendersi come attività al dettaglio, potrebbe semmai consistere in una gestione imprenditoriale di grandi quantitativi di bestiame, di cui si curava l'importazione e la distribuzione<sup>104</sup>. Nulla esclude che egli possa esser stato con più probabilità un uomo d'affari della classe media, rappresentante quindi di una democrazia moderata, il quale riuscì a fare fortuna politica legandosi a Pericle e presentandosi come erede della sua linea politica<sup>105</sup>: la commedia, annullando le differenze in seno al gruppo erede dello statista, rilegge il caos politico successivo alla sua morte alla luce dell'esperienza di Cleone e condanna tutti i politici di diversa estrazione economico-sociale, rappresentandoli indiscriminatamente come *poneroi*, avidi e corrotti<sup>106</sup>. Eppure una differenza vi doveva essere se Lisicle fu scalzato proprio da Cleone e se a questi si oppose, nella proposta di punire

---

<sup>103</sup> Cfr. West 1924, 133 n. 1.

<sup>104</sup> Cfr. Ehremberg 1951, 120–136.

<sup>105</sup> West 1924, 133–134, adduce a sostegno di tale ipotesi le circostanze della missione affidata a Lisicle, una missione pericolosa per l'alto rischio di rivolte fra gli alleati, come conferma oltre all'esito infelice della vicenda anche il numero elevato di strateghi affiancati a lui. Inoltre, a partire dall'analisi approfondita del contesto politico successivo alla morte di Pericle si è sempre più propensi ad abbandonare il modello interpretativo di derivazione aristotelica che vede contrapporsi un partito aristocratico capeggiato da Nicia ed un partito democratico radicale simboleggiato da Cleone, e si propende piuttosto per una situazione più sfumata nella quale si intravedono tracce di un gruppo democratico costituito da personalità vicine a Pericle, per estrazione sociale ed intenti, la cui elezione alla *strategia* dimostrerebbe il consenso riscosso fra i ceti meno abbienti (così Asiopo, Formione, Lisicle, Eucrate e lo stesso Nicia). La distanza fra le due anime della democrazia periclea viene a farsi sempre più ampia solo dopo l'affermazione di personalità come Cleone, con cui si assiste ad una vera rivoluzione delle modalità di gestione della guerra e delle finanze (West 1924, 139–140). Più scettico circa l'esistenza di un partito moderato è Gomme 1949, 313.

<sup>106</sup> Discussioni interessanti sulla rielaborazione comica delle nuove forme della politica di fine secolo sono sviluppate da Ehremberg 1951, 94–146 e Connor 1971, 139–198.

severamente i Mitilenensi, Diodoto, figlio di quell'Eucrate che a detta di Aristofane avrebbe dato inizio alla serie di nuovi politicanti: così come per Lisicle, gli studiosi ritengono che anche Eucrate possa aver rappresentato una posizione moderata, quale emerge dal discorso di Diodoto (Thuc. III 42–48), e magari aver guadagnato preminenza politica già con Pericle, qualora si accrediti la sua identificazione con lo stratega presente in Calcidica nel 432 (IG I<sup>2</sup> 296; vol. 1 p. 423)<sup>107</sup>. La successione raccontata dai *Cavalieri* risulterebbe quindi plausibile, collocando Eucrate fra 432 e non oltre il 428, dato che in occasione dell'assedio di Mitilene prese la parola contro Cleone il figlio, suggerendo l'ipotesi che egli sia già morto; poi Lisicle, la cui brevissima parabola si esaurisce fra la morte di Pericle e la spedizione in Caria precedente all'assedio di Mitilene, ed infine Cleone, che inizia ad imporre la propria strategia d'aggressione in concomitanza di tali fatti.

Eschine si associa ai comici nel tramandare per Lisicle un ricordo come mercante di bestiame arrivato ai vertici dello Stato grazie ad Aspasia: la sua ricostruzione non conferma la storia dei comici, ma tradisce semmai la derivazione della sua narrazione dal loro racconto, poiché egli probabilmente non aveva una conoscenza diretta della vicenda di Lisicle, a maggior ragione per la sua morte prematura e per l'oscurità del suo operato. Questa ricostruzione, funzionale ad accreditare la competenza retorica e paideutica della donna, probabilmente non nasconde alcun giudizio di merito su Lisicle e sulla sua azione politica; per far risaltare la portata dell'influenza di Aspasia, il Socratico dà complessivamente di Lisicle una valutazione positiva, senza però soffermarsi su aspetti della sua amministrazione, ma rimarcando esclusivamente la grande competenza retorica acquisita grazie all'apprendistato tenuto presso la donna. Su questo aspetto dell'insegnamento di Aspasia si doveva insistere nel dialogo, giacché lo scoliaste riporta lo stesso tipo di discepolato anche per Pericle: il motivo, ripreso poi anche da Platone nel *Menesseno*, di cui si discuterà più avanti, non è invece riportato da Plutarco, che si limita a dire, citando come fonte il *Menesseno*, che con Aspasia si intrattenevano a parlare di retorica molti Ateniesi.

---

<sup>107</sup> Cfr. West 1924, 130–132; Gomme 1956, 313.

L'enfasi data da Eschine ai rapporti fra Aspasia ed esponenti della democrazia di V sec. (non solo Pericle, ma anche il meno noto Lisicle) apre il discorso relativo all'atteggiamento tenuto dal Socratico nei confronti della democrazia post-periclea e dei suoi esponenti. Il problema non è di facile soluzione, giacché la sua opera frammentaria non consente di delineare un quadro preciso come quello che emerge dall'opera di Platone; inoltre non sono testimoniati per lui nessuna recisa condanna o sicuro apprezzamento o di aspetti della democrazia ateniese e dei suoi esponenti<sup>108</sup>, come invece accade per Antistene<sup>109</sup>, ragion per cui è preferibile affrontare la questione separatamente, raccogliendo i risultati raggiunti attraverso l'analisi degli aspetti politici dei due dialoghi più significativi. Ciononostante si può anticipare l'ipotesi che Eschine, Socratico *sui generis* per estrazione sociale e per condotta di vita<sup>110</sup>, possa aver assunto posizioni distanti da quelle dei condiscipoli Platone ed Antistene, pur proponendo un'esortazione ad un impegno politico ispirato a valori socratici<sup>111</sup>: nel caso specifico, ferma restando una condanna della deriva demagogica della politica tradizionale in quanto inconciliabile con l'insegnamento di Socrate, tuttavia non è escluso che Eschine intendesse salvare una linea politica non ancora sfacciatamente demagogica, come quella rappresentata da Cleone, e magari non ancora lontana da quella più prudente di ascendenza periclea, quasi un lascito ereditario fra i due politici amanti di Aspasia. Attraverso la figura di Lisicle allora Eschine potrebbe voler veicolare un esempio di politico post-pericleo non ancora

---

<sup>108</sup> Anche nel caso dell'*epainos* di Temistocle tramandato per l'*Alcibiade* di Eschine (SSR VI A 50) non siamo di fronte ad un'incontrovertibile presa di posizione in suo favore: l'atteggiamento del Socratico è molto più sfumato e non si presta ad interpretazioni univoche, poiché più che dare una valutazione di merito della sua politica intende argomentare attraverso il suo esempio la necessità di acquisire una serie di requisiti prima di lanciarsi nella vita politica.

<sup>109</sup> Cfr. in particolare Arist. *Polit.* Γ I 3. 1284 a 11-7 = SSR V A 68; Diog. Laert. VI 5; 8 = SSR V A 71-72; Athen. V 220d = SSR V A 204. Per una disamina più ampia delle fonti sul pensiero politico di Antistene si veda Giannantoni 1990, IV, 403-411.

<sup>110</sup> Sulla biografia di Eschine si veda Humbert 1967, 214-221.

<sup>111</sup> Ciò emerge dal principale dialogo di Eschine, l'*Alcibiade*, in cui attraverso un modo di procedere molto simile a quello dell'*Alcibiade I* platonico il giovane protagonista del dialogo viene introdotto alla ricerca degli elementi fondamentali e fondanti del fare politico; attraverso il confronto dialettico fra i due, Socrate vuole confutare Alcibiade dal proposito di darsi alla politica senza aver ricevuto alcuna preparazione adeguata e dà indicazioni per il raggiungimento di una corretta *episteme* politica attraverso la cura e la conoscenza di sé. Il discorso portato avanti dal Socrate eschineo, come si vedrà più avanti, non è affatto dissimile dai discorsi tenuti in più dialoghi dal Socrate platonico, a suggerire un comune orizzonte ideologico.

così distante e in contrasto da Pericle come invece fu Cleone, il quale fece il suo ingresso sulla scena politica proprio facendo opposizione a Pericle.

**SSR VI A 67.** περὶ δὲ τοῦτον τὸν χρόνον Ἀσπασία δίκην ἔφευγεν ἀσεβείας Ἐρμίππου τοῦ κωμωδοποιοῦ διώκοντος καὶ προσκατηγοροῦντος, ὡς Περικλεῖ γυναῖκας ἐλευθέρους εἰς τὸ αὐτὸ φοιτῶσας ὑποδέχοιτο. [...] Ἀσπασίαν μὲν οὖν ἐξητήσατο (sc. ὁ Περικλῆς) πολλὰ πάνυ παρὰ τὴν δίκην, ὡς Αἰσχίνης φησὶν, ἀφείς ὑπὲρ αὐτῆς δάκρυα καὶ δεηθεὶς τῶν δικαστῶν<sup>112</sup>.

«In questo stesso periodo Aspasia fu trascinata in giudizio per il reato di empietà in seguito all'accusa e al processo intentato dal commediografo Ermippo, secondo cui avrebbe accolto donne di libera condizione per Pericle, che vi andavano per il piacere di quello. [...] Pericle ottenne il rilascio di Aspasia, come dice Eschine, versando molte lacrime per lei durante il processo e rivolgendo suppliche ai giudici.»

Il frammento 67 costituisce l'ultima testimonianza dell'*Aspasia* fornita dalla *Vita di Pericle* di Plutarco. Essa appartiene ad una sezione diversa rispetto alle precedenti testimonianze, ovvero ad una una relativa ai processi intentati dagli oppositori di Pericle a figure vicine allo stratega ateniese (§ 32). Il paragrafo si inserisce dopo un resoconto delle tappe preliminari alla guerra del Peloponneso, finalizzato ad introdurre e a spiegare il malcontento generale che si diffuse nei confronti di Pericle, non solo all'interno delle cerchie politiche avversarie; a tal proposito Plutarco racconta esplicitamente le circostanze che portarono al processo per malversazione contro Fidia e successivamente, senza specificare la datazione, ricorda che nello stesso periodo anche Aspasia dovette difendersi dalle accuse di empietà e di prossenetismo mosse contro di lei dal commediografo Ermippo (32, 1)<sup>113</sup>; accuse simili furono rivolte contro Anassagora da Diopite, allorché emanò un decreto che andava a colpire coloro che insegnavano dottrine sui fenomeni celesti

---

<sup>112</sup> Plut. *Per.* 32, 1–5 (= fr. 25 Dittmar;).

<sup>113</sup> Sul processo ad Aspasia cfr. Stadter 1989, 297-300.

difformi dalla religiosità tradizionale (32, 2). Plutarco riconduce i processi che interessarono gli amici di Pericle ad un'unica manovra volta a colpire lo statista ateniese e a delegittimarlo nelle sue funzioni; il movimento di opposizione che questi riuscì a scatenare, intraprendendo la guerra contro Sparta, finì per coinvolgere anche i suoi più stretti collaboratori, assimilati nella reazione ateniese alla figura di Pericle sia sotto il profilo pubblico sia sotto il profilo della condotta tenuta nella vita privata<sup>114</sup>. Per tale ragione non si possono comprendere a pieno i processi a Fidia, Anassagora e Aspasia se non si mettono in relazione con il dibattito critico suscitato dalla politica periclea e parimenti non si può comprendere l'esito della parabola di questi personaggi senza considerare in che modo l'opinione pubblica ateniese recepì la presenza di questi personaggi attorno alla sua figura.

Nel medesimo paragrafo Plutarco racconta anche l'esito degli attacchi contro gli amici di Pericle, per i quali lo stratega si adoperò in prima linea: Aspasia, infatti, stando al racconto di Eschine, riuscì a salvarsi proprio grazie all'intercessione di Pericle presso i giudici, mentre Anassagora si allontanò da Atene, sempre con l'aiuto di Pericle (32, 5); Pericle, non potendo invece

---

<sup>114</sup> Il caso di Aspasia è emblematico a tal proposito, dal momento che i contemporanei la considerarono responsabile non solo della politica bellicista di Pericle, ma anche motivo di comportamenti privati alquanto discutibili da parte di quest'ultimo, quali la separazione dalla moglie e la frequentazione di giovani donne libere procacciategli proprio dalla Milesia (la stessa accusa venne rivolta anche a Fidia). Inoltre lo stile di vita di Aspasia, con il portato di novità che costituiva, suscitava la curiosità della società ateniese, da sempre attenta a carpire comportamenti difformi da essa, soprattutto quelli che apparivano provenire dallo storico nemico persiano. Non molto diverso il caso di Anassagora, che Plutarco ricorda come consigliere politico di Pericle (§ 3) e che ad un certo punto dovette suscitare preoccupazioni nei democratici per via della sua dottrina sul monismo naturalistico (cfr. Montuori 1977-1978, 73-75). Si deve allora seguire Montuori, allorché lo studioso sottolinea che le ostilità nei confronti di questi individui non si possono ridurre a mero espediente per intaccare la posizione di Pericle, bensì si devono considerare addirittura precedenti alla polemica contro lo statista, anticipandola e determinandone le cause: insomma proprio i sospetti suscitati dalle persone di cui si circondava Pericle avrebbero gettato ulteriori perplessità sul *modus operandi* dello stratega, che procedeva su binari alquanto singolari per una democrazia che si fondava sulle ceneri della tirannide e sul rifiuto della regalità persiana. D'altro canto coglie nel segno anche la Prandi allorché dimostra che il processo a Fidia non fu altro che il risultato delle difficoltà economiche attraversate dalla città allo scoppio della guerra, quando si voleva inchiodare Pericle (e il suo circolo) proprio con l'accusa di mala gestione delle risorse pubbliche: la costruzione della *Parthenos*, con l'oro utilizzato e l'inserimento delle figure di Pericle e dello stesso Fidia fra le raffigurazioni sullo scudo, non potevano non far gridare allo scandalo gli esponenti di una società che affrontava gli inevitabili disagi economici di una guerra, per altro causata, a dire dei più, dall'orgoglio e dalla smania di potere del suo primo cittadino. Ciò che si può rilevare in conclusione è appunto la sostanziale omogeneità fra le accuse mosse a Pericle e quelle mosse ai suoi amici e collaboratori.



intervenire in alcun modo in favore di Fidia, anche perché le accuse di corruzione coinvolgevano *in primis* se stesso, decise di scatenare il conflitto con Sparta per mantenere coesa la città intorno alla propria figura (32, 6).

La testimonianza di Plutarco pone vari problemi e lascia aperti diversi dubbi, innanzitutto se possa essere credibile la ricostruzione da lui fatta delle motivazioni che portarono al conflitto: si riscontra facilmente una certa tendenziosità quale si era già notata nell'ambito del racconto della guerra contro Samo e contro Megara, in cui il biografo prestava fede alle calunnie dei comici circa il condizionamento per motivi personali dovuto ad Aspasia (§§ 24-30). Anche in questo caso il racconto di Plutarco risente delle dicerie diffuse dalla commedia coeva<sup>115</sup> e mostra di utilizzare fonti contrarie alla politica bellicista ed imperialista dello stratega. In secondo luogo non è ben chiaro il periodo in cui avvennero i presunti processi<sup>116</sup>, così come ancora si discute sui capi d'accusa realmente imputati loro. Limitandoci ad Aspasia, si è rilevato innanzitutto l'improbabilità delle accuse mosse lei: infatti,

---

<sup>115</sup> Cfr. Aristoph. *Pax* 605–618, che motiva lo scoppio della guerra del Peloponneso come *escamotage* per distrarre l'opinione pubblica dal processo a Fidia: cfr. Prandi 1977, 12 n. 7, che passa in rassegna, contestandole, le precedenti posizioni, che credevano ad un'invenzione ingiuriosa del comico. Una conferma della diffusione di tale spiegazione della guerra verrebbe per la studiosa dalla presenza del medesimo dato anche in Diodoro (XII 38–40, 6), che si rifà esplicitamente ad Eforo (*FrGrHist* 70 F 41), ed in Plutarco.

<sup>116</sup> Si è già detto che Plutarco non data con precisione le singole cause, ma ne parla in maniera generica dopo aver esposto i fatti che portarono gradualmente alla guerra aperta con Sparta, ovvero l'invio delle truppe a Corcira (433), la guerra di Potidea (433/2), il decreto contro Megara (432/1). Un'esposizione siffatta lascia intendere che le accuse agli esponenti del suo *entourage* sorsero parallelamente all'accusa rivolta a Pericle di aver scatenato irresponsabilmente il conflitto e che tali accuse furono una conseguenza dell'ostilità provocata dalla politica belligerante dello stratega. Concordano con una cronologia bassa dei processi Gomme 1956, 187–188, che opta per il 430 a.C.; Prandi 1977, 26, li data ad un periodo prossimo al 431; al contrario propongono una datazione più alta Mansfeld 1980, 17–95, Stadter 1989, 284–299, Bauman 1990, 37–42, sulla base di uno scolio ad Aristoph. *Pax* 605, in cui si riporta la testimonianza di Filocoro che collega la dedica della statua di Atena con il processo e la condanna all'esilio di Fidia, datandole al 438/7. Giuliani 1999, 24 n. 2, più di recente, propone una datazione intermedia (435/434) sulla base di una riconsiderazione della dedica sulla *Parthenos*, collocata da Triebel-Schubert fra 435 e 434, e sulla base del decreto contro Megara, considerato *terminus ante quem*. Giuliani inoltre mette in guardia dall'assommare i processi ad una stessa fascia cronologica sulla base del testo di Plutarco e dal considerarli tutti vicini alla causa per malversazione intentata direttamente a Pericle con tutta probabilità nel 430 (pp. 35–36 e n. 26). Proprio contro una posizione del genere si pronuncia Prandi, che dimostra la sostanziale contiguità fra i processi e le accuse in cui furono coinvolti i suoi amici e le accuse che furono mosse direttamente a Pericle nel 430 (obbligo di rendiconto dal decreto di Dracontide e obbligo di espiare la colpa sacrale degli Alcmeonidi richiesto dagli Spartani), arrivando a concludere che tutte quante le cause si devono collocare nello stesso frangente storico.

l'accusa di empietà non doveva colpire gli stranieri o i meteci come Aspasia<sup>117</sup>, mentre la seconda accusa, quella di prossenetismo, sembra contrastare tutto un filone che ricorda con enfasi il legame amoroso fra Pericle e la sua etera; inoltre, quale che fossero le accuse che le furono imputate, dopo la sua assoluzione in tribunale l'accusatore sarebbe dovuto incorrere in una sanzione di cui le fonti antiche non attestano alcuna notizia. In aggiunta all'inconsistenza dell'accusa va analizzata la natura romanzesca del racconto del proscioglimento di Aspasia fatto da Eschine: il tutto farebbe pensare che Ermippo non avesse tentato un vero e proprio processo, ma avesse mosso un'accusa secondo un modulo comune nella commedia antica, limitandosi quindi ad infangare il nome di Aspasia con le suddette illazioni all'interno delle proprie opere<sup>118</sup>; e che magari abbia potuto inscenare in una sua opera la situazione giudiziaria, nella quale Pericle si presentava implorante in difesa della compagna. Eschine poi avrebbe potuto inserire nella sua opera la scena comica, romanzandola, per confutare quelle voci che facevano di Aspasia la mezzana di Pericle, presentando lo stratega come paladino innamorato e fedele della sua compagna: in questo modo si inseriva in una polemica interna non solo alla commedia, ma anche al circolo dei discepoli di Socrate, come suggerisce una testimonianza sull'*Aspasia* di Antistene.

Un passo di Ateneo testimonia che il racconto del proscioglimento di Aspasia e il particolare della supplica di Pericle era presente anche in un altro luogo della letteratura socratica, nell'omonimo dialogo di Antistene<sup>119</sup>. Il contesto di Ateneo appare condizionato negativamente dalle fonti (tendenziose) adoperate,

---

<sup>117</sup> Questo l'appunto fatto da Montuori 1981, 88 contro Grote 1869-1870, 135, e Momigliano, 1971, 771-791, i quali avvallavano l'ipotesi di una condanna secondo il decreto di Diopite; lo studioso ritiene per questa ragione più plausibile che fosse rivolta ad Aspasia, così come agli altri membri del circolo pericleo, un'accusa di medismo, innanzitutto per la provenienza geografica di molti di questi, ma anche per lo stile di vita e per le idee espresse. Un'accusa del genere fa supporre poi che Ermippo sia ricorso ad un altro tipo di accusa, non alla *graphe* che valeva per i reati riconosciuti, ma alla *probole*, ovvero la proposta di reato, previa dimostrazione che il fatto comportasse reato: questo potrebbe spiegare per lo studioso perché, dopo la risoluzione negativa da parte della *boule*, Ermippo non sia stato multato.

<sup>118</sup> Di questa convinzione è Dover 1988, 138, che rimprovera a Plutarco la mancata comprensione della fonte comica, in cui avrebbe rinvenuto solo una messinscena del processo contro Aspasia; cfr. anche Prandi 1977, 19 n. 38, la quale però si limita più in generale a parlare di campagna diffamatoria nei confronti di Aspasia, senza alcun riferimento ad una matrice comica per tale processo (cfr. anche la bibliografia citata). D'altronde in che altro modo spiegare il mancato ricordo del processo contro Aspasia in storici come Tuciddide, Eforo e Diodoro Siculo?

<sup>119</sup> Athen. XIII 589e = SSR V A 144.

Stesimbrotto di Taso, Antistene e infine Clearco, che secondo alcuni studiosi dipenderebbe proprio da Antistene<sup>120</sup>: lo stesso Ateneo segue il Cinico nel porre l'accento sul carattere passionale ed irrazionale del legame sviluppatosi fra i due, dal quale Pericle, completamente irretito, sarebbe stato spinto ad azioni sconsiderate ed avventate, la guerra del Peloponneso per Clearco, la supplica patetica ai fini del proscioglimento di Aspasia per Antistene. La testimonianza di Ateneo conferma da un lato l'esistenza di una caratterizzazione patetica del processo di Aspasia parallela ad Eschine<sup>121</sup>; dall'altro attraverso le fonti citate nel luogo dei *Deipnosophisti* si può avere la misura dell'attenzione riservata già nel V secolo al rapporto fra Pericle e Aspasia e soprattutto alla caratterizzazione negativa che alcuni fra i contemporanei facevano di tale rapporto. Ateneo e le sue fonti testimoniano infatti l'esistenza di un ricco dibattito sulla vita privata dello stratega il circolare di voci poco lusinghiere circa le abitudini sessuali di Pericle, voci volte a colpirne la reputazione politica<sup>122</sup>: all'interno di questo quadro inserisce perfettamente l'*Aspasia porne* della commedia, cui si tributava non solo la responsabilità degli eccessi passionali di Pericle (di cui si fanno testimoni Antistene e i peripatetici), ma anche un'attività come tenutaria di bordello, in cui faceva incontrare il compagno con giovani atenesi libere (Plut. *Per.* 24, 5). Sulla coppia insomma circolava una serie di racconti ed aneddoti provenienti dalla propagandistica contemporanea di V secolo, cui gli autori successivi potevano attingere in maniera continua<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> Dittmar 1912, 10–17; Giannantoni 1990, IV, 325. Su un approfondimento del contesto dei *Deipnosophisti* e delle fonti dell'*Aspasia* di Antistene si tornerà in seguito.

<sup>121</sup> Sui rapporti fra le due *Aspasia* socratiche cfr. *infra*.

<sup>122</sup> Sulle maldicenze riportate dalla pamphlettistica contemporanea, ereditate poi dagli scritti di IV secolo si tornerà in maniera approfondita più avanti.

<sup>123</sup> Su tale propaganda si vedano in particolare i contesti analizzati in seguito.

**SSR VI A 68.** οὐ τοίνυν οὐδὲ Σωκράτης ἄλλως ἐχρήτο τοῖς λόγοις οὐδὲ τοῖς παραδείγμασι, ἀλλ' [...] εἰ (δὲ) Λυσικλεῖ διαλέγοιτο προβάτων (sc. ἐμέμνητο) καὶ καπήλων.

«Né certamente Socrate utilizzava a caso discorsi né esempi, ma se dialogava con Lisicle menzionava buoi e pecore<sup>124</sup>.»

Il frammento 68 è tratto da un'orazione di Dione Crisostomo in cui trattava della tecnica esemplificativa di Socrate, il quale a seconda dei suoi interlocutori utilizzava metafore di diversi ambiti: a tal proposito introduce l'esempio di Lisicle, col quale Socrate avrebbe tratto esempi dal mondo pastorale per meglio veicolare i propri insegnamenti.

Che in questo luogo si stia facendo un riferimento al dialogo socratico su Aspasia, sembra abbastanza ovvio; il retore mostra così la conoscenza di una conversazione inscenata da Eschine fra i due personaggi, nella quale Socrate doveva probabilmente voler discutere con Lisicle questioni di un qualche interesse. Circa l'oggetto di tale discussione gli studiosi già prima del Dittmar hanno ravvisato nei contenuti e nelle tematiche del dialogo dei possibili indizi, per spiegare il ricorso di Socrate a quel tipo di esemplificazione: si è pensato infatti che, partendo dal campo tecnico della pastorizia, Socrate abbia creato un'analogia con la sfera politica, dimostrando la necessità di una tecnica in grado di guidare bene gli uomini così come si fa con gli animali<sup>125</sup>; attraverso questo argomento Socrate avrebbe inteso indirizzare Lisicle alla frequentazione di Aspasia, così come avrebbe fatto con Ipponico, figlio di Callia. Se tale ricostruzione si dimostrasse corretta, il dialogo fra Socrate e Lisicle precederebbe cronologicamente la frequentazione del politico con Aspasia, a seguito della quale giunse a compimento la sua formazione retorica; inoltre ciò suggerirebbe anche che Eschine non si limitava ad accennare al caso di Lisicle come esempio dei

---

<sup>124</sup> Dio Chrysost. *orat.* LV (38) 22 (= fr. 27 Dittmar). L'assegnazione del frammento al dialogo è proposta per la prima volta dal Dittmar, laddove precedentemente altri studiosi avevano ommesso di considerarlo, per il fatto che qui Dione avrebbe solo genericamente in mente il dialogo; c'è poi chi non manca di sottolineare il valore fortemente ipotetico di quel εἰ διαλέγοιτο: cfr. Hirzel 1895, I 138, 1, Krauss 1911, 78.

<sup>125</sup> Hermann 1850, 17; Dittmar 1912, 23-24.

risultati pedagogici ottenuti da Aspasia, ma che si dilungava in un racconto più ampio in cui alle notizie generali sulla figura di Lisicle si accompagnava la rievocazione della loro conversazione su Aspasia. Proprio all'interno di questo dialogo riportato da Socrate, Dione Crisostomo avrebbe rinvenuto quegli esempi sulla cura del bestiame cui accenna: tuttavia, per quanto interessante, la proposta ricostruttiva può rimanere soltanto allo stato di suggestione, giacché non v'è alcun altro riferimento nel passo di Dione Crisostomo che confermi che fosse proprio questo l'oggetto della discussione.

**SSR VI A 69.** Αισχίνης Ἀσπασία: 'φαίνει γὰρ ἐζηλωκέναι τοὺς ἐν τῷ δικαστηρίῳ καὶ ὑπὲρ ἑαυτῶν καὶ ὑπὲρ ἄλλων ἀγωνιζομένους'.

«Eschine dice nell'*Aspasia*: “sembra infatti che imiti coloro che in tribunale pronunciano una difesa per sé e per gli altri”<sup>126</sup>.»

Il frammento 69 è anch'esso di piccola entità e di scarso rilievo nonché, come si noterà, di scarsa chiarezza. Si tratta di un esempio tratto da Prisciano a proposito di un uso particolare della forma infinitiva (in questo caso, ἐζηλωκέναι) al posto del participio; dopo l'esempio tratto dall'*Aspasia*, il grammatico ne propone uno latino tratto da Terenzio. Le poche parole citate da Prisciano sembrano stabilire un parallelo fra quanto si sta facendo nel dialogo o in una parte della discussione e quanto fanno coloro che in tribunale difendono se stessi, pronunciando una difesa nei confronti di terzi. Dietro una tale similitudine il Dittmar<sup>127</sup> ha pensato di rinvenire un commento dell'interlocutore di Socrate, a proposito del tentativo del filosofo di scagionare se stesso dalle accuse e dalle perplessità che circondavano il suo nome all'interno della cittadinanza ateniese; egli avrebbe perseguito il suo intento auto-apologetico attribuendo i suoi stessi insegnamenti anche ad Aspasia e prendendo le sue parti con qualcuno che invece contestava la bontà e la regolarità della sua attività come insegnante. In questo modo Eschine svelerebbe l'intento apologetico sotteso alla composizione del

---

<sup>126</sup> Prisc. *Instit. gramm.* XVIII 296 (= fr. 28 Dittmar; F 8 Krauss).

<sup>127</sup> Dittmar 1912, 54.

dialogo e alla scelta del tema Aspasia, la quale diventerebbe così un doppio dello stesso Socrate<sup>128</sup>; in questo modo il dialogo verrebbe a iscriversi in una fase ben precisa che è quella apologetica, cui appartengono anche i primi dialoghi di Platone, collocabile cronologicamente non di molto dopo la morte di Socrate.

**SSR VI A 70.** *Inductio est oratio, quae rebus non dubiis captat assensionem eius, quicum instituta est; quibus assensionibus facit, ut illi dubia quaedam res propter similitudinem earum rerum, quibus assensit, probetur; velut apud Socraticum Aeschinen demonstrat Socrates cum Xenophontis uxore et cum ipso Xenophonte Aspasia locutam: 'dic mihi, quaeso, Xenophontis uxor, si vicina tua melius habeat aurum, quam tu habes, utrum illudne an tuum malis?' 'illud,' inquit. 'quid, si vestem et ceterum ornatum muliebrem pretii maioris habeat, quam tu habes, tuumne an illius malis?' respondit: 'illius vero.' 'age sis,' inquit, 'quid? si virum illa meliorem habeat, quam tu habes, utrumne tuum virum malis an illius?' hic mulier erubuit. Aspasia autem sermonem cum ipso Xenophonte instituit. 'quaeso,' inquit, 'Xenophon, si vicinus tuus equum meliorem habeat, quam tuus est, tuumne equum malis an illius?' 'illius,' inquit. 'quid, si fundum meliorem habeat, quam tu habes, utrum tandem fundum habere malis?' 'illum,' inquit, 'meliorem scilicet.' 'quid, si uxorem meliorem habeat, quam tu habes, utrum <tuamne an> illius malis?' atque hic Xenophon quoque ipse tacuit. post Aspasia: 'quoniam uterque vestrum,' inquit, 'id mihi solum non respondit, quod ego solum audire volueram, egomet dicam, quid uterque cogitet. nam et tu, mulier, optimum virum vis habere et tu, Xenophon, uxorem habere lectissimam maxime vis. quare, nisi hoc perfeceritis, ut neque vir melior neque femina lectior in terris sit, profecto semper id, quod optimum putabitis esse, multo maxime requiretis[, ut et tu maritus sis quam optumae et haec quam optimo viro nupta sit]'. hic cum rebus non dubiis assensum est, factum est propter similitudinem,*

---

<sup>128</sup> Questa è la differenza con l'altra grande protagonista femminile dei dialoghi socratici, la Diotima platonica, per la quale il Dittmar (p. 38) riconosce una funzione in parte simile a quella dell'Aspasia di Eschine in quanto portavoce della concezione socratica dell'*eros*; anche Diotima viene raffigurata come maestra di Socrate in cose d'amore e anche il Socrate platonico finisce per riportare ai suoi interlocutori un discorso di Diotima per chiarire il significato profondo della sua filosofia dell'*eros*. Tuttavia mentre risulta evidente l'autonomia della figura di Diotima, che, pur essendo un *alter ego* di Socrate, investita di un'aura di maggiore sacralità e autorevolezza in quanto sacerdotessa, è sciolta però da qualsiasi intento apologetico.

*ut etiam illud, quod dubium videretur, si qui separatim quaereret, id pro certo propter rationem rogandi concederetur. hoc modo sermonis plurimum Socrates usus est, propterea quod nihil ipse afferre ad persuadendum volebat, sed ex eo, quod sibi ille dederat, quicum disputabat, aliquid conficere malebat, quod ille ex eo, quod iam concessisset, necessario adprobare deberet*<sup>129</sup>.

*Etiam in illis interrogationibus Socraticis, quarum paulo ante feci mentionem, cauendum ne incaute respondeas, ut apud Aeschinen Socraticum male respondit Aspasiae Xenophontis uxor, quod Cicero his uerbis transfert: 'Dic mihi, quaeso, Xenophontis uxor, si uicina tua melius habeat aurum quam tu habes, utrumne illud <an tuum malis? Illud,> inquit. Quid? si uestem et ceterum ornatum muliebrem pretii maioris habeat quam tu, tuumne an illius <malis? Respondit: illius> uero. Age sis, inquit, si uirum illa meliorem habeat quam tu habes, utrumne tuum uirum malis an illius?' Hic mulier erubuit, merito: male enim responderat se malle alienum aurum quam suum; nam est id improbum. At si respondisset malle se aurum suum tale esse quale illud esset, potuisset pudice respondere malle se uirum suum talem esse qualis melior esset*<sup>130</sup>.

*Inductio est oratio, quae rebus non dubiis captat assensionem eius, quicum instituta est] generaliter hic inductionem definivit, qua definitione ostendit ubique nos inductione uti posse, et in philosophica et in oratoria et in quacumque contentione verborum, etiam in fabulis. nam ubique necesse est persuaderi; et ideo personam certam hic non posuit, sed hoc ait: "Inductio est oratio, quae rebus non dubiis captat assensionem eius, quicum instituta est". "eius" inquit, id est, sive ille philosophus sit sive iudex sive orator sive amicus sive inimicus. inductio itaque sic facienda est ut primo proponamus illa, quae extra negotium sunt, sed tamen quae ad negotium per similitudinem spectant; et talia, inquit, esse debent illa, quae proponimus ut necessario is, cum quo agis, ita esse fateatur atque consentiat. quod cum consenserit, tunc paulatim ad id, ubi dubitabatur, descendis ex iis, quae supra concessa sunt, simile esse confirmas. dat ergo nunc exemplum philosophicum. Aeschines Socraticus fuit, id est discipulus Socratis. is multa scripsit: quodam etiam loco inducit Socraten referentem – nam is erat mos discipuli, ut ingenio proprio*

---

<sup>129</sup> Cic. *de invent.* I 31, 51–53 (= fr. 31 Dittmar; F 9 Krauss).

<sup>130</sup> Quint. *Inst. orat.* V 11, 27–9 (= fr. 31 Dittmar; F 9 Krauss).

*reperita ad magistros referrent et quasi ab iis inventa ponerent – induxit, inquam, Aeschines Socraten referentem quid esset vel quemadmodum esset locuta Aspasia cum uxore Xenophontis vel cum ipso Xenophonte; nam Xenophon et eius uxor frequenter discordabant. persuadet ergo Aspasia, ut in gratiam revertantur; Aspasia autem peritissima fuit philosophiae. hac itaque inductione usam induxit Aspasia apud Aeschinen Socrates. interrogavit, inquit, Aspasia Xenophontis uxorem: “si” inquit “vicina tua aurum melius habeat, quam tu habes, cuius habere malis, tuum an illius?” “respondit illa” inquit “illius”. “deinde” inquit “si virum illa meliorem habeat, quam tu habes, utrumne tuum malis an illius ?” tunc, inquit, Xenophontis uxor inducta similitudine superiorum, quoniam sententiam mutare non poterat, tacita eribuit. postea, inquit, Aspasia convertit se ad Xenophontem ipsum et similiter cum illo instituit inductionem: “dic mihi,” inquit “Xenophon, si vicinus tuus equum aut fundum meliorem habeat, quam tu habes, tuumne malis an illius?” “illius,” inquit. “quid, si » inquit “uxorem meliorem habeat, quam tu habes, tuamne malis an illius?” tacuit, inquit, Xenophon. tunc, inquit, Aspasia : “quoniam id mihi uterque vestrum respondere noluit, quod solum volueram responderi, ego dicam, quid uterque vestrum cogitet. nam et tu, mulier, » inquit “Xenophon, uxorem optimam cupis et tu virum optimum. quare, nisi et tu vir optimus fueris et tu femina lectissima, id est, nisi in gratiam regressi fueritis, semper et tibi uxor lectissima et tibi vir optimus deerit. » hic itaque inductione egit, ut Xenophon et uxor eius ab iis, quae velle se negare non poterant, ad id etiam, quod dubium habebant, per similitudinem deducerentur<sup>131</sup>.*

«L’induzione è un tipo di discorso che attraverso argomentazioni senza dubbio fa ottenere il consenso di colui al quale è indirizzato; dal quale assenso fa sì che egli approvi anche quei punti dubbiosi per la somiglianza di questi con quelli a cui ha dato il consenso; come in Eschine Socratico Socrate mostra che Aspasia discuteva con la moglie di Senofonte e con Senofonte stesso: “Dimmi, moglie di Senofonte, se la tua vicina ha più oro di quello che hai tu, preferiresti il suo oro o il tuo?” Quella risponde: “Il suo.” “E se quella avesse vestiti e ornamenti femminili di un valore maggiore di quelli che tu hai,

---

<sup>131</sup> Victor. *in rhet.* I 31 p. 250, 20 – 241, 15 (cfr. Dittmar 1912, 282)



preferiresti i tuoi o i suoi?” E lei risponde: “I suoi certamente”. “Ancora, se quella avesse un marito migliore di quello che hai, preferiresti il tuo o il suo?” Allora la donna arrossì. Ma Aspasia iniziò un discorso proprio con Senofonte. Disse: “Ti chiedo Senofonte, se il tuo vicino avesse un cavallo migliore del tuo, preferiresti il tuo o il suo?” “Il suo” rispose. “E se avesse una tenuta migliore della tua, quale delle due preferiresti avere?” “Certamente la migliore” disse. “E se avesse una moglie migliore della tua, quale preferiresti, la tua o la sua?” e allora anche Senofonte tacque. Dopo Aspasia disse: “Giacché ognuno di voi non risponde solo a ciò che io avrei voluto sentire, allora sarò io a dire cosa pensate entrambi. Poiché anche tu, moglie, vuoi avere un ottimo marito e tu, Senofonte, vuoi più di tutto avere una moglie più che eccellente. Perciò se non farete sì che non ci sia sulla terra un uomo né una donna più eccellenti, di certo sempre desidererete maggiormente ciò che penserete sia ottimo [che tu sia il marito di un’ottima donna e che questa sia sposata con un ottimo uomo]’. Quando si assentì a queste argomentazioni prive di incertezza, accadde per similitudine che anche ciò che sembrava dubbio, se qualcuno lo avesse domandato singolarmente, sarebbe stato ammesso per certo grazie alla maniera di porre le domande. Di questo tipo di discorso si servì più volte Socrate, per il fatto che egli non voleva addurre nessun argomento per persuadere, ma preferiva formulare qualcosa a partire dalla conclusione che quello con cui discuteva si era dato, che egli doveva approvare necessariamente poiché lo aveva ormai concesso.» (Cic. *de invent.* I 31, 51–53)

«Anche in quelle celebri interrogazioni socratiche, di cui poco prima ho fatto menzione, devi far attenzione a non rispondere in modo incauto, come in Eschine Socratico dà ad Aspasia una cattiva risposta la moglie di Senofonte, cosa che Cicerone traduce con queste parole: “Dimmi, ti prego, moglie di Senofonte, se la tua vicina avesse più oro di quanto ne hai tu, preferiresti quello o il tuo?” “Il suo” rispose. “Se avesse vestiti e ornamenti femminili di un valore maggiore di quelli che hai tu, preferiresti i tuoi o i suoi?” Rispose: “I suoi certamente”. “Ancora”, disse, “se avesse un marito migliore di quello che hai, preferiresti il tuo o il suo?” Allora la donna arrossì, giustamente: infatti aveva dato una risposta sbagliata, dicendo che preferiva l’oro dell’altra al suo; infatti questa è una cosa poco onesta. Ma se avesse risposto che preferiva il proprio oro quale era, avrebbe potuto rispondere con pudore che

preferiva suo marito tale quale era, quale che fosse il migliore.» (Quint. *Inst. orat.* V 11, 27–9)

«L'induzione è un tipo di discorso che attraverso argomentazioni senza dubbio fa ottenere il consenso di colui al quale è indirizzato». Generalmente questi (*scil.* Cicerone) definisce l'induzione con una definizione con cui mostra che possiamo utilizzare l'induzione dappertutto, in opere filosofiche, in opere retoriche e in qualsiasi confronto di parole, anche nelle favole. Infatti ovunque è necessaria la persuasione; e per questo egli non le diede una collocazione determinata, ma parlò così: “L'induzione è un tipo di discorso che attraverso argomentazioni senza dubbio fa ottenere il consenso di colui al quale è indirizzato”. “Di colui” dice, ovvero di un filosofo o di un giudice o di un oratore o di un amico o di un nemico. L'induzione pertanto si deve fare cosicché per prima cosa collochiamo quegli argomenti che sono esterni alla cosa ma che tuttavia guardano per somiglianza all'argomento in questione: e tali, dice, devono essere quelli che proponiamo per primi che colui con cui conduci la discussione l'ammetta e l'acconsenta necessariamente. Quando si sarà ammesso ciò, allora lentamente passa a ciò che si metteva in dubbio, a partire da quelle argomentazioni che sono state ammesse sopra. Dà perciò a questo punto un esempio filosofico. Eschine era un socratico, ovvero un discepolo di Socrate. Egli scrisse molte opere: in un luogo indusse Socrate – era infatti abitudine del discepolo, attribuire ai maestri cose ideate col proprio ingegno e scriverle come fossero state pensate da quelli – a riportare cosa disse e in che modo parlò Aspasia con la moglie di Senofonte e con lo stesso Senofonte; infatti frequentemente non andavano d'accordo Senofonte e la moglie. Aspasia perciò li persuadeva a tornare in armonia; Aspasia infatti era molta esperta di filosofia. Pertanto Socrate presso Eschine indusse Aspasia a servirsi di questo ragionamento induttivo. Aspasia, dice, interrogò la moglie di Senofonte: “Se la tua vicina”, disse, “possiede oro migliore di quello che hai tu, quale preferiresti avere, il tuo o il suo?”. Rispose la donna: “Il suo”. “Se poi”, domandò, “ella avesse un marito migliore di quello che hai tu, preferiresti il tuo o il suo?” Allora, dice, la moglie di Senofonte indotta dagli esempi precedenti, giacché non poteva cambiare risposta, arrossì in silenzio. Dopo, racconta, Aspasia si rivolse a Senofonte stesso e ugualmente imbastì un ragionamento induttivo con lui: “Dimmi, Senofonte”, chiese, “se il tuo vicino

avesse un cavallo o un terreno migliore di quello che tu possiedi, preferiresti il tuo o il suo?” “Il suo”, rispose. “Cosa se avesse una moglie migliore della tua, preferiresti la tua o la sua?”. Tacque, racconta, Senofonte. Allora Aspasia disse: “Giacché ognuno di voi non risponde solo a ciò che io avrei voluto sentire, allora sarò io a dire cosa pensate entrambi. Poiché anche tu, Senofonte, vuoi più di tutto avere una moglie più che eccellente e tu un ottimo uomo. Perciò se tu non diventerai un uomo eccellente e tu una donna ottima, ovvero se non ritornerete in pace, di certo sempre a te mancherà un’ottima donna e a te un ottimo marito”. Pertanto questa induzione fece sì che Senofonte e sua moglie da quegli argomenti che non potevano negare, fossero indotti per similitudine ad ammettere ciò che avevano messo in dubbio.>>

(Victor. *in rhet.* I 31 p. 240, 20 – 241, 15)

Il frammento 70 costituisce la testimonianza più cospicua dell’*Aspasia* di Eschine, dal momento che ci troviamo di fronte all’unica citazione diretta del dialogo che veicola la conoscenza di una conversazione di particolare interesse tenuta dalla stessa Aspasia: la testimonianza getta luce su alcuni aspetti del personaggio creato da Eschine e fornisce conferma di talune supposizioni fatte sulla base delle testimonianze indirette. La rilevanza della citazione non viene meno anche se pervenutaci in traduzione latina, semmai la sua presenza in manuali di retorica del mondo romano arricchisce la tradizione di Eschine di ulteriori valenze. Il pezzo dialogico interno all’*Aspasia* è infatti testimoniato da Cicerone nel *De inventione*, che ne offre la riproduzione più completa, dall’*Institutio oratoria* di Quintiliano e dalla *Retorica* di Vittorino retore, i quali però sembrano debitori del passo ciceroniano. Le tre fonti ricordano in contesti parzialmente diversi questo luogo dell’*Aspasia*, addotto ad esemplificazione delle forme o delle figure del discorso di cui si sta trattando: il contesto della prima testimonianza è quello del discorso induttivo, spiegato da Cicerone come un ragionamento che permette di esercitare la persuasione su punti che sono oggetto di controversia, attraverso la somiglianza con altri argomenti su cui la condivisione dell’interlocutore non potrà che essere certa; a tal proposito, dopo aver enunciato la definizione, Cicerone riporta l’esempio offerto dal luogo dell’*Aspasia*: non a caso l’induzione, come ricorderà lo stesso oratore in chiusura

di testimonianza, era la più caratteristica forma argomentativa socratica, per cui era preferibile indurre l'interlocutore ad acconsentire a ciò che precedentemente riteneva falso, muovendo dalle conclusioni raggiunte da quello stesso in merito ad argomenti simili, piuttosto che addurre argomenti ai fini della persuasione<sup>132</sup>. In questo luogo Socrate ricorda che Aspasia si trovò a conversare con Senofonte<sup>133</sup> e con sua moglie a proposito del matrimonio e degli oneri imposti ai coniugi dai vincoli matrimoniali, con l'obiettivo di riportare la concordia fra i due in lite<sup>134</sup>; per condurli sulla propria posizione Aspasia parte da argomenti apparentemente distanti dal dibattito in corso, interrogando prima l'una, poi l'altro, se preferissero beni di loro proprietà o beni di qualità superiore anche se altrui. Ottenuta la risposta che si aspettava, ovvero che essi preferivano di volta in volta l'oro, l'abbigliamento, il cavallo o il terreno migliori, anche se di proprietà altrui, Aspasia passa ad applicare la stessa formula interrogativa anche a proposito del coniuge da preferire: ella chiede loro se essi preferissero il proprio marito o la propria moglie o piuttosto non desiderassero il marito migliore o la moglie migliore, sapendo che a tal punto essi non potevano dare una risposta diversa da quelle precedentemente date. I due si ritrovano a questo punto nella stessa situazione di spaesamento in cui cadono inevitabilmente anche gli interlocutori di Socrate, quando arrivano a constatare l'approdo, attraverso le loro risposte, a conclusioni inaspettate ed eticamente inammissibili: la costruzione della discussione è tale per cui non solo Aspasia emerge come professionista della retorica, ma trova conferma quell'idea per cui ella dovesse rappresentare nel dialogo di Eschine un Socrate al femminile<sup>135</sup>, attraverso l'adozione del suo stesso

---

<sup>132</sup> Anche Quintiliano, come si vedrà a breve, prende le mosse per introdurre l'esempio dell'*Aspasia* dalle famose interrogazioni socratiche, nelle quali si procede abitualmente attraverso similitudini e parallelismi; il discorso, evidentemente, è molto simile a quello ciceroniano, dal che ne consegue che i teorici romani della retorica vedevano nelle composizioni socratiche delle opere sapientemente elaborate sotto il profilo retorico e vi rinvenivano l'applicazione di moduli stilistici degni di campionatura. Cfr. Rossetti 2000, 87: «Socrate indulgeva, si direbbe, nell'impostare degli argomenti di tipo analogico per mettere i suoi interlocutori in condizione di soffermarsi su aspetti non intuitivi di una certa questione».

<sup>133</sup> Sono state mosse delle obiezioni all'identificazione di questo personaggio col famoso discepolo di Socrate, autore di opere a carattere storico e di memorie socratiche: così Rossetti 2007, che, dato l'evidente anacronismo, preferisce pensare ad un Senofonte *senior*, protagonista di un *logos sokraticos* sulle cui tracce ci metterebbe proprio il passo di Eschine.

<sup>134</sup> Victor. *in rhet.* I 31 p. 250, 20-241, 15.

<sup>135</sup> Cfr. Dittmar 1912, 38; Ehlers 1966, 91.

procedimento dialettico (ma anche dei suoi contenuti dottrinari, cfr. *infra*). Senofonte e sua moglie sono ormai in preda all'abituale imbarazzo che colpisce ad un certo punto gli interlocutori di Socrate, e, incapaci di procedere nella discussione, finiscono per ascoltare di buon grado i precetti di Aspasia e per acconsentire a qualcosa che, nel loro stato di ostilità, non avrebbero ammesso altrimenti, che cioè compito di ognuno dei coniugi è quello di rendere l'altro migliore, affinché non siano costretti a guardare fuori dalla propria casa per cercare qualcosa di meglio.

Debitrice di Cicerone è la narrazione dell'episodio fatta da Vittorino retore, il quale si serve della definizione data nel *De inventione* per spiegare l'induzione e procede parafrasando esplicitamente il paragrafo ciceroniano: infatti, immediatamente dopo la definizione, ricorda l'esempio di ragionamento induttivo fornito da Cicerone, anch'esso riprodotto in forma sintetica o parafrasata. Per tale ragione ritengo la testimonianza di Cicerone più fedele al testo eschineo, laddove Vittorino doveva limitarsi ad utilizzare la fonte latina per la riproduzione del dialogo, senza attingere direttamente all'opera del Socratico; questa doveva comunque essere conosciuta dal retore, come suggeriscono le sue osservazioni circa la modalità propria del Socratico di raffigurare il maestro attribuendogli pensieri e considerazioni proprie. Allo stesso modo fa esplicito riferimento a Cicerone come fonte dell'aneddoto anche Quintiliano, in un contesto anch'esso molto simile a quello ciceroniano: pur non trattandosi infatti dell'induzione in sé, il paragrafo è dedicato all'esempio, che sarebbe alla base del ragionamento induttivo di cui si sono occupati i retori greci e Cicerone e di cui sarebbero un esempio, come notato già da questi, proprio le interrogazioni socratiche. Dopo essersi soffermato sull'analisi dei diversi tipi di esempio, Quintiliano passa a definire la similitudine, sottogenere dell'esempio, e a tal proposito introduce il caso tratto da Cicerone dall'opera di Eschine Socratico: il retore riproduce in poche battute quanto rinvenuto nel trattato ciceroniano, in una forma che è la più scarna e che maggiormente snatura il contesto eschineo, impedendoci di cogliere appieno il messaggio contenuto nel discorso di Aspasia.

Limitandoci a questo punto alla testimonianza di Cicerone, ciò che emerge dalla conversazione tenuta da Aspasia è in primo luogo una concezione dell'*eros*

inteso come spinta al miglioramento ed una concezione del matrimonio quanto mai inedita: il vincolo matrimoniale, proprio perché fondato sull'amore, deve porsi il compito primario di guidare i due coniugi verso il raggiungimento di uno stato di eccellenza. Ma se da un lato tale visione dell'*eros* si inserisce perfettamente nel quadro delle altre testimonianze socratiche circa il significato intimo dell'amore professato dal maestro<sup>136</sup>, dall'altro Eschine mostra di considerare il matrimonio e il rapporto uomo-donna secondo modalità sconosciute, oltre che all'etica tradizionale, anche agli altri discepoli di Socrate: fra questi Antistene porta avanti la linea più tradizionale, che riconosce validità al matrimonio soltanto ai fini della procreazione e ne ammette la bontà solo per il saggio, l'unico in grado di scegliere le donne migliori, senza lasciarsi abbagliare dagli elementi esteriori<sup>137</sup>. Platone poi, che in molti ambiti manifesta un atteggiamento di apertura verso le donne, superando il settorialismo tipico del maschilismo greco, non attribuisce mai esplicitamente alla donna, o alla moglie nello specifico, una rilevanza ai fini del miglioramento dell'uomo. Pertanto mi sembra assolutamente condivisibile il rilievo dato dal Dittmar alla «questione femminile» all'interno del dialogo di Eschine<sup>138</sup>, che, dopo le suggestioni preliminari stimulate dalla narrazione delle vicende di due figure femminili esemplari, Rodogine e Targhelia, raggiunge ulteriori sviluppi proprio con la protagonista dell'opera. Ad essa Eschine attribuisce non solo un discorso di rottura rispetto alla comune visione del ruolo femminile all'interno del matrimonio, ma soprattutto una condotta di vita che è lo specchio di quanto teorizzato nel dialogo: nei frammenti precedenti è stato sufficientemente analizzato il rilievo dato da Eschine nel ruolo di maestra di filosofia e di retorica da un lato, e dall'altro come donna in grado di migliorare gli uomini che si legano affettivamente a lei. Al contrario studi più recenti hanno messo l'accento

---

<sup>136</sup> Cfr. *SSR VI A 53* a proposito della concezione dell'*eros* espressa nell'*Alcibiade*, su cui si discurerà più avanti.

<sup>137</sup> Sulla concezione matrimoniale di Antistene si vedano la discussione delle fonti e le riflessioni fatte da Giannantoni 1990, IV, 398-399.

<sup>138</sup> Così definita da Giannantoni 1990, 592; sulla scia del Dittmar (1912, 50-54), anche Maier 1943, II, 109 n. 2; Wilamowitz-Moellendorff 1919, 94-95; Humbert 1967, 226-227; Gigon 1947, II, 310-311.

maggiormente sulla tematica erotica, evidentemente cara ad Eschine, riconoscendo in questa e non nella questione sociale del ruolo della donna, il punto nevralgico del dialogo<sup>139</sup>. A ben vedere le due questioni non possono essere scisse: è indubitabile la centralità dell'*eros* socratico, che doveva essere indagato nelle sue connessioni con l'*arete*; tuttavia questa volta Socrate abdica al proprio ruolo di maestro e di esperto in cose d'amore in favore di una donna, ed in particolare di una donna dal profilo pubblico fortemente connotato: ad essere proposta come modello di *eros* filosofico è la condotta di Aspasia, non di certo una donna comune ma una donna di rilievo pubblico, che esercitava la propria sapienza e la propria influenza nelle più alte sfere del potere poleico. Inoltre, per quanto rilevante, la tematica erotica non esaurisce l'intero contenuto del dialogo e il significato della presenza di Aspasia: una prospettiva del genere fa mostra di non curarsi dell'immagine di maestra di retorica assegnatale per la prima volta proprio da Eschine (e che Platone ad esempio contestarà e smentirà), così come trascura quella preminenza politica che ancora una volta è Eschine ad attribuirle, come suggerisce Plutarco<sup>140</sup>.

A tal proposito sarà utile valutare il frammento in relazione alle precedenti testimonianze del dialogo: esso conferma quanto riferito da Plutarco a proposito del fatto che Socrate e i discepoli frequentassero Aspasia, spesso insieme alle loro mogli, dettaglio che non può derivare se non dal dialogo di Eschine, dove l'etera è raffigurata proprio mentre parla con un discepolo di Socrate e con sua moglie. Inoltre la conversazione intrattenuta con questi ha una valenza fortemente educativa, giacché indirizza i due coniugi verso il raggiungimento di un'*arete* condivisa, secondo un modello protreptico tipico di Socrate stesso: le testimonianze latine confermano quanto tramandato dalla maggior parte delle fonti sinora scrutinate, dall'immagine di Luciano a Massimo Tirio al paragrafo

---

<sup>139</sup> Vedi Ehlers 1967.

<sup>140</sup> Parimenti nell'*Alcibiade* l'*eros* socratico è una componente di primo piano, sotteso com'è al rapporto Socrate-Alcibiade e spiegato poi dallo stesso Socrate nella sua funzione paideutica; tuttavia non si può ridurre l'essenza dell'intero dialogo a questo. Allo stesso modo, nonosante nell'*Aspasia*, come emergerà anche dai frammenti successivi, la protagonista venga presentata come un'*auctoritas* in materia di *eros* socratico, è preferibile abbandonare una lettura univoca, che di volta in volta circoscrive l'ambito di interesse del dialogo attorno ad un'unica tematica, col rischio di trascurare la comprensione di tutte le componenti.

plutarcheo, la rappresentazione di una donna sapiente e dotata di abilità retoriche e filosofiche.

Prima di passare agli ultimi due frammenti, il cui significato è da cogliersi ancora alla luce del discorso testé analizzato, merita una riflessione finale la considerazione che del passo, e più in generale dell'andamento stilistico dei *logoi sokratikoi*, hanno i teorici della retorica nel mondo latino: innanzitutto la scelta ciceroniana del passo di Eschine come esempio di argomentazione condotta attraverso il procedimento induttivo conferma la sapienza retorica che gli antichi riconoscevano al Socratico; e allo stesso modo la considerazione tenuta da Quintiliano delle interrogazioni socratiche, enunciata poco prima di introdurre l'esempio, ci dà la misura di come venivano percepiti dagli antichi i moduli della dialettica socratica, del maestro nelle sue discussioni e dei discepoli nelle loro opere, cui era attribuita una chiara impronta retorica.

**SSR VI A 71.** Οἷς δὲ σὺ λέγεις ἀγαθὰς εἶναι γυναῖκας, ὦ Σώκρατες, ἢ αὐτοὶ ταύτας ἐπαίδευσαν; Οὐδὲν οἶον τὸ ἐπισκοπεῖσθαι. συστήσω δέ σοι ἐγὼ καὶ Ἀσπασίαν, ἢ ἐπιστημονέστερον ἐμοῦ σοι ταῦτα πάντα ἐπιδείξει.

«Critobulo: “Ma coloro che tu dici hanno delle buone mogli, Socrate, forse che essi le formarono da sé?” “Non si deve fare altro che esaminare questo. Io ti presenterò Aspasia che ti dimostrerà tutto questo con più sapienza di me”<sup>141</sup>,»

Palese riferimento a quanto attribuito al testo di Eschine da Cicerone si rinviene in questo passo dell'*Economico* di Senofonte, annoverato per la prima volta dall'edizione del Dittmar fra le testimonianze del dialogo. Nell'ambito di un discorso sulla formazione dei propri collaboratori nel lavoro, dagli agricoltori alle mogli, il Socrate senofonteo vuole persuadere Critobulo a considerare la donna come elemento attivo nella gestione dell'economia domestica, qualora sia necessario, e a valutare la possibilità di impartirle un'educazione adeguata, per svolgere al meglio i suoi compiti. Si ribadisce così quell'idea di miglioramento

---

<sup>141</sup> Xen. *Oec.* 3, 14 (= fr. 32 Dittmar).



della donna all'interno del matrimonio già espressa nel discorso di Aspasia riportato da Cicerone: non è un caso che a sostegno di tale tesi venga introdotto il nome di Aspasia come colei cui bisogna rivolgersi per approfondire questo discorso. Il riferimento all'etera termina appena iniziato: pur dicendo Socrate che in seguito metterà Critobulo in contatto con lei, il discorso non viene più ripreso. In questo modo Senofonte mostra di aver recepito la suggestione dell'immagine tratteggiata per Aspasia da Eschine, suggestione che non va oltre un brevissimo accenno alla figura dell'etera in quanto promotrice di un ideale educativo contenuto in potenza nel contratto matrimoniale<sup>142</sup>. Egli rifunzionalizza il discorso articolato da Eschine nel suo dialogo, che doveva essere legato all'idea di *eros* socratico più di quanto non lo fosse il discorso senofonteo, e lo adatta ad un contesto di economia domestica: non a caso si è parlato a proposito di Senofonte di contratto matrimoniale, laddove nel dialogo di Eschine prevalgono gli aspetti affettivi ed erotici dell'unione coniugale, stigmatizzati appunto dalla coppia Aspasia-Pericle. Di qui le differenze che emergono fra i due contesti circa la presentazione della figura femminile. Se nell'*Aspasia* la natura prevalentemente etica del contenuto dell'opera impone che marito e moglie si trovino sullo stesso piano e abbiano reciprocamente il medesimo ruolo educativo, nell'*Economico* il contesto appare ad una prima lettura sbilanciato a favore dell'uomo: egli risulta essere l'unico depositario di conoscenze da trasmettere alla donna presa in moglie, la quale appare come una tabula rasa su cui scrivere le prime informazioni, un materiale da plasmare. Tale differenza va valutata alla luce del diverso portato dell'opera di Senofonte, un'opera che si propone di analizzare le diverse componenti dell'economia domestica e di teorizzare un canone precettistico per la migliore gestione del patrimonio familiare: una siffatta opera avrà pertanto notevole aderenza alla dimensione storico-sociale di appartenenza, da cui muoverà per sviluppare una teoria che sia fruibile proprio in quella realtà; in altre parole quanto detto da Senofonte a proposito del rapporto gerarchico fra

---

<sup>142</sup> Una suggestione del dialogo di Eschine si coglie anche nei paragrafi in cui protagonista è Iscomaco, che nel descrivere l'onestà richiesta alla moglie usa formule molto simili a quelle che Cicerone ci attesta per l'*Aspasia* e a quanto già detto da Socrate a Critobulo nel luogo riportato: così come il marito non deve ingannare la moglie circa i propri averi, spacciando per veri denaro o gioielli falsi, allo stesso modo la moglie non deve ingannare il marito con belletti (*Oec.* 10, 3).

moglie e marito altro non è che il riflesso della reale situazione sociale dell'Atene del suo tempo, quando effettivamente le donne venivano prese in sposa all'età di quindici anni, senza aver ricevuto alcun tipo di educazione che non fosse la tessitura<sup>143</sup>. Rispetto a questo Senofonte muove dei passi in avanti in direzione di una maggiore responsabilizzazione e valorizzazione della donna ai fini della gestione patrimoniale, alla quale ella deve partecipare in modo assolutamente paritario rispetto al marito, detenendo il controllo delle attività produttive all'interno delle mura domestiche e di quanto procurato dall'uomo dall'esterno<sup>144</sup>; per fare ciò è inoltre necessario che ella riceva un'adeguata preparazione e che sia saggia, in modo tale da poter istruire anche altri nell'arte di gestire le attività domestiche<sup>145</sup>.

È così spiegata la peculiarità del rapporto coniugale teorizzato da Senofonte, il quale comunque, anche all'interno di un discorso preminentemente economico, arriva ad esiti molto vicini a quelli di Eschine: se da un lato proprio in ambito socratico ci si muove per la prima volta verso una equiparazione dei sessi, dall'altro non manca l'idea di dover educare la donna negli ambiti di tradizionale competenza maschile al fine di fornirle le stesse capacità gestionali dell'uomo<sup>146</sup>; Senofonte, si mostra dunque debitore di quelle tipiche teorizzazioni socratiche che, partendo dalla suddivisione delle competenze in base alle capacità e alla natura dei singoli, andavano a scontrarsi con la rigida settorializzazione della coeva società e a prospettare scenari considerati utopistici; per quanto frainteso dal femminismo moderno<sup>147</sup>, anche Senofonte, pur rimanendo nei ranghi della strutturazione sociale del IV sec., si fa portavoce di un'istanza che ai suoi tempi doveva essere percepita come progressista. Per quanto riguarda poi l'altra peculiarità del discorso senofonteo rinvenuta nella sua configurazione economica, va ugualmente rilevato che non sono assenti accenni a quella saggezza e quindi a

---

<sup>143</sup> Cfr. Xen. *Oec.* 3, 13; 7, 5-6.

<sup>144</sup> Il discorso è approfondito in un'altra sezione dell'opera, nel dialogo con Iscomaco (*Oec.* 7-10), dove emerge con assoluta evidenza il portato innovativo del messaggio di Senofonte; per approfondimenti sul ruolo assegnato alla donna da Senofonte cfr. Pomeroy 1994, 57-65; per l'inserimento dell'autore all'interno del contesto di IV sec. e per un confronto con le parallele teorizzazioni sull'*oikos* e sull'economia domestica cfr. Pomeroy pp. 31-67.

<sup>145</sup> Cfr. *Oec.* 7, 14; 7, 17-43.

<sup>146</sup> Cfr. Plat. *Resp.* 451d-e; *Leg.* 804d-805a.

<sup>147</sup> Si veda a tal proposito la sintesi contenuta in Pomeroy 1994, 87-90.

quella dimensione di cosiddetto intellettualismo etico su cui è costruito l'impianto dell'*Aspasia* di Eschine: se ne può indurre una sostanziale omogeneità sottesa ai due discorsi sul matrimonio, seppure l'uno, Senofonte, lo analizzi all'interno di una prospettiva economico-produttiva che gli conferisce lo statuto di rapporto economico, l'altro, Eschine, lo affronta in termini più canonici come unione amorosa, finalizzata al miglioramento etico dei due amanti.

**SSR VI A 72.** Τί οὖν, ἔφη ὁ Κριτόβουλος, ἐμοὶ τοῦτο λέγεις, ὥσπερ οὐκ ἐπὶ σοὶ ὄν ὃ τι ἂν βούλη περὶ ἐμοῦ λέγειν; Μὰ Δί' οὐχ ὥς ποτε ἐγὼ Ἀσπασίας ἤκουσα· ἔφη γὰρ τὰς ἀγαθὰς προμνηστρίδας μετὰ μὲν ἀληθείας τὰγαθὰ διαγγελλούσας δεινὰς εἶναι συνάγειν ἄνθρώπους εἰς κηδεῖαν, ψευδομένας δ' οὐκ ἐθέλειν ἐπαινεῖν· τοὺς γὰρ ἐξαπατηθέντας ἅμα μισεῖν ἀλλήλους τε καὶ τὴν προμνησαμένην.<sup>148</sup>

«“Ma perché, disse Critobulo, mi domandi questo come se tu non potessi dire di me quello che vuoi?” “Per Zeus, no, come una volta ho ascoltato da Aspasia: diceva infatti che le buone ruffiane sono abilissime nell'unire le persone in matrimonio quando dichiarano delle buone qualità secondo verità, ma se mentono non voleva lodarle: infatti gli accoppiati con l'inganno si odiano l'un l'altro e odiano la ruffiana”»

L'ultima testimonianza ricondotta dagli studiosi all'*Aspasia* di Eschine è ancora una volta un passo dell'opera di Senofonte, un passo in cui sembra approfondirsi quell'accenno alle capacità di Aspasia rinvenuto nell'*Economico*. Il contesto è quello dei *Memorabili*, opera che, come è noto, è costituita da una serie di episodi slegati che vogliono immortalare momenti significativi della vicenda socratica e tramandarne un ricordo ben studiato; tali episodi, lungi dall'avere carattere di verità storica, sono spesso frutto della rielaborazione di materiale

---

<sup>148</sup> Xen. *Mem.* 2, 6, 36 (= fr. 33 Dittmar); cfr. *Symp.* 4, 64.

socratico precedente<sup>149</sup>: questo è il motivo per cui si pensa di poter rinvenire in Eschine la fonte di un accenno contenuto proprio in un capitolo dei *Memorabili*.

Ci troviamo nel sesto capitolo del secondo libro dell'opera, dedicato al tema dell'amicizia, di cui Senofonte dà un saggio attraverso un dialogo fra Socrate e Critobulo: i due dialoganti si interrogano su quali uomini si debbano ricercare come amici e come convenga avvicinarli a sé. Dopo uno spoglio delle caratteristiche da prediligere al fine di ottenere ottimi amici (II 6, 5-7), Socrate, nell'ambito dell'indagine sulle modalità di conquista, si chiede se possa dichiarare le migliori qualità di Critobulo circa il comportamento tenuto verso gli amici (II 6, 33-35); Critobulo, non comprendendo il reale significato della domanda di Socrate, si chiede perché egli non possa dire ciò che voglia sul suo conto per giovargli (II 6, 36); la ragione, chiarisce immediatamente Socrate, sta nel fatto che se mentisse, millantando per lui false doti, farebbe del male innanzitutto a Critobulo, ma anche a quanti, in virtù della fiducia riposta nei suoi confronti, riverserebbero su di lui aspettative fasulle e oneri impossibili da sostenere. E a tal proposito ricorda un monito che deriva direttamente dall'insegnamento di Aspasia, cioè che se si vuole avvicinare ed unire due persone in matrimonio secondo giudizio (Aspasia parla di questo come del compito di una buona ruffiana, «τὰς ἀγαθὰς προμνηστρίδας»), bisogna elogiare i pregi di ciascuna delle persone secondo verità: Socrate, dunque, nel procacciare amici a Critobulo, dichiara di comportarsi come un προμνηστῶρ, secondo le linee guida dell'insegnamento di Aspasia. Il ricordo che il Socrate senofonteo propone di Aspasia è ancora una volta quello della donna esperta in cose d'amore e soprattutto in unioni matrimoniali, la quale non solo dà consigli quando la coppia è già formata, come nel passo ciceroniano, ma teorizza anche su quali fondamenti si debba reggere l'unione di due persone. La cosa è facilmente trasposta da Senofonte al rapporto fra due amici, che parimenti all'unione fra uomo e donna deve reggersi su una consonanza

---

<sup>149</sup> Rossetti 1975, 366; Burnet 1994, 156 n. 3, ritengono le opere degli altri Socratici di prima manoe quelle di Senofonte un rimaneggiamento tardo di queste; cfr. Chroust 1957, 5-11, che analizza i luoghi in cui Senofonte fa riferimento alla presenza di argomenti simili in altri autori (ad esempio IV 3, 2) e i luoghi in cui egli sembra riportare quanto effettivamente sentito o visto (cfr. anche nn. 38-41). La questione sarà approfondita più avanti a proposito di Mem. IV 2, che si è supposto attinga all'*Alcibiade* di Eschine.

individuata secondo verità e con l'intento di migliorarsi<sup>150</sup>: se infatti si vogliono avere amici valenti, piuttosto che millantare doti che non si hanno, bisogna secondo Socrate acquisire attraverso apprendimento ed esercizio le virtù che non si posseggono; non c'è strada migliore della virtù per attrarre a sé le persone che piacciono.

Rispetto ai frammenti precedenti il passo di Senofonte dà un'informazione aggiuntiva, contenuta nell'esplicitazione dell'arte di Aspasia come προμηστρια: immediato è il rimando alle accuse che i contemporanei le muovevano come mezzana di Pericle e adescatrice di donne di libera condizione. Eschine sembra sfruttare un dato della propaganda ostile ad Aspasia per riscattare la sua immagine, svuotando quel dato delle accezioni negative inevitabilmente evocate e manipolando un contenuto positivo grazie alle armi della filosofia: attraverso questa strategia retorica l'abilità riconosciuta ad Aspasia come adescatrice e corruttrice di Ateniesi di buona condizione viene rettificata e capovolta nella particolare tecnica di far entrare in contatto filosofico le persone ritenute vicendevolmente adatte, che siano marito e moglie o maestri e discenti o semplici amici. A suggerire questa conclusione è non solo la menzione esplicita della προμηστρια, pratica certo non lusinghiera<sup>151</sup>, che Senofonte attribuisce invece con disivoltura ad un'Aspasia citata a mo' di modello, di chiara matrice eschineica, ma anche la precisazione fatta a proposito di una distinzione fra προμηστρια ed una sua errata applicazione: la prima è quella che il Socrate di Senofonte definisce attraverso l'esempio di Aspasia, memore della lezione di Eschine, la seconda la si tratteggia invece come una mistificazione che si realizza attraverso espedienti propri della caccia e della magia, alla cui sfera semantica è legato anche il lessico adoperato; mentre la prima si propone unioni proficue in vista di un miglioramento

---

<sup>150</sup> Stessa formulazione del compito del προμηστῶρ o μαστροπός torna nel *Simposio* di Senofonte (4, 56-64), dove viene spiegata da Socrate come quella capacità di riconoscere le persone utili agli altri e di farle avvicinare; anche qui poi Socrate si definisce esperto in quella *technè* che è la μαστροπεία (4, 61), facendosene vanto.

<sup>151</sup> Una discussione sulla προμηστρια/μαστροπεία torna nel *Simposio* di Senofonte, dove inizialmente Socrate la definisce come il proprio principale vanto (3, 10) ed in un secondo momento la attribuisce anche ad Antistene (4, 61); illuminante è la reazione di questi, prima di comprendere la spiegazione di Socrate da cui emerge un'accezione positiva della pratica, contigua a quella emersa anche dai *Memorabili*: proprio la reazione sdegnata di Antistene testimonia l'impatto dirompente che doveva avere l'affermazione di Socrate davanti ad un uditorio che considerava disdicevole esser tacciati di lenocinio.

reciproco, la seconda persegue la soddisfazione di un piacere attraverso tutti gli strumenti a disposizione, anche l'inganno<sup>152</sup>. È evidente che quest'ultima è la προμνήστρια comunemente detta, quella che si attribuiva comunemente ad Aspasia, di cui Eschine ha creato un doppio filosofico, una προμνήστρια socratica, di cui Aspasia, come Socrate, è rappresentante.

La testimonianza di Senofonte dà conferma della presenza nel dialogo di Eschine di spunti legati al dibattito sviluppatosi in età periclea attorno al nome di Aspasia: resta da spiegare la ragione di tanto interesse e soprattutto della difesa portata avanti nei confronti della compagna di Pericle. Tali elementi sembrano far presagire un legame storicamente provato fra Aspasia e Socrate, che, sebbene sia da escludersi l'idea di un discepolato come alcune fonti vogliono far intendere, doveva giustificare l'adozione di Aspasia nel mondo socratico come modello e come doppio di Socrate.

## 1. 2. Ricostruzione della trama e problemi interpretativi.

Dall'analisi delle testimonianze ricondotte all'*Aspasia* di Eschine gli editori hanno ricostruito tale andamento dialogico: in una conversazione con Socrate Callia avrebbe chiesto consiglio sulla scelta del maestro per il figlio Ipponico e, esortato da Socrate a rivolgersi ad Aspasia, avrebbe manifestato un certo sconcerto, probabilmente motivato dal fatto che si trattava di una donna e per giunta di un'etera, come glossa la fonte di tale informazione, Luciano (*SSR VI A 62*); questo avrebbe poi mosso Socrate a difendere Aspasia e a dimostrare le sue capacità come maestra di retorica e di filosofia: ella infatti non solo era molto abile nel praticare e nell'insegnare la retorica gorgiana, tanto da aver reso celebri oratori politici del calibro di Pericle, o il più oscuro Lisicle (*SSR VI A 65–66*), ma era anche interlocutrice sapiente e guida all'interno di discussioni di carattere etico. Per questa ragione lo stesso Socrate si intratteneva con lei e vi conduceva anche i suoi discepoli con le loro mogli (*SSR VI A 66*); con questi conduceva

---

<sup>152</sup> Che si tratti di un piacere fisico sembra abbastanza evidente anche dal luogo dei *Memorabili*, dove ben presto l'interesse di Critobulo a conoscere i modi per trovare amici si rivela funzionale alla conquista di amanti.

discussioni incentrate su una concezione etica dell'*eros* e del matrimonio intesi come percorsi volti al miglioramento individuale e di coppia, e quindi al raggiungimento della virtù (*SSR VI A 70–72*): Cicerone riporta in traduzione latina il testo di una di queste conversazioni, che plausibilmente riprodotto dal Socrate di Eschine a Callia, e che fa emergere con chiarezza la natura dell'insegnamento di Aspasia e la sua affinità con quello socratico (*SSR VI A 70*). All'interno di questa cornice trovano poi spazio delle digressioni, attraverso cui Socrate doveva controbattere alle obiezioni di Callia: a tal proposito era proposto l'aneddoto della regina persiana Rodogine (*SSR VI A 63*), esempio di coraggio bellico e di gestione femminile della carica regale, a dimostrazione della legittimità del ruolo politico assunto da alcune donne; inserita seguiva il racconto sulla milesia Targhelia, fatto dalla stessa Aspasia e riportato da Socrate: da questo la Milesia aveva tratto esempio per garantirsi un certo ruolo ad Atene attraverso relazioni amorose con gli uomini più influenti (*SSR VI A 64–65*).

Questa la trama ricostruita per sommi capi attraverso le testimonianze ascritte al dialogo. Al di là del mero dato contenutistico le stesse fonti veicolano contenuti ulteriori, giudizi, commenti, impressioni su personaggi e temi del dialogo, che contribuiscono a gettare luce sul significato dell'opera. È il caso ad esempio di quanti ricordano come tratto dell'Aspasia di Eschine dimestichezza e saggezza politica: le cita fra le altre cose Luciano nel suo personale ricordo del personaggio eschineo (*SSR VI A 60*) e lo esplicita anche Plutarco, allorché riferisce che la milesia conquistò Pericle ὡς πολιτική, in quanto donna politica (*SSR VI A 66*); il senso poi del parallelismo stabilito con Targhelia, riportato anch'esso da Plutarco, sta tutto qui, nella capacità di legarsi agli uomini più influenti e di controllare le loro iniziative politiche (*SSR VI A 64*). La medesima sfumatura si dovrà cogliere anche nel consiglio dato da Socrate a Callia di mandare il figlio a lezione da Aspasia (*SSR VI A 62*): quello che infatti un genitore richiedeva per il proprio figlio nell'Atene del tempo era una formazione per la vita politica, quella che i sofisti offrivano dietro lauto compenso e che a maggior ragione un noto frequentatore dei sofisti come Callia doveva aspettarsi di trovare. Questo è un aspetto sul quale varrà la pena di insistere, non solo perché svalutato rispetto all'altra componente dell'Aspasia eschinea, quella per cui ella

sarebbe in possesso di un'*erotike techne*, rappresentante 'pre-diotimea' dell'*eros* socratico, ma piuttosto perché stimola un'indagine sul dibattito in corso attorno alla memoria di Aspasia.

La ricostruzione del dialogo di Eschine pone quindi una serie di interrogativi: esso infatti propone un'immagine di Aspasia assolutamente inedita, che poggia su tre elementi, una descrizione come maestra di retorica, come filosofa e come figura di rilievo politico. Tale raffigurazione va ad urtare con tutto un filone propagandistico anteriore ad Eschine, costituito dai comici (e forse dalla pamphlettistica anti-periclea di V sec.), ma anche con la posizione espressa da taluni discepoli di Socrate, come Antistene e Platone, che presentano Aspasia in maniera tutt'altro che lusinghiera. Pertanto è lecito chiedersi se quello di Eschine sia un tentativo di ridare verità storica alla vicenda di Aspasia su cui si era gettato tanto fango, oppure se si tratti di una trasfigurazione idealizzata della stessa e in ogni caso quale fosse il suo interesse a farlo. In entrambi i casi andrà ricercato il fine ultimo dell'operazione condotta da Eschine ed il significato della centralità data ad Aspasia, per comprendere il significato della sua presenza nelle opere dei Socratici e lo sviluppo controverso della sua memoria. Punto di inizio per dibattere di questa memoria non può che essere la propaganda di V sec. e quindi la rielaborazione di questa operata dai comici.



## CAPITOLO II

### ASPASIA NELLA TRADIZIONE SOCRATICA

#### 2. 1. Dal dibattito comico al paradigma socratico.

La commedia rappresenta la fase più antica di riflessione su Aspasia, come indica più che l'assenza del suo nome nella restante produzione anti-periclea<sup>153</sup>, la presenza della tradizione comica nelle tre fonti biografiche antiche su Aspasia, il capitolo ventiquattresimo della *Vita di Pericle*, uno scolio al *Menesseno* (235e) e il lemma di Arpocrazione ad Aspasia. Esse attingono probabilmente ad una compilazione biografica di età ellenistica, di cui ricalcano la struttura: al loro interno il ricordo dell'immagine di Aspasia disegnato dai comici è affiancato alla caratterizzazione delle scuole filosofiche di IV secolo come momento fondante della tradizione attorno al suo nome, e dunque doveva costituire un importante fonte di materiale già agli occhi del compilatore ellenistico<sup>154</sup>. Inoltre la sua esperienza si prestava bene agli scherzi comici, fornendo una serie di elementi che contribuivano a completare il quadro comico costruito per Pericle.

Lo scolio al *Menesseno* tramanda un elenco sintetico dei luoghi comici in cui ricorre Aspasia e degli appellativi con cui vi compare, Arpocrazione e soprattutto Plutarco aiutano a comprendere meglio contesti e motivi polemici: quest'ultimo, ad esempio, allorché introduce l'*excursus* su Aspasia a proposito della guerra contro Samo, riporta l'opinione diffusa ad Atene che Pericle avesse deciso di intervenire, per compiacere la compagna, in favore della patria di costei,

---

<sup>153</sup> La propaganda contro Pericle si articola in diversi ambienti e contesti, come indica la pluralità di fonti di cui la biografia di Plutarco rivela l'utilizzazione: esse si riconducono principalmente a circoli conservatori di V sec. che dovevano muovere attacchi a Pericle sulla base di argomentazioni politiche (su questo Ferrarese 1975). Si spiega così l'assenza del nome di Aspasia nella pamphlettistica politica; al contrario desta maggiore sorpresa il suo mancato sfruttamento come motivo per screditare Pericle in un'opera come quella di Stesimbrotto di Taso, che, stando a Plutarco, insisteva su aspetti della vita privata dello stratega (*Per.* 13, 16; 36, 6). I dettagli che trapelano da questi luoghi, su cui si tornerà in seguito (cfr. *infra*), suggeriscono che, parallelamente alla commedia, si sviluppa una propaganda scandalistica anti-periclea, che non tiene conto dell'esperienza di Aspasia: dunque potrebbe esser merito della commedia la valorizzazione della figura della donna come veicolo di attacchi a Pericle.

<sup>154</sup> Sulla ricostruzione delle fonti sottese ai tre pezzi biografici e sul peso dato in queste alle informazioni provenienti dai comici cfr. Tulli 2007.

Mileto, senza specificare da chi partisse l'accusa. Il lemma di Arpocrasione attribuisce complessivamente a Duride di Samo (*FGrHist* 76 F 65), Teofrasto (fr. 267 Fortenbaugh) e Aristofane l'accusa a Pericle di aver causato la guerra di Samo e la guerra del Peloponneso: della guerra contro Samo doveva parlare certamente Duride, mentre Aristofane negli *Acarnesi* riconduce ad Aspasia l'inizio delle ostilità con Megara e quindi l'inizio della guerra del Peloponneso<sup>155</sup>; di Teofrasto, invece, non è dato conoscere niente di preciso. Plutarco probabilmente riprende la notizia da Duride, riconosciuto come fonte principale delle notizie riportate sulla guerra contro Samo: difficile dire se lo storico adottasse nella sua ricostruzione tendenziosa della campagna in prospettiva anti-ateniense uno dei motivi polemicici della propaganda contro la guerra del Peloponneso portata avanti dalla commedia di V sec. e testimoniata da Aristofane o se, al contrario, Duride derivasse le sue posizioni dalle critiche sorte nei confronti dell'intervento deciso contro l'isola, retrodatando così la calunnia contro Aspasia già agli anni '40 del V secolo<sup>156</sup>. L'analisi del passo degli *Acarnesi*

---

<sup>155</sup> Che il decreto contro Megara costituisse l'antecedente più immediato e causa scatenante della guerra del Peloponneso era opinione corrente riportata anche da Tucidide (I 139, 1), che però vi oppone a più riprese una spiegazione del conflitto in termini di scontro fra potenze al culmine della loro *auxesis* (I 23, 6); già il Gomme (1945, 466) rileva che, al di là della nota distinzione fra cause immediate della guerra e vera *prophasis*, è evidente il forte squilibrio esistente all'interno delle cause fra i racconti delle campagne contro Corcira e Potidea e le questioni riguardanti Megara ed Egina: Tucidide palesa così la propria scarsa valutazione della vicenda megarese come antecedente della guerra, rimarcando lo scarto rispetto all'errata valutazione data dai contemporanei. Il passo degli *Acarnesi* fornisce un chiaro esempio della spiegazione popolare della guerra, una guerra intrapresa per l'ostinazione di Pericle e per le conseguenze connesse al decreto contro Megara; inoltre, le ripercussioni economiche dovute all'interdizione dei Megaresi dall'*agora* ateniese e dai porti dell'impero sono ricordate nella commedia fra i principali motivi di scontento legati alla guerra, ragion per cui fra i primi accordi della pace privata stipulata dal protagonista con Sparta c'è proprio la riapertura di un commercio privato con i Megaresi (ma anche con Spartani e Beoti). Nella percezione popolare di cui il Diceopoli di Aristofane si fa portavoce, la cessazione del conflitto deve avere come conseguenza immediata la riapertura dei mercati e l'afflusso ad Atene di quelle merci di cui la politica belligerante di Pericle ha privato la città; questo senza dimenticare che la revoca del decreto è stata richiesta più volte dagli Spartani come *condicio sine qua non* per evitare la guerra. Diversamente da Tucidide, che attraverso le parole del primo discorso di Pericle suggerisce che la guerra, ormai inevitabile, sarebbe scoppiata se non per Megara, per un qualsiasi altro pretesto, Aristofane colloca la questione megarese all'origine del conflitto ed eventualmente anche alla fine come sua chiave risolutiva, tappa d'obbligo per ristabilire il ritorno alla normalità all'esterno, ma anche nella stessa vita quotidiana di Atene (seguono Aristofane anche Diod. XII 38, 1-41, 1, che dipende probabilmente da Eforo, fr. 196, e Plut. *Per.* 29-31). Sul diverso peso dato al decreto da Aristofane e Tucidide cfr. Fornara 1975, che ridiscute il dibattito sorto sull'argomento.

<sup>156</sup> Si pensa giustamente di poter ricondurre alla medesima tradizione nazionalistica cui appartiene l'opera di Duride anche un'altra notizia molto malevola, riportata da Ateneo e attribuita

suggerisce, come si vedrà a breve, che ci sia stato uno sviluppo di motivi della raffigurazione comica di Pericle ed Aspasia, divenuti ad un certo punto topici, tanto da far pensare che anche l'accusa così posta di aver scatenato la guerra con Sparta sia ripresa da una tradizione consolidata, che affonda le sue radici nei momenti critici della politica estera ateniese precedenti allo scoppio della guerra con Sparta<sup>157</sup>. Da questa avrebbero potuto attingere in un secondo momento tanto Aristofane quanto Duride di Samo.

Aristofane gioca ironicamente sul motivo iliadico della guerra scatenata dal rapimento di una donna e attraverso il modulo del capovolgimento, canonico nella commedia, l'Elena di Omero diventa una prostituta e la guerra dell'epica la vendetta ateniese al rapimento di due prostitute di Aspasia<sup>158</sup>: il decreto contro Megara e il conseguente conflitto con Sparta sarebbero dovuti quindi al rapimento di due prostitute di Aspasia, a sua volta conseguenza del rapimento da parte ateniese di una prostituta megarese, e alle pressioni esercitate dalla Milesia su Pericle. Tali motivi, l'accostamento di Aspasia ad Elena, la caratterizzazione di

---

ad Alessi di Samo, secondo cui dopo l'assoggettamento dell'isola Pericle avrebbe portato con sé delle prostitute ateniesi, al cui denaro si deve la costruzione del tempio di Afrodite a Samo (*FGrHist* 539 F 1): cfr. D'Hautcourt 2006, 213-216. La notizia si inserisce, come si vedrà, nel solco delle maldicenze riportate anche dalla commedia sulla frequentazione di prostitute da parte di Pericle cui avrebbe contribuito *in primis* Aspasia, nonché sul motivo della guerra scatenata per una disputa su delle prostitute. Questo conferma allora che il racconto della guerra contro Samo fatto da Duride risente dei motivi polemicamente sviluppati ad Atene dai gruppi contrari alla politica estera dello stratega.

<sup>157</sup> di cui alcuni studiosi collocano i primi momenti proprio nell'ambito della campagna contro Samo)

<sup>158</sup> *Ach.* 524-527: καὶ ταῦτα μὲν δὴ σμικρὰ κάπιχώρια, πόρνην δὲ Σμαιίθαν ἰόντες Μεγαράδε νεανίαι κλέπτουσι μεθυσκοκότταβου κῆθ' οἱ Μεγαρῆς ὀδύνας πεφυσιγγωμένοι ἀντεξέκλεψαν Ἀσπασίας πόρνα δύο· κἀντεῦθεν ἀρχὴ τοῦ πολέμου κατερράγη Ἑλλησι πᾶσιν ἐκ τριῶν λαικαστριῶν. Già a partire dal Gomme 1945, 450, gli studiosi hanno rinvenuto in questi versi una parodia anche dell'*incipit* delle *Storie* di Erodoto, in cui si racconta di scontri mitici fra Greci e barbari originati dal rapimento di donne (I 1-5, 2); l'idea è contestata da MacDowell 1995, 62-65, che mette in guardia da una simile conclusione per via dell'incertezza cronologica della pubblicazione dell'opera di Erodoto. Lo studioso poi, perseguendo come fine più ampio quello di confutare la lettura parodica data da molti del discorso di Diceopoli, trova riscontro in più punti di una contiguità con il resoconto degli eventi fatto da Tucidide; nella fattispecie, nel trasferimento a Megara delle prostitute di Aspasia si vede un possibile parallelo col riferimento contenuto in Thuc. I 139, 2, a schiavi accolti da Megara come motivo di contesa con Atene (la suggestione è già in Gomme 1956, 449). Olson 2002, da un lato ridimensiona l'impatto che si ritiene abbia avuto l'opera di Erodoto sul passo comico (pp. liii-liv), dall'altro, attraverso la valutazione dell'insistenza delle accuse rivolte a Pericle e del contesto degli scontri con Megara, analizzato procedendo parallelamente fra il resoconto di Aristofane e quello di Tucidide (pp. xxxiii-xxxvi), sostiene la tesi che dietro la parodia ci sia il motivo topico della guerra voluta da Pericle per motivi personali ed un'eco delle accuse ricordate da Thuc. I 139, 2 (p. 209).

Pericle come Zeus saettatore, ma anche l'allusione alla devozione di Pericle verso la compagna, tornano altrove nei frammenti comici sopravvissuti, pertanto andrà ricercata traccia nella produzione comica precedente anche del motivo della responsabilità bellica dei due, nonostante Aristofane risulti nella notizia di Arpocrazione il testimone più antico<sup>159</sup>.

**I Prospaltii di Eupoli.** Lo scolio al *Menesseno* sopra citato riporta che già in una delle prime commedie di Eupoli, i *Prospaltii*, Aspasia figura o è ricordata come Elena:

Κρατῖνος Ὀμφάλην αὐτὴν καλεῖ Χείρωσιν, τύραννον δὲ Εὐπόλις Φίλοις· ἐν δὲ Προσπαλτίοις Ἑλένην αὐτὴν καλεῖ· ὁ δὲ Κρατῖνος καὶ Ἥραν, ἴσως ὅτι καὶ Περικλῆς Ὀλύμπιος προσηγορεύετο. ἔσχεν δ' ἐξ αὐτῆς ὁ Περικλῆς νόθον υἱόν, ἐφ' ᾧ καὶ ἐτελεύτα τῶν γνησίων προαποθανόντων, ὡς Εὐπόλις Δήμοις<sup>160</sup>.

Incerto è l'argomento della commedia a causa dell'esiguità delle testimonianze, così come la sua cronologia, per cui si oscilla fra il 429 e il 427: per il riferimento ad Aspasia gli studiosi sono concordi nel ritenere la polemica contro Pericle il tema centrale dell'opera, da collocare per alcuni all'inizio della guerra del Peloponneso, per altri dopo la morte di questi. Propone una datazione più bassa Schiassi<sup>161</sup>, il quale, sulla base di un frammento contenente un'invocazione ad Eracle (fr. 261 K-A), pensa di poter stabilire un parallelo con i

---

<sup>159</sup> A partire da Schwarze 1971, 15, si è concordi nel considerare di matrice comica quella diceria che spiegava con la subalternità di Pericle ad Aspasia la genesi della politica bellicista ateniese: per quanto tendenziosa o contraffatta, la ricostruzione proposta dalla commedia è comunque foriera di informazioni importanti sulla percezione dei contemporanei e sulla rielaborazione ideologizzata operata a teatro, da non sottovalutare nemmeno ai fini di una comprensione degli eventi e dei protagonisti di quegli anni. In questo senso si tenterà di portare avanti l'analisi dei comici per rispondere a quell'esigenza esplicitata da Storey 2006, 174 n. 9 di maggior approfondimento del contesto comico da cui si origina questa tradizione.

<sup>160</sup> *Schol.* in Plat. *Menex.* 235e = SSR VI A 66. Il testo riportato da Giannantoni non segue l'edizione Greene (p. 183), bensì la proposta ricostruttiva di Bergk 1838, 238 (cfr. *infra*).

<sup>161</sup> Schiassi 1955, 297-299.

*Philoï*, in cui Aspasia è chiamata Onfale (fr. 294 K-A)<sup>162</sup>: egli ipotizza pertanto che nei *Philoï*, per cui segue una cronologia alta che vede nascere la commedia negli anni della guerra archidamica, Onfale simboleggerebbe Aspasia per il controllo avuto sul figlio, adombrato dietro la figura di Eracle, alla morte di Pericle; nei *Prospaltii* invece, in cui si individua in Cleone il bersaglio polemico<sup>163</sup>, Aspasia ricorrerebbe non più come Onfale, ma come Elena, in quanto distruttrice delle speranze familiari rappresentate dal figlio<sup>164</sup>. Secondo questa ricostruzione con i *Philoï* ci troveremmo immediatamente dopo la morte di Pericle, quando Aspasia, «moderna Onfale», controlla l'erede di Pericle, finché fra i «*philoï*», i demagoghi successori di Pericle, non emergerà qualcuno a scalarla; i *Prospaltii* invece fotograferebbero un momento successivo in cui Cleone ha già preso il potere e rappresenterebbe un momento di sviluppo del modulo dell'allegoria mitologica sotto cui si celava la satira contro Pericle ed

---

<sup>162</sup> Onfale è la mitica regina lidia che ridusse Eracle in schiavitù. Il luogo è in realtà di interpretazione controversa poiché il testo dei *mss.* recita così: Κρατῖνος δὲ + Ὀμφάλη τύραννον αὐτὴν (αὐτὸν W) καλεῖ, + χείρων Εὐπολις Φίλοις, facendo intendere che Aspasia venisse definita tiranna all'interno di un'opera intitolata *Onfale*. Il primo problema è che un tale titolo è attestato per Cratino il giovane, ma non per il nostro, e l'attribuzione al primo va esclusa da un lato perché la presenza di Aspasia nella sua opera non avrebbe senso, dall'altro perché Plutarco rende noto che Onfale era proprio uno degli appellativi con cui la chiamava l'omonimo dell'*archaia* (*Per.* 24, 9). Il secondo problema è dato da χείρων, da sempre interpretato come deterioramento di Χείρωνσιν, poiché in tal modo si potrebbe stabilire una correlazione fra i *Philoï* di Eupoli, la cui presenza nel testo è certa, ed un'opera di Cratino. Per tale ragione gli editori hanno corretto in maniera concorde il dativo Ὀμφάλη nell'accusativo Ὀμφάλην e χείρων in Χείρωνσιν, salvo poi dare una diversa interpretazione circa la natura della presenza di Aspasia nelle due commedie: il Bergk 1838, 238, colloca l'appellativo Onfale nei soli *Philoï* (Κρατῖνος δὲ τύραννον αὐτὴν καλεῖ Χείρωνσιν, Ὀμφάλην Εὐπολις Φίλοις); al contrario il Meineke 1839, 149, assegna in maniera altrettanto arbitraria ai *Cheirones* l'appellativo di Onfale, spostando ai *Philoï* quello di tiranna (Κρατῖνος Ὀμφάλην αὐτὴν καλεῖ Χείρωνσιν, τύραννον δὲ Εὐπολις Φίλοις; tale ricostruzione è seguita poi sia dal Kock *CAF* I 241, che dal Greene 1938, 183). Più rispettosa del testo trådito è la soluzione trovata dal Blaydes 1896, 10, che corregge senza fare spostamenti, suggerendo così la presenza della doppia definizione di Onfale e di tiranna per Aspasia sia nei *Cheirones* che nei *Philoï*: Κρατῖνος δὲ Ὀμφάλην τύραννον αὐτὴν καλεῖ Χείρωνσιν, Εὐπολις Φίλοις (così anche Edmonds 1957, 110). Quest'ultima ricostruzione è maggiormente condivisibile perché altera meno il testo, ciononostante la frase può funzionare anche correggendo soltanto Ὀμφάλη, lasciando in questo modo aperta la questione circa quale commedia di Cratino ospitasse la definizione data di Aspasia e come la chiamasse invece Eupoli nei *Philoï*: in riferimento a quest'ultimo lo scoliate potrebbe semplicemente aver tramandato che sarebbe stato «ancora più ostile» (χείρων) di Cratino verso Aspasia.

<sup>163</sup> *Etym. Magn.* 288, 15, ricorda che i *Prospaltii* erano oggetto di derisione ὡς δικαστικοί e da questo Schiassi 1955, 299-304, deduce che la trama seguisse l'andamento delle *Vespe* di Aristofane e che come queste polemizzasse contro Cleone; questi sarebbe pertanto il protagonista del fr. 260 K-A, considerato parte dell'agone giudiziario in cui i *Prospaltii* attaccavano il demagogo.

<sup>164</sup> Schiassi 1955, 299.

Aspasia. Nel quadro proposto appare, però, poco convincente la presenza di Aspasia, soprattutto nelle vesti di Elena: infatti, il ricordo dell'eroina iliadica ha senso come portatrice di discordia fra gli uomini, nella sua abilità nell'influenzare le loro decisioni, non come burattinaia dei propri figli assetata di potere: in questa prospettiva la ripresa comica del mito di Onfale ed Eracle ha senso come trasfigurazione parodica del rapporto fra Pericle ed Aspasia (così come l'assimilazione alla coppia olimpica Zeus-Era, che si vedrà in seguito)<sup>165</sup>, mentre non avrebbe la stessa efficacia se utilizzato per deridere Pericle il Giovane, di cui tra l'altro non è possibile dire se già a quest'epoca avesse iniziato la carriera politica<sup>166</sup>. La presenza di Aspasia si deve giustificare ancora una volta alla luce del legame con Pericle, ma anche con la politica ateniese: nei *Prospaltii* ella dovrà esser stata nominata a proposito della politica belligerante di Pericle e della contestazione di questa, in un contesto in cui è possibile che gli abitanti del demo di Prospalte stessero muovendo attacchi contro Pericle, alla maniera degli Acarnesi nell'omonima commedia di Aristofane<sup>167</sup>; inoltre, come emergerà anche dall'analisi degli altri luoghi comici dedicati ad Aspasia, il richiamo della figura di Elena è funzionale a trasfigurare in termini mitici proprio la genesi della guerra. Pertanto è più probabile che la commedia sia stata rappresentata nei primi anni della guerra archidamica, quando Pericle era ancora in vita, e una conferma

---

<sup>165</sup> È opportuno ricordare con quale insistenza le fonti antiche, molte di V-IV sec., rimarcavano lo stretto legame intercorso fra i due: cfr. *Per.* 24, 8-9; 32, 5; Aesch. *SSR* VI A 67; Athen. XIII 589e; Heracl. fr. 59 Wehrli; su Antistene si veda *infra*. Per Loraux 1993, 150-151, ciò che gli Ateniesi non perdonarono mai a Pericle fu proprio l'affezione sentimentale verso Aspasia, ingiustificabile per un uomo.

<sup>166</sup> Le fonti contemporanee nominano altre figure politiche emergenti alla morte di Pericle e continuatrici della sua politica, fra cui il secondo compagno di Aspasia, Lisicle. Su Pericle il Giovane cfr. Davies 1971, 458, che colloca la sua nascita fra il 451, anno della promulgazione del decreto sulla cittadinanza, fino al 440 massimo, poiché nel 410/9 figura già come *hellenotamos* (IG I<sup>3</sup> 375.8-18).

<sup>167</sup> Al contrario di Schiassi, Goossens 1935, 334-336, ipotizza che dietro il protagonista dell'agone nel fr. 260 vi sia proprio Pericle, il quale si rivolge al coro dei *Prospaltii* chiedendo loro di evacuare il demo oppure di fornire armi o denaro per la Guerra, ed ipotizza ancora che sia Pericle la vittima contro cui si scatena il furore giudiziario dei *Prospaltii*, φιληλιασταί come le *Vespe* di Aristofane (v. 88), poiché nel 430, quando venne destituito dalla carica di stratega, Pericle dovette essere giudicato proprio davanti all'Eliea, da cui fu condannato a pagare un'ammenda (Thuc. II 65, 3; Diod. XII 45, 4; Plut. *Per.* 35, 4); in conclusione, nella finzione drammatica i *Prospaltii* simboleggerebbero per la loro veemenza giudiziaria il partito che scalzò dal suo trono Pericle con voto contrario nell'Eliea (pp. 347-348).

potrebbe venire dalle informazioni riportate in un commentario all'opera<sup>168</sup>: si parla, infatti, degli inizi della scrittura comica di Eupoli, collocata in un periodo in cui era fatto divieto di scrivere dei cittadini, ma solo di eroi, quando il comico era ancora molto giovane; la presenza, poche linee dopo, di un accenno lacunoso al coro dei *Prospaltii* potrebbe costituire la prova che si sta parlando a proposito della commedia come della prima opera, redatta proprio in quegli anni, da Eupoli.

**Cratino: i Chironi.** Dallo scolio al *Menesseno* siamo informati che il motivo mitologico riferito ad Aspasia è presente anche nell'opera di Cratino, da cui è chiamata Era: Plutarco, che riporta le stesse informazioni contenute nello scolio, cita due versi di Cratino in cui definisce Aspasia una Era generata dall'Impudicizia.

Κρατῖνος δ' ἄντικρυς παλλακὴν αὐτὴν εἶρηκεν ἐν τούτοις “Ἦσαν τέ οἱ  
Ἀσπασίαν τίκτει Καταπυγούνη παλλακὴν κυνώπιδα”<sup>169</sup>.

A partire da una precedente citazione dai *Chironi* di Cratino, introdotta da Plutarco a proposito della particolare conformazione cranica di Pericle, nella quale questi è detto frutto dell'unione fra Crono e la Discordia<sup>170</sup>, gli editori hanno ipotizzato che anche la genealogia di Aspasia andasse ricondotta alla stessa opera. Una conferma potrebbe venire dallo scolio al *Menesseno*, qualora si potesse avere certezza della correzione seguita da tutti gli editori di χείρων in Χείρωσιν: se così fosse apparterebbe alla commedia anche la definizione di Onfale tiranna, che ben si adatterebbe al contesto su cui gettano luce i due frammenti genealogici appena riportati. La trasfigurazione mitologica messa in atto da Cratino è infatti funzionale ad equiparare Pericle ed Aspasia alla coppia olimpica Zeus-Era e

---

<sup>168</sup> *POxy* 2813 (= fr. 259 K–A). Laddove Goossens 1935, 336, ritiene si possa collocare la rappresentazione della commedia già alla Lenee o alle Grandi Dionisie del 430, subito dopo i fatti raccontati da Tuciddide per il 431 (II 21-22), Storey 1990, 14–15, abbassa la cronologia di un anno, poiché colloca nel 429 il debutto di Eupoli (per la ricostruzione cronologica della vita e delle opere del comico cfr. il resto dell'articolo).

<sup>169</sup> Plut. *Per.* 24, 9 = fr. 259 K–A.

<sup>170</sup> Plut. *Per.* 3, 5 = fr. 258 K–A: τῶν δὲ κωμικῶν ὁ μὲν Κρατῖνος ἐν Χείρωσι “Στάσις δὲ καὶ πρεσβυγενὴς Κρόνος ἀλλήλοισι μιγέντε μέγιστον τίκτετον τύραννον, ὃν δὴ κεφαληγερέταν θεοὶ καλέουσιν”.

quindi ai signori dell'Olimpo<sup>171</sup>: per Pericle la caratterizzazione come tiranno è esplicitata a chiare lettere, per Aspasia invece è solo suggerita attraverso l'accostamento alla terribile sposa di Zeus. Nel frammento tramandato da Plutarco si insiste esclusivamente sul malcostume di cui Aspasia veniva tacciata, motivo per cui si fa derivare la sua nascita da *Καταπυγούσνη*, nella stessa maniera in cui per Pericle/Zeus è immaginata l'unione di Crono con *Stasis*<sup>172</sup>; Cratino rimodella quindi la genealogia olimpica tradizionale facendo sì che si possa spiegare la natura delle due divinità, specchio dei protagonisti dell'Atene di V sec., e si possa comprendere l'origine dei loro tratti salienti, ereditati dai loro stessi genitori. Inoltre Era/Aspasia è definita *παλλακὴν κυνώπιδα*, «concubina dalla faccia di cagna», con riferimento esplicito al rapporto non regolarizzato intrattenuto con Pericle e ad antecedenti femminili negativi: l'epiteto di ascendenza omerica *κυνῶπις*, «faccia di cagna», è utilizzato non a caso ben due volte nei poemi omerici per Elena (*Il.* III 180; *Od.* IV 145); esso ricorre altre sole due volte in due discorsi diretti di Efesto, in cui il dio impreca rispettivamente contro la madre e contro la sposa fedifraga Afrodite (*Il.* XVIII 396; *Od.* VIII 319). La ripresa di un aggettivo che doveva facilmente essere ricondotto ad Elena, in un contesto in cui si sottolinea la sregolatezza sessuale di Aspasia, doveva servire ad arricchire di valenze negative la raffigurazione di una Era tradizionalmente casta e custode del matrimonio<sup>173</sup>; allo stesso tempo già il passo di Cratino suggerisce di accostare l'esperienza di Aspasia alla condotta di Elena, poiché entrambe simbolo di sconvolgimento dei costumi e dei rapporti istituzionali. Tuttavia, nonostante il comico insistesse tanto su questo aspetto, ciò non toglie che l'assimilazione ad Era potesse celare anche altri contenuti allusivi, in particolare, come si è detto, un'eccessiva concentrazione di potere nelle mani sue e di Pericle, e un atteggiamento dispotico nei confronti del compagno: il rapporto sbilanciato che

---

<sup>171</sup> Lo scolio al *Menesseno* spiega infatti che Aspasia era associata ad Era proprio in virtù e in conseguenza dell'equiparazione di Pericle a Zeus.

<sup>172</sup> Farioli 2000, 406, ricorda l'origine violenta del potere di Zeus già in Aesch. *Prom.* 199 ss., dove la lotta contro il padre Crono è definita *stasis*: obiettivo di Cratino è per la studiosa quello di ricondurre la tirannia democratica di Pericle all'antecedente costituito da Zeus, variando il racconto teogonico tradizionale, noto al suo pubblico.

<sup>173</sup> Oltretutto, riflette Farioli 2000, 405, esso ricorda molto da vicino l'epiteto tradizionale di Era *βοῶπις*.



intercorreva fra il signore degli dei e la sua consorte forniva, infatti, materiale per poter esemplificare il condizionamento esercitato da Aspasia su Pericle.

Alla luce di questo non sorprende che il poeta potesse rivolgersi a questa Era chiamandola esplicitamente in qualche luogo tiranna o Onfale o tiranna alla Onfale<sup>174</sup>: la regina lidia che aveva soggiogato e reso schiavo Eracle, che aveva sovvertito addirittura i ruoli uomo-donna, facendo vestire con abiti femminili l'eroe, doveva rappresentare agli occhi della rigida società ateniese un'allusione immediata alla Milesia e alla visione che ne avevano i contemporanei più ostili a Pericle e al suo *entourage*<sup>175</sup>. Cratino sfrutta un mito avente per oggetto un caso di travestimento, di cui è protagonista oltretutto il campione di virilità per eccellenza, Eracle, lo svuota dei significati rituali e simbolici di cui si nutre come mitologema e, rinvenendovi una materia che ben si presta ai motivi di dileggio dell'*archaia*, lo rifunzionalizza per costruire una satira incentrata sul tema dell'inversione dei ruoli<sup>176</sup>: è stato, infatti, giustamente osservato che la caricatura da commedia di aspetti quali l'effeminatezza o il travestitismo non ha finalità di critica sessuale a partire da una prospettiva omofoba, bensì mira a creare lo scarto

---

<sup>174</sup> Suggestiva è l'ipotesi di correzione che compare nell'apparato critico di Kassel-Austin *PCG* IV 254, dove accanto alla correzione Ὀμφάλην τύραννον del Blaydes (cfr. *supra* n. 8), ci si domanda se nel testo potesse esserci qualcosa come Ὀμφαλητύραννον: una formazione verbale di questo tipo, pur essendo un *hapax*, è plausibile per l'estrema creatività della lingua di Cratino, il quale era solito coniare nuove parole, soprattutto composti, o modificare epiteti della tradizione epica, personalizzando quasi la satira per renderla più incisiva. Si rimanda a tal proposito a Farioli 1996, 76-78, da cui si citano a titolo esemplificativo alcuni casi riportati: Ἀνδροκολωνοκλής (fr. 281 K-A), in cui all'interno del nome del poeta Androcle, bersaglio di Cratino, è inserito il demo di provenienza; Χοιριλεφαντίδης (fr. 502 K-A), composto dal nome del poeta Cherilo e da quello dello schiavo che lo avrebbe aiutato nella scrittura delle sue opere; νεοπλουτοπονήρων (fr. 223 K-A), riferito ai nuovi ricchi; γαστροχάρυβδης (fr. 428 K-A), «dallo stomaco grande come Cariddi». Cfr. infine l'epiteto κεφαληγερέτα, «adunatore di teste» attribuito a Pericle in fr. 258 K-A, ricalcato sul modello dell'omerico νεφεληγερέτα, che, mentre allude ancora una volta alla grandezza del capo dello stratega, insinua l'accusa di voler far proprie tendenze alla Zeus; Tammaro 1984-1985, 41, suggerisce che dietro l'epiteto si nasconda un riferimento anche all'abilità demagogica di Pericle di trascinare le masse. Inoltre, un composto come Ὀμφαλητύραννον per la sua novità ed unicità come *hapax*, potrebbe aver generato difficoltà di comprensione nei copisti, che per questo avrebbero ad un certo punto considerato separatamente le due parole.

<sup>175</sup> Il potere esercitato da Aspasia su Pericle quale traluce dall'assimilazione della Milesia a queste figure del pantheon mitico, suggerisce che il motivo dell'indagine attorno alla *dynamis* della donna (cfr. Plut. *Per.* 24, 2) era interesse già dei contemporanei, prima che delle scuole filosofiche di IV sec. e delle compilazioni biografiche cui attinge Plutarco.

<sup>176</sup> Spunti interessanti sul significato del mito, sul valore rituale del travestitismo e sul rapporto intrattenuto da Eracle col femminile, in particolare con Era, sono sviluppati da Loraux 1990 (cfr. anche la ricca bibliografia di riferimento).

comico e con esso il riso portando sulla scena un uomo nel ruolo passivo caratteristico della donna<sup>177</sup>. Ciò che doveva suscitare ilarità anche nella commedia di Cratino è appunto la presentazione di Pericle, anche se solo allusivamente attraverso la menzione di Onfale, privato di connotati di virilità e di un ruolo mascolino attivo nel rapporto con una donna.

Il passo comico inoltre, alludendo ad un'associazione Pericle-Eracle, evoca un'ulteriore figura cui equiparare lo stratega ateniese attraverso il tramite dell'eroe, ovvero Pisistrato: si è infatti supposto, sulla base di una particolare fortuna dell'eroe nelle raffigurazioni della seconda metà del VI sec., che il motivo iconografico fosse stato appositamente scelto e valorizzato dall'*entourage* pisistrateo per trasfigurare in termini mitici la vicenda del tiranno<sup>178</sup>. Se così fosse, un richiamo ad Eracle potrebbe ragionevolmente servire ad istituire un secondo livello di paragoni e di allusioni, marcando la *leadership* di Pericle come una tirannide che ricorda quella di Pisistrato: l'accusa rivolta a Pericle di voler stabilire ad Atene un governo personale alla maniera di Pisistrato è riportata da Plutarco<sup>179</sup> (*Per.* 11, 1; 16, 1); parimenti i suoi collaboratori erano chiamati Πεισιστρατίδαι νέοι, una formula che ricorda la Ὀμφάλη νέα attraverso cui Aspasia compariva nella commedia antica (*Per.* 24, 9). Un riferimento a Pisistrato è d'altro canto contemplato già nella ricostruzione della trama della commedia, che si considera costruita su una contrapposizione fra la nuova età periclea ed un passato ricordato come una sorta di età dell'oro. La celebrazione del passato spiega la presenza nella commedia di una figura autorevole della storia cittadina,

---

<sup>177</sup> Cfr. Storey 1998, 117-198: «the jokes are not sexual jokes (aimed at the sexual practice of what we call "homosexuality") but are gender jokes based on turning a male into a female (...) he looks like a woman or can in some way be regarded as a woman; therefore he takes the sexual role of a woman (the passive role). Dover has demonstrated that no-one is made fun of in comedy for taking the active role in a homosexual union. (...) Only for taking the passive (the female or that of the *eromenos*) is there a comic slur». Su altri esempi di «jokes» a carattere sessuale, cfr. pp. 111-118.

<sup>178</sup> Si contano 805 vasi con scene della vita di Eracle, realizzati fra il 575 e il 400 (cfr. *LIMC* V, 1, pp. 1-192). Una buona sintesi del dibattito sorto sul tema, a partire dalla lettura proposta per la prima volta da Boardman 1972, è contenuta in Angiolillo 1997, 134-142: la studiosa ripropone la ricostruzione di Boardman accompagnata dalle ulteriori riflessioni sviluppate in ambito di studio sia fra quanti abbracciano la lettura politica della produzione ceramica attica proposta dall'archeologo inglese, sia fra quanti ne contestano l'approccio.

<sup>179</sup> In *Per.* 16, 1, il biografo riporta in contrapposizione ai comici l'opinione autorevole di Tucidide, che per primo aveva caratterizzato la democrazia periclea come il governo del primo uomo, senza però darne una connotazione tirannica (*II* 65, 9).

Solone, che assurge a modello di un'Atene di altri tempi (fr. 264 K-A = Diog. Laert. I 62), ma giustifica anche la scelta di introdurre un coro di Chironi con funzione civilizzatrice: essi, provenendo da una dimensione esterna non soltanto all'Atene periclea, bensì alla dimensione storica stessa, marcano uno scarto ulteriore col presente e da modello etico assurgono a paradigmi di un *archaios bios* a-storico e pre-storico irrecuperabile<sup>180</sup>. Dunque la commedia doveva giocare su un confronto fra modelli positivi e modelli negativi, che desse risalto alla giustizia e alla rettitudine dei primi rispetto alla degenerazione successiva ed in particolare dell'età periclea<sup>181</sup>: e fra questi esempi si suppone, pur seguendo linee di sviluppo diverse, che ci fosse anche Pisistrato, la cui tirannide successe alla saggia gestione di Solone, tutore dell'armonia della *polis* e delle sue leggi, e che rappresentava per i contemporanei di Pericle l'antecedente più immediato della decennale gestione monocratica dello stratega. In questa cornice ben si inseriscono allora elementi che associano l'esperienza di Pericle alla memoria del tiranno, ragion per cui, anche attraverso l'equiparazione ad Eracle, lo spettatore poteva cogliere un rimando a questo livello di accuse; solo apparente è poi il contrasto con l'Eracle "passivo", schiavo succube di Onfale, poiché, come si è già detto, il mito viene rispolverato esclusivamente per sottolineare la subalternità di Pericle rispetto ad Aspasia, senza intaccarne la qualifica di tiranno, semmai avvalorandola attraverso l'unione con tale moderna Onfale.

---

<sup>180</sup> Gli studiosi interpretano diversamente la presenza di Crono alla luce di una presupposta rievocazione nostalgica dell'età dell'oro, di cui egli è il massimo rappresentante: Tammaro 1978-1979, 209, Luiselli 1990, 93-98, Farioli 2000, 422-423, sostengono l'idea che Crono sia menzionato come contraltare di Zeus, cui è contrapposto proprio all'interno della genealogia parodiata dal comico; oltretutto Zeus è qui presentato non come pacificatore del cosmo e suo democratico organizzatore, bensì come dispotico golpista, aprendo le porte ad una interpretazione in chiave positiva del padre. L'avvento dell'era di Zeus segnerebbe così la fine dei *Saturnalia regna* e Crono potrebbe così affiancarsi simbolicamente ai Chironi. Diversamente da questi Di Marco 2005, 199-220, ritiene che la presenza di Crono come genitore di un tale tiranno, per di più in unione con *Stasis*, abbia valenze tutt'altro che positive: richiamando poi nuovamente il motivo dell'età dell'oro, ricorda che anche Pisistrato era solito sfruttarlo, presentando il proprio governo come un ritorno all'antica prosperità (Ps-Plat. *Hipparch.* 229b; Arist. *Ath. Pol.* 16, 7)

<sup>181</sup> Farioli 2000, 424, ipotizza in particolare che la commedia fosse costruita sulla contrapposizione fra coppie antitetiche di modelli positivi del passato ed eredi negativi del presente: Crono-Zeus, Solone-Pisistrato, Cimone-Pericle (per approfondimenti sulla supposta presenza di Cimone cfr. pp.422-424).

**Il Dionisalessandro.** Accanto all'identificazione con Era ed Onfale, che tratteggia per Aspasia una fisionomia da tiranna, è presente nell'opera di Cratino anche quell'equiparazione ad Elena che la caratterizza come portatrice di guerra e che, ancor prima dell'assimilazione alle altre donne del pantheon mitico, ne arricchisce la memoria di valenze negative. Cratino costruisce su questo motivo l'impalcatura di un'intera commedia, andando oltre gli accenni rinvenuti in Eupoli e in Aristofane, ma anche nei *Chironi* dove il comico si era limitato a riprendere per Aspasia/Era degli aggettivi usati da Omero per Elena: se ne può certamente dedurre che si deve a Cratino la consacrazione del motivo scenico ripreso anche altrove dagli altri comici, dando inizio ad una critica della politica bellicista di Pericle attraverso la trasfigurazione mitologica delle guerre contemporanee nella guerra per antonomasia, in cui Pericle figurava come un vile Paride e Aspasia come l'Elena portatrice di guerra della tradizione omerica. La commedia in questione è il *Dionisalessandro*, in cui Dioniso, travestito da Paride, riceve Elena in dono da Afrodite e scatena la furia degli Achei contro il principe troiano; Paride, trovati i due, decide, mosso a compassione dalle preghiere di Elena, di portare la donna con sé e di consegnare Dioniso agli Achei. La ricostruzione puntuale della trama è stata consentita dal ritrovamento di un frammento papiraceo contenente una *hypothesis* della commedia<sup>182</sup>: il significato della satira sottesa alla parodia mitologica viene svelato dagli ultimi rigi del frammento che indicano in Pericle il bersaglio delle allusioni polemiche dell'opera perché responsabile di aver portato la guerra agli Ateniesi (ll. 44–48). Alla luce della spiegazione offerta dal commentatore la maggior parte degli studiosi ha interpretato l'intera commedia come una costruzione allegorica in cui sotto le spoglie di Dioniso, a sua volta travestito da Paride, si celerebbe Pericle, perseguendo così la condanna dello statista ateniese attraverso figure dell'*epos* il cui nome è strettamente legato alla guerra di Troia<sup>183</sup>. Tale lettura è incoraggiata dall'espressione δι' ἐμφάσεως con cui il commentatore definisce la tecnica usata da Cratino per κωμῳδεῖν Pericle e che indicherebbe proprio l'uso dell'allegoria al

<sup>182</sup> POxy 663 = fr. 241 K–A.

<sup>183</sup> Per la bibliografia fiorita sull'opera cfr. Kassel-Austin *PCG* IV, 141; cfr. Storey 2011, 287, per la letteratura più recente.

posto dell'invettiva diretta<sup>184</sup>: di qui parte degli studiosi ha ritenuto di poter leggere l'intera trama della commedia alla luce di questa allegoria, cogliendo dei precisi riferimenti all'esperienza di Pericle e agli eventi della guerra del Peloponneso<sup>185</sup>. Nonostante gli immediati rimandi all'attualità politica che la lettura della *hypothesis* consente di fare, la povertà dei frammenti ascritti all'opera impedisce di confermare o smentire tale ipotesi; plausibilmente dietro Dioniso/Paride doveva celarsi proprio Pericle e così dietro Elena Aspasia, come l'abbondanza di esempi in tal senso all'interno della letteratura comica suggerisce, ma non necessariamente l'intera costruzione del protagonista della commedia doveva riflettere aspetti reali dello statista ateniese né tanto meno l'intera struttura drammatica doveva esser stata costruita sulla falsariga della vicenda politica periclea. L'*emphasis* di cui parla il commentatore non deve risolversi in un'allegoria in senso stretto, ma più semplicemente in una serie di rimandi,

---

<sup>184</sup> Κομωιδεῖται δ' ἐν τῷ δράματι Περικλῆς μάλα πιθανῶς δι' ἐμφάσεως (ll. 44–47). Cfr. Ruffell 2002, 151 n. 49, che richiama la spiegazione di *emphasis* data da Dem. *de eloc.* 57, 130, 171, 288, 289 e da *Tract. Coisl.* 31-32 Koster. Cfr. anche Ps-Plut. *Hom.* 26; *Auct. Herenn.* 4.54; Quint. 8, 3, 83; 9,2, 64.

<sup>185</sup> Cfr. Croiset 1904, 308-310; Luppe 1966, 183; 1975, 190; Schwarze 1971, 6–24, Rosen 1988, 52–3. Tatti 1981, Storey 2006, 178-179 e n. 21. Stando a questa lettura, riferimenti a Pericle si coglierebbero già nella scena del giudizio, dove le tre dee offrirebbero a Dioniso camuffato da Paride doni allettanti per Pericle stesso, Era la tirannide, Atena il coraggio in guerra, Afrodite infine la possibilità di essere amato da tutti e non solo da Elena, con possibile riferimento alle abituali accuse rivolte a Pericle di incontinenza sessuale. Altra allusione allo stratega è colta nel travestimento in montone di Dioniso e nell'occultamento di Elena in un cesto per sfuggire all'ira degli Achei, attraverso cui Cratino si starebbe facendo beffe della reazione di Pericle all'invasione spartana dell'Attica e della strategia bellica adottata, quella guerra statica che avrebbe costretto la cittadinanza ateniese a chiudersi nelle mura, mentre gli Spartani devastavano il territorio circostante. A tal proposito già Croiset 1904, 309, accosta a mo' di raffronto un frammento delle *Morai* di Ermippo (fr. 47 K-A, cfr. *infra*), in cui Pericle, definito re dei Satiri viene attaccato violentemente per la codardia e la titubanza manifestate nell'ideare una strategia di guerra, mascherando il tutto con abili parole. Pur conservando per l'appellativo re dei Satiri la sfumatura data da Meineke 1839, 396, e Bergk 1938, 318, secondo cui si starebbe alludendo alle debolezze sessuali di Pericle, gli studiosi sono concordi nel seguire Croiset circa la possibilità di cogliere in esso un riferimento intertestuale al *Dionisalessandro*, dove Pericle è appunto Dioniso, re dei Satiri, dal cui corteo è poi accompagnato alla fine della commedia. La lettura più audace è sicuramente quella di Schwarze, che riduce il motivo ispiratore dell'intera commedia esclusivamente all'allegoria politica: egli propone, oltre a quanto detto, di leggere la scena del giudizio come un'allegoria della decisione di Pericle di scendere in guerra, decisione presa senza la consultazione del *demos* da identificare con il Paride assente ed ingannato dell'opera; viceversa dietro i Satiri che accompagnano Dioniso sono ravvisati i sostenitori/amici di Pericle. La richiesta achea di consegnare Dioniso simboleggerebbe, inoltre, la richiesta spartana di far espiare le colpe degli Alcmeonidi attraverso la cacciata di Pericle.

attraverso cui è veicolata in modo sottile la satira politica<sup>186</sup>; non si può escludere inoltre che l'esplicitazione di tale contenuto polemico sia avvenuto solo nella parabasi, su cui a causa della frammentarietà della *hypothesis* si è originato un ricco dibattito. Fatta eccezione per un esiguo gruppo di studiosi che nega la presenza di tracce della parabasi nel frammento papiraceo pervenuto<sup>187</sup>, si ritiene per lo più che proprio il riferimento al coro nelle linee iniziali sia spia di una parabasi in cui il coro si rivolge all'uditorio, anche se non è chiaro quale sia il contenuto dell'apostrofe a causa di problemi testuali<sup>188</sup>. Due sono le soluzioni seguite in ambito di studio: da un lato si crede si stia parlando dei modi della poesia comica e della sua realizzazione, dall'altro che si stia discutendo della procreazione di figli: la prima soluzione è in linea con il contenuto di molte parabasi, come ci è noto da altri commentari pervenutici, ma si presterebbe poco a contenere l'esplicitazione della tirata politica prefigurata sotto la veste mitologica; d'altronde anche la seconda tematica, la generazione dei figli, sembrerebbe avere

---

<sup>186</sup> Cfr. Revermann 1997, 198-199, che sulla base dell'avverbio *πιθανῶς* usato a l. 47 per definire l'*emphasis* con cui Cratino deride Pericle, suggerisce che il poeta doveva ammiccare al pubblico in maniera molto allusiva, magari rappresentando Dioniso attraverso uno dei tratti caratteristici dello stratega, per cui veniva puntualmente deriso proprio sul palco della commedia, ovvero la testa grande a forma di cipolla. Cratino doveva dotare quindi il suo protagonista di una maschera con una cipolla al posto della testa, che avrebbe provocato un effetto canzonatorio immediato, veicolando facilmente il messaggio satirico, e che avrebbe garantito l'unità e la continuità del personaggio nei suoi molteplici travestimenti. Concorde nell'ipotesi che si facessero dei rimandi sporadici a Pericle solo in alcuni punti della commedia anche Wright 2007, 419. Cfr. anche Ruffell 2002, 151-152. Sulle diverse forme dell'allegoria e sul suo significato nell'opera di Cratino cfr. Bakola 2010, 185-188.

<sup>187</sup> Cfr. Revermann 1997, 198; Storey (2003, 128, 207, 352; 2005, 212-213) osserva nel papiro la perdita di una parte esigua dall'inizio del frammento, ragion per cui attribuisce alla parodo il riferimento al coro contenuto nelle prime linee. Egli in 2006, 179 n. 25, adduce a riprova un confronto con la parodo delle *Rane* (354-371), in cui sono trasferiti gli anapesti, l'apostrofe al pubblico e la discussione dell'abilità del poeta tipici della parabasi (cfr. anche Storey 2011, 286). Bakola 2005, 55, teorizza al contrario che le ll. 6-9 rimandano alla parabasi, supponendo la perdita di una parte del foglio di una grandezza sufficiente a contenere un'altra colonna della lunghezza di 22-23 righe, un terzo quindi della *hypothesis*, in cui potevano ben rientrare il prologo, la parodo e l'agone che di norma precedono la parabasi. A sostegno di queste conclusioni riporta un confronto con *hypotheses* di commedie aristofanee, in cui ad una lunghezza come quella ipotizzata per il commentario del *Dionisalessandro* corrisponde una struttura in cui trova spazio la parabasi con l'apostrofe al pubblico dopo una colonna di testo comprendente prologo, parodo e agone (cfr. anche Bakola 2010, 297 n. 3).

<sup>188</sup> «οὔτοι μ(ὲν) πρ(ὸς) τοὺς θεατὰς τινα π(ε)ρὶ τῶν ποιη(τῶν) διαλέγονται» (ll. 4-9). Alla l. 8 compare l'espressione *τιναπυωνποιη* corretta inizialmente dal Körte 1904, 484, in *τινα π[(ε)ρὶ] τῶν ποιη(τῶν)* sulla base del confronto con la dicitura di altre parabasi, in particolare della *Hyp. III Pax*; la lezione del Körte è seguita anche da Norwood 1931, 118; Edmonds 1957, 32-34; Austin 1973, 36-37; Luppe 1988, 37-38. Altra congettura è quella del Rutherford 1904, 404, che propone di leggere *π[(ε)ρὶ] ὧν ποιή(σεως)*, seguito da Handley 1982, 110, Kassel-Austin *PCG* IV, 140-141, Bakola 2005, 301-304.

poco in comune con la vicenda di Pericle, sebbene taluni abbiano pensato di potervi cogliere un'allusione alla nascita dei figli dello stratega, in particolare di quello avuto con Aspasia<sup>189</sup>. Una lettura alternativa è quella che interpreta l'espressione π[(εϱι)] ὑῶν ποιή(σεως) <<riguardo all'adozione di figli>><sup>190</sup>, alla luce dell'uso ricorrente di ποιέω (o di sostantivi da esso derivati) in associazione a υῖός (o υός) in contesti in cui si parla di adozione<sup>191</sup>: di qui l'ipotesi che si stesse parlando dell'adozione del figlio illegittimo di Pericle in vista di una sua legittimazione, secondo quanto raccontato da Plutarco a proposito della proposta di abrogazione del decreto sulla cittadinanza fatta proprio dallo stratega alla morte di quelli legittimi<sup>192</sup> (*Per.* 37, 3–5).

La sagoma del *Dionisalessandro*, così come viene a delinearsi, lascia intravedere una commedia permeata da motivi di forte attualità, che intendeva stimolare una riflessione sulle proposte politiche, nel tentativo probabilmente di orientare le decisioni del *demos*; se circa il decreto sulla cittadinanza possono esservi incertezze legittime, si può invece essere sicuri del fatto che si caldeggiava l'interruzione della guerra intrapresa da Pericle, una guerra doppiamente rovinosa ed inutile perché scoppiata per il possesso di una donna ed in seguito ad un equivoco: parafrasando Cratino e la sua parodia mitologica, per il condizionamento di una donna, Aspasia, e per l'inganno con cui si inscena il conflitto, adducendo di volta in volta pretesti per legittimare l'intervento bellico contro i nemici. Il *Dionisalessandro* è pertanto, se non l'archetipo da cui ha inizio la tradizione testimoniata da Eupoli e dagli *Acarnesi*, ma anche la riflessione politica e storiografica di Teofrasto e Duride, l'opera che ha maggiormente indagato le valenze contenute in questo caso di trasfigurazione mitica<sup>193</sup>:

---

<sup>189</sup> Handley 1982; Austin 1999, 39–41.

<sup>190</sup> Rutherford 1904, 440.

<sup>191</sup> Cfr. Bakola 2010, 300 e n. 25.

<sup>192</sup> Bakola 2010, 301–304, ipotizza, infatti, che la legittimazione doveva comportare un'adozione da parte del padre prima della registrazione nella fratria.

<sup>193</sup> La difficoltà di stabilire una gerarchia di rapporti fra le commedie discusse deriva dalla frammentarietà in cui versa la letteratura comica, a causa della quale non è possibile stabilire una cronologia relative tra di opere: gli studiosi abbracciano da sempre l'idea che le commedie di argomento pericleo vadano collocate nei primissimi anni della guerra del Peloponneso o addirittura in precedenza, nel corso della guerra contro Samo; tuttavia la presenza di Pericle o di Aspasia in commedie degli ultimi decenni del secolo, nella *Nemesi* di Cratino collocata dopo il 414 (fr. 125 K-A = *schol.* in Aristoph. *Av.* 521), nei *Pedetai* di Callia per cui Storey 1988, 382-

all'interno della commedia si consacra un espediente satirico che avrà larga fortuna nella commedia di V secolo e che arriva quindi già canonizzato ad Aristofane, il quale opera un'ulteriore variazione, abbassando il livello della satira dal piano paratragico a quello più ordinario della commedia attraverso l'espedito della contesa per delle prostitute.

**La Nemese.** Il motivo della genesi della guerra di Troia torna nuovamente nell'opera di Cratino all'interno della *Nemese*, dove sono esplorate le possibilità satiriche contenute in uno dei miti di nascita di Elena: fra le diverse versioni Cratino sceglie e mette in scena quella contenuta all'interno dei *Canti Ciprii* in cui ella è generata da Nemese a seguito di una violenza subita da parte di Zeus trasformatosi in cigno<sup>194</sup>. La discendenza di Elena da Nemese, evidentemente ricca di implicazioni, è funzionale a motivare l'origine della distruzione provocata dalla guerra di Troia, legando la natura stessa di Elena ad una divinità portatrice nella mentalità greca di castighi divini<sup>195</sup>. La scelta drammaturgica del comico si può

---

383, propone una composizione fra 420 e 415, nei *Demi* di Eupoli del 417-412, sembrerebbe smentire questo assunto e contraddire asserzioni troppo definitive. Se si può essere abbastanza certi della datazione dei *Prospaltii* o del *Dionisalessandro*, per cui comunque una datazione successiva al 429 sembra improbabile ai fini della satira, maggiore prudenza si dovrà usare ad esempio verso i *Chironi* (per cui si propone un spettro cronologico che va dal 440 al 429, cfr. Farioli 2000, 425-426 e nn.) o verso i *Philoï* (per la discussione a riguardo cfr. Storey 1990, 28). Per una collocazione del *Dionisalessandro* nel 430 cfr. Luppe 1966, 182-184; Revermann 1997, 199; Austin 1999, 38 (Bakola 2010, 303, abbassa di poco la cronologia, ipotizzando che le Dionisie del 429 potessero essere un momento opportuno per Pericle per ottenere consensi per l'abrogazione del decreto sulla cittadinanza). Soltanto Mattingly 1977, 243-245, e Storey 2006, 178-181, propongono di ricondurre la parodia alla guerra contro Samo, che pure, stando alla notizia confluita in Duride, taluni imputavano ad Aspasia. Ciò che è certo è che a partire dalla sua messa in scena il *Dionisalessandro* divenne un modello di confronto intertestuale per gli altri comici critici nei confronti della politica bellicista di Pericle.

<sup>194</sup> Eratosth. *Catast. epit.* c. 25 p. 30 Oliv. (p. 142 Rob.) = T ii. K-A. Per la versione del mito cfr. Athen. VIII 334b-d = fr. 9 Bernabè; Apollod. III 10, 7; Hyg. *Astr.* 2.8 p. 44 B. Cfr. anche Isocr. *Hel.* 59, Esch. *Agam.* 735, 770.

<sup>195</sup> Nella *Teogonia* Nemese, figlia della Notte, ha come sorelle *Apate*, *Geras*, *Eris* e le Parche (vv. 223-228): Elena, partecipe di un tale patrimonio genetico, rientrerebbe, secondo Mayer 1996, 9-14, in un mitologema dalla funzione eziologica, quello appunto della donna portatrice di rovina fra gli uomini, concepita dal volere stesso di Zeus. Questo sarebbe il significato della sua presenza, insieme a quella di Achille nei *Cypria*, poema del ciclo che ha come oggetto gli antecedenti della guerra di Troia, fra cui appunto la nascita di Elena (fr. 9 Bernabè) e quella di Achille (fr. 1 Bernabè): la nascita dei due determinata dall'iniziativa di Zeus è da considerarsi quindi nella mentalità dei Greci come l'antecedente e la causa prima di una guerra voluta da Zeus. Che la discendenza di Elena da Nemese sia invenzione dell'autore dei *Canti Ciprii* per dare una spiegazione eziologica alla guerra di Troia, rispondendo così all'interrogativo sulle sue cause posto dai vecchi troiani in Hom. *Il.* III 156, è intuizione già di Laroche 1949, 103.



quindi da un lato accostare ad un modulo già incontrato nei *Chironi*, dove l'uso di una particolare discendenza di Zeus ed Era, frutto della satira di Cratino, serviva a connotare negativamente la coppia divina cui si associavano Pericle ed Aspasia: allo stesso modo nella *Nemesi*, con la scelta di quella particolare versione della genealogia di Elena, si vuole caratterizzare la donna come portatrice per sua stessa natura di rovina fra gli uomini. Dall'altro la costruzione della trama comica sulla falsariga del mito come sua parodia ricorda la soluzione drammatica già incontrata nel *Dionisalessandro*, dove l'andamento della commedia segue la variazione operata sul mito a fini satirici e la scelta del soggetto è funzionale all'attacco politico: anche nella *Nemesi* è infatti testimoniata la presenza di Pericle, segnalata da Plutarco all'interno ancora una volta di un verso che menziona Zeus e il famoso capo dello statista<sup>196</sup>. Di qui sono state proposte diverse letture dell'opera in chiave allegorica, come già per il *Dionisalessandro*, che colgono in diversi aspetti del mito trattato da Cratino possibili paralleli con la situazione dell'Atene contemporanea<sup>197</sup>. Il passo di Plutarco conferma l'allusione allegorica a Pericle dietro la figura di Zeus, che nel mito inscenato dalla commedia si ritrova a compiere una delle consuete imprese erotiche a danno di malcapitate figure femminili, divine o mortali; in questo aspetto è stata giustamente colta un'eco delle accuse di incontinenza sessuale rivolte a Pericle, così come forieri di significati allusivi sono gli aggettivi che nel verso riportato da Plutarco accompagnano l'invocazione a Zeus: ξένιος potrebbe infatti far riferimento alle amicizie internazionali coltivate da Pericle, che ne facevano come per Zeus un protettore degli ospiti<sup>198</sup>, mentre καραιός, come si è già detto, rimanda

---

<sup>196</sup> Plut. *Per.* 3, 2 = fr. 118 K-A: Κρατῖνος (...) καὶ πάλιν ἐν Νεμέσει “μόλ' ὃ Ζεῦ ξένιε καὶ καραιέ.”

<sup>197</sup> Cfr. Geissler 1925, 20 ss., che considera il tentativo di Zeus di avere una figlia dalla famiglia di Tindaro allegoria del tentativo pericleo di far riconoscere dalla cittadinanza il figlio illegittimo avuto da Aspasia (così anche Edmonds 1957, 60-61, che identifica l'uovo con Pericle il Giovane). Per Schwarze 1971, 35-40, invece l'uovo portato a Sparta, frutto dell'unione fra Zeus e la Vendetta, causa di una guerra come quella combattuta a Troia, simboleggerebbe un evento luttuoso all'origine della guerra del Peloponneso come il decreto contro Megara. Infine Luppe 1974, 57, cogliendo nell'inganno il senso ultimo del mito, vede in esso il riflesso dell'inganno ordito da Pericle contro la città di Atene, da identificare con Nemesi, laddove Leda altri non è che Sparta.

<sup>198</sup> Schwarze 1971, 35; Luppe 1974, 56.

all'ampia testa di Pericle, oggetto di derisione dei comici<sup>199</sup>. Altro riferimento all'attualità è assicurato dalla presenza nella commedia di Elena e dalla sua collocazione all'interno di un mito di natura eziologica sulla guerra di Troia: il personaggio è funzionale ancora una volta ad evocare lo scenario della guerra archetipica cui la tragedia e la commedia contemporanee andavano paragonando la guerra permanente condotta da Atene contro gli alleati e contro Sparta, che associata alla presenza di Pericle non può che suggerire la collocazione dell'opera nell'ambito del dibattito contro la politica bellicista dello stratega. Per tale ragione non occorre soffermarsi su eventuali simbologie celate dietro il mito, giacché tutto il messaggio polemico e satirico dell'opera è esplicitato dalla presenza di Elena, dai rimandi alla guerra di Troia e dal concorso di Zeus/Pericle alla preparazione del conflitto attraverso l'unione con Nemese. Resta da chiedersi se si debba rintracciare nuovamente dietro la sagoma dell'eroina iliadica un'allusione ad Aspasia, ma in questo caso mancano indizi in tal senso sia nella *Vita di Pericle* sia nello scolio al *Menesseno*; inoltre il mito adoperato, in cui Elena sembra solo una metafora della guerra, la cui origine è da ricercare piuttosto nella volontà di Zeus coadiuvato dalla *nemesis*, non sembrerebbe adattarsi ad accogliere anche la presenza di Aspasia. Certo la Milesia figura come responsabile di più conflitti in diversi luoghi, ma una sua discendenza da Zeus/Pericle sarebbe priva di alcun senso: piuttosto si dirà che qui Cratino stia semplicemente giocando con le possibilità offerte dalla mitologia legata ad Elena per introdurre il motivo della guerra e che la polemica antibellicista sia portata avanti attraverso il solo personaggio di Zeus/Pericle, che figura come il vero responsabile del conflitto, coadiuvato da una figura ancora più pericolosa di Aspasia, ovvero Nemese. La commedia, dunque, pur non prendendo di mira Aspasia, contribuisce a chiarire il significato della presenza nell'opera di Cratino di Elena, il suo ruolo eziologico e il senso dell'accostamento alla Milesia.

Approfondendo alcuni dei luoghi della letteratura comica dedicati ad Aspasia, trova conferma l'ipotesi dell'ampio sviluppo della polemica contro la

---

<sup>199</sup> L'aggettivo, frutto della correzione di Meineke 1839, 85, sulla base del testo tradito nel *ms. Par.* 1676, al posto di *κάρτε* e *μακάριε* presenti negli altri manoscritti, si adatta perfettamente al contesto perché consente di spiegare la presa in giro di Pericle, così come segnalata da Plutarco, e perché attributo tradizionale dello stesso Zeus: cfr. Hesych. s.v. *Καγατός*; IG VII 3208.

donna come tema comico, cui Aristofane attinge sia riprendendo l'accostamento ad Elena e alla guerra di Troia sia attribuendole un ruolo dominante su Pericle<sup>200</sup>. La tradizione successiva tuttavia sembra ricordare il solo Aristofane come detrattore di Aspasia, ragion per cui è possibile che proprio questi abbia esplicitato l'accusa di aver decretato la guerra del Peloponneso, motivo che già serpeggiava nell'opera di Cratino, ma in cui si imputavano le principali responsabilità a Pericle<sup>201</sup>. Inoltre negli *Acarnesi* il modulo comico della parodia epica è ulteriormente condito dalla presenza di prostitute, che non solo, come si è già suggerito, abbassano ulteriormente il tono della parodia, ma creano un rimando chiaro alle maldicenze circolanti sul conto di Aspasia e sulla sua presunta condizione di *porne*: anche per quest'aspetto il comico poteva contare su una tradizione ben avviata, quale si riflette nel fr. 259 di Cratino, in cui Aspasia, identificata con Era, è definita *παλλακή* figlia di *Καταπυγούση*, Impudicizia; attraverso l'uso di questa genealogia il poeta calunnia Aspasia attribuendole una condotta dedita ad eccessi sessuali fuori dalla norma ed insinuando il sospetto di un'attività come *πόρνη*<sup>202</sup>. Più espliciti a riguardo sono un frammento dei *Demi* di Eupoli e la causa intentata dal poeta Ermippo e testimoniata da Plutarco (ma anche da Eschine).

---

<sup>200</sup> Si è già detto che anche per quanto riguarda Pericle Aristofane sembra attingere ad un ambito di discussione già sviluppato e consolidato. Si è visto infatti che nelle opere menzionate di Eupoli e Cratino accanto alla trasfigurazione mitologica di Aspasia compare sempre anche la figura del compagno, nelle vesti ora di Paride ora di Zeus ora di Satiro: fra queste Aristofane riprende la più nota equiparazione a Zeus, di cui si ricorderà la presenza, oltre che nei luoghi succitati, in Crat. fr. 73 K-A; Telecl. fr. 18 K-A.

<sup>201</sup> Oltretutto sembra difficile che la menzione del solo Aristofane in Arpocrazione sia dovuta ad una migliore conoscenza dell'opera di questi piuttosto che degli altri comici, poiché le notizie riportate sono desunte con grande probabilità da una fonte compilatoria di età ellenistica, la stessa che si suppone all'origine delle informazioni tramandate dallo scolio al *Menesseno* e dalla *Vita di Pericle* e che doveva conoscere bene anche le opere di Cratino o di Eupoli.

<sup>202</sup> Il sostantivo *Καταπυγούση* viene tradotto genericamente come «impudicizia, lascivia», ma la sua composizione a partire dal sostantivo *πυγή*, «natiche», suggerisce un rimando a pratiche sessuali passive, proprie non solo dei rapporti omoerotici, ma anche di quelli con prostitute: cfr. Cantarella 1995, 70-72, che analizza le ricorrenze del sostantivo *καταπόγων* nell'opera di Aristofane come strumento di derisione dell'*eromenos* passivo rispetto all'*erastes* attivo (*Ach.* 79; *Eq.* 638-639; *Nub.* 528-529, 909, 1023; *Vesp.* 84; 687; *Thesm.* 200; usato in *Lys.* 137, 776 anche in riferimento alle donne). Iacobacci 2001, 184 n. 258, attraverso queste «ricorrenze distintamente omosessuali» conclude che il termine, riferito ad una donna, doveva produrre un effetto osceno come pratica sodomitica. Cfr. anche Henderson 1975, 210; Dover 1978, 143).

**I Demi di Eupoli.** Nella commedia un personaggio di nome Mironide o Pironide<sup>203</sup>, che riporta in vita dall'Ade i grandi politici ateniesi del passato, informa Pericle che il suo "bastardo" è ancora vivo, ma che, sebbene adulto, subisca l'onta di essere figlio di una prostituta<sup>204</sup>. La battuta potrebbe inserirsi all'interno di un contesto in cui Pericle stesso sta deprecando la condotta di suo figlio, rimproverandolo di ingratitudine, forse per non aver seguito le proprie orme; il tema centrale della commedia ruota infatti attorno alla contrapposizione fra la vecchia tradizione politica e i nuovi politicanti ed in questa ben si inserirebbe anche un confronto fra Pericle ed il suo erede diretto, da cui prende le distanze il suo stesso genitore<sup>205</sup>. Si suppone che la commedia sia stata messa in scena nel penultimo decennio del V sec., in un periodo che oscilla fra il 417 e il 411<sup>206</sup>, e a distanza di più di un decennio dalla produzione teatrale di età periclea si coglie il diverso atteggiamento nei confronti dello stratega, che, dopo l'esperienza della demagogia radicale, può essere riabilitato ed annoverato fra le personalità di spicco in grado di risollevare le sorti della città<sup>207</sup>: si tratta di un cambiamento significativo se si pensa a come nei *Chironi* di Cratino il medesimo

---

<sup>203</sup> La lezione Pironide è attestata da *POxy* 1240 e dalla tradizione manoscritta di Plutarco (*Per.* 24, 10), da cui si distacca un solo testimone che riporta al suo posto il nome Mironide. Propende per un'identificazione del personaggio con il generale Mironide, vincitore a Enofita nel 447, il Page, (1941, 203-204); a seguito delle osservazioni fatte da Plepelits 1970, 116-129, si è invece ormai concordi nel ritenere che non vi sia alcuna necessità di modificare il nome del famoso stratega e che a riportare in vita gli eroi patrii dovesse essere un comune cittadino esasperato dalla condotta dei politicanti dei suoi tempi (cfr. Heath 1990, 155; Storey 2000, 174; 2003, 116-121). Prima di questi già Wilamowitz 1919, 69, aveva ipotizzato che la lezione Mironide del *ms.* C fosse correzione banalizzante di età bizantina.

<sup>204</sup> Plur. *Per.* 24, 10 = fr. 110 K-A: καὶ πάλα γ' ἄν ἦν ἀνήρ, εἰ μὴ τὸ τῆς πόρνῆς ὑπωρῶδει κακόν. Già Henry 1995, 22-24, vede in questo riferimento ad un'attività di Aspasia come *porne* uno sviluppo di motivi presenti nella parodia mitologica dei decenni precedenti.

<sup>205</sup> Cfr. Storey 2003, 136; 172; lo studioso affianca, ad un confronto fra i quattro statisti ateniesi riportati dall'Ade ed una serie di figure della contemporaneità rappresentative dello svilimento delle virtù di cui i quattro sono campioni, un ulteriore confronto fra questi e i loro stessi figli, indegni dell'eredità lasciata loro in consegna (cfr. *infra*).

<sup>206</sup> Una summa delle argomentazioni a sostegno della datazione alta e di quella bassa è contenuta in Storey 1990, 24-27, e in Telò-Porciani 2002, i quali argomentano rispettivamente a favore di una collocazione nel 417 e nel 412. Già prima di Storey propendevano per il 417 Van Leeuwen 1912, 130; Norwood 1931, 198, che amplia il *range* cronologico fino al 415. A sostegno del 412 sono invece Meineke 1839, 455; Plepelits 1970, 39-45; Austin 1973, 84; Sartori 1975, 11-15, nn. 19, 24.

<sup>207</sup> Sartori 1975, che attraverso un'analisi approfondita del fr. 99. 23-34 K-A argomenta una genesi dell'opera a cavallo fra il fallimento della spedizione in Sicilia e i primi sospetti di un colpo di Stato oligarchico (p. 31), ipotizza che il governo di Pericle, assieme a quello degli altri tre statisti richiamati in vita, doveva apparire distante dagli eccessi della demagogia, al punto da incarnare un modello di democrazia virtuosa da opporre alla reazione oligarchica (p. 85).

tema fosse sviluppato contrapponendo Solone ad un Pericle simbolo di un presente degenerato, laddove nei *Demi* questi viene ad affiancarsi proprio all'illuminato legislatore ateniese, oltre che a Milziade e ad Aristide, nel partito dei migliori capi di governo con cui è messa a confronto la classe politica vigente. Ognuno dei quattro figura come campione di virtù e abilità ormai accantonate, di cui essi danno prova confrontandosi con altrettanti esemplari negativi dei nuovi tempi<sup>208</sup>: dai frammenti pervenuti Pericle eccelle, ad esempio, come abile oratore, rispetto a cui i nuovi politicanti sanno solo far baccano<sup>209</sup>. Tale riflessione viene fuori allorché Pericle si informa sulle sorti della retorica e su chi sia allora considerato abile a parlare<sup>210</sup>: con evidente ironia si risponde che il migliore oratore è Buzige o uno dei Buzigi<sup>211</sup>, importante famiglia sacerdotale cui erano riservate diverse funzioni sacrali, fra cui rituali di purificazione compiuti attraverso violente imprecazioni contro i trasgressori delle norme<sup>212</sup>; è facile allora intuire la ragione dell'accostamento della nuova retorica politica a tale pratica e il senso ultimo dell'ironia comica. Dietro tale appellativo ci doveva essere Demostrato, demagogo fautore della spedizione in Sicilia, stando a quanto suggerito da uno scolio alla *Lisistrata*: qui egli è ricordato oltretutto come pazzo e bestemmiatore incallito, ragion per cui gli viene cucito addosso l'appellativo Χολοζύγης, creato dall'unione di Βουζύγης con il sostantivo χόλος, «bile», da cui si soleva far derivare la follia<sup>213</sup>. La satira si articola sulla comparazione della

<sup>208</sup> Questo suggeriscono il fr. 99. 78-120 K-A, in cui Aristide si scontra in qualità di uomo giusto con un sicofante, e il fr. 103 K-A, in cui ad un cattivo oratore si oppone Pericle. Storey 2003, 130, ipotizza che Milziade dovesse confrontarsi con un generale incompetente (cfr. anche fr. 104; 106) e Solone con un legislatore.

<sup>209</sup> Un ampio elogio dell'eloquenza di Pericle è contenuto nel fr. 102 K-A, che conosciamo attraverso una citazione fatta da Elio Aristide in difesa della retorica periclea (*de quatt.* 51 = *orat.* XLVI, II p. 174 D.). Per un'analisi approfondita del passo in relazione alla rielaborazione socratica della fama retorica dello stratega si veda *infra*.

<sup>210</sup> Per Storey 2003, 135, a porre la domanda sarebbe un personaggio che non conosce Pericle, lo stesso che nel fr. 102 chiede chiarimenti sull'eloquio dello statista, mostrando di esserne all'oscuro: questi potrebbe essere uno dei morti o un personaggio incontrato per caso.

<sup>211</sup> Fr. 103 K-A: ῥήτωρ γάρ ἐστι νῦν τις, ὃν γ' ἔστιν λέγειν; ὁ Βουζύγης ἄριστος ἀλιτήριος.

<sup>212</sup> Per un approfondimento sui *Bouzygai* cfr. *RE* III 1094-1095, Cook 1914, 608-610. In particolare circa le Βουζύγια ἀραί cfr. *CPG* I 388; Euseb. *Praep. Evan.* VIII 7, 8; Clem. Alex. *Strom.* II 23, 239.

<sup>213</sup> Cfr. *schol.* in Aristoph. *Lys.* 397 (= fr. 113 K-A): Χολοζύγης: Δημόστρατος Βουζύγης ἐλέγετο, ὃν Χολοζύγην εἶπε διὰ τὸ μελαγχολᾶν. καὶ Εὐπολις δὲ ἐν Δήμοις ὡς μανιώδη αὐτὸν λέγει τί κέκραγας ὡσπερ Βουζύγης ἀδικούμενος; Per Piccirilli 1990, 30, il gioco di parole fra Βουζύγης-Χολοζύγης conferma l'appartenenza di Demostrato stesso ai *Bouzygai*, messa in discussione di

nuova retorica alle acclamazioni stridule fatte in sede sacrificale e sulla riduzione del carattere dei nuovi politici all'aggressività del bestemmiatore Demostrato<sup>214</sup>, ma, è stato notato, potrebbe celare ulteriori allusioni, in particolare che questi si presentasse come un secondo Pericle. L'appellativo creato da Aristofane rievoca infatti per taluni il demotico di Pericle, Χολαργεύς, ragion per cui si è pensato che con Χολοζύγης il commediografo stesse polemizzando anche con la pretesa di Demostrato di considerarsi l'erede del defunto statista<sup>215</sup>: questo potrebbe spiegare oltretutto la scelta di Eupoli di contrapporre proprio Demostrato a Pericle, ma anche la confusione fatta dallo scoliasta di Elio Aristide che identifica il Βουζύγης ἄριστος ἀλιτήριος di cui parla Eupoli (fr. 103 K-A) con Pericle stesso<sup>216</sup>. Ciononostante non sembra necessario ricorrere a quest'ultima ipotesi per accreditare la pretesa filiazione ideologica di Demostrato da Pericle: la contrapposizione stabilita da Eupoli ne è già una prima spia ma forse un'ulteriore riprova può essere fornita dalla contestualizzazione dell'iniziativa del politico nell'ambito della spedizione in Sicilia. Egli in tale occasione viene alla ribalta per uno *psephisma* che assegna pieni poteri a Nicia, Alcibiade e Lamaco in merito al comando del contingente da inviare ed è segnalato da Plutarco come ὁ μάλιστα τῶν δημαγωγῶν ἐπὶ τὸν πόλεμον παροξύνων τοὺς Ἀθηναίους (*Nic.* 12, 6)<sup>217</sup>. Avallando l'iniziativa bellicista di Alcibiade ed esponendosi come fautore di un imperialismo estremista, Demostrato si colloca sulla scia di questi e del suo rinnovato interesse espansionistico, sentito come il frutto del programma imperialista pericleo: così per lo meno ce lo presenta Tucidide, che nel discorso

---

recente sulla base di un'interpretazione dell'appellativo *Bouzyges* come semplice sfottò della facilità di bestemmia di Demostrato (cfr. n. 31): non avrebbe senso, a dire dello studioso, e non risulterebbe di comprensione immediata il gioco di parole, se egli non fosse a tutti gli effetti un *Bouzyges* e non fosse conosciuto come tale.

<sup>214</sup> Nello stesso solco potrebbe collocarsi anche il fr. 116 K-A, contenente un riferimento a Feace, «bravissimo a chiacchierare, incapace a parlare»: Plutarco riporta il passo dei *Demi* nella *Vita di Alcibiade*, rinvenendovi una conferma della superiorità retorica di Alcibiade fra i contemporanei (13, 2), pertanto non è escluso che nella commedia potesse trovare spazio un accenno anche ad Alcibiade.

<sup>215</sup> Davies 1971, 105-106; Bicknell 1975, 200.

<sup>216</sup> *Schol.* in Ael. Ar. *de quatt.* 51 (= *orat.* XLVI, II p. 473 D.). Bicknell 1975, 199-200, sostiene la tesi che Demostrato avrebbe avuto buoni motivi per proporsi come un nuovo Pericle se entrambi fossero appartenuti alla famiglia dei *Bouzygai* e sulla base di questa conclusione arriva ad ammettere la discussa discendenza dello stratega dalla stirpe sacerdotale (cfr. Davies 1971, 459).

<sup>217</sup> Sullo *psephisma* cfr. Plut. *Alc.* 18, 3. Sull'attività di Demostrato: Sartori 1975, 97-98; Piccirilli 1990, 28-29.

tenuto da Alcibiade in risposta all'ostilità manifestata da Nicia contro la spedizione evidenzia i punti di contatto esistenti con i discorsi fatti da Pericle<sup>218</sup>. Attraverso questo non è escluso che Tucidide, oltre a veicolare la sua acuta analisi circa l'eredità periclea raccolta da Alcibiade, testimoni anche un uso consapevole da parte di quest'ultimo del bagaglio ideologico e retorico lasciato da Pericle: questo è ciò che è suggerito dalla costruzione del discorso preparatorio alla spedizione fatta dallo storico, che, se da un lato riprende l'ideologia formulata quindici anni prima, dall'altro rifunzionalizza questo materiale alla luce del rinnovato contesto bellico, ma soprattutto delle aspirazioni individuali di chi se ne fa portavoce; il discorso in definitiva sembra cucito su misura per Alcibiade al punto da suggerire che esso si avvicinasse molto a quanto da lui detto in tale occasione. L'esempio offerto da Alcibiade conferma la persistenza e la continuità del modello pericleo, rispolverato proprio in occasione di un'impresa a carattere imperialistico, e induce a ritenere che a ridosso del 415 gli esponenti più agguerriti della democrazia radicale si rifacessero proprio a quel modello per nobilitare la loro causa e guadagnare consensi<sup>219</sup>. Dimostrato collocandosi in questo *milieu* poteva a sua volta riutilizzare per fini demagogici il modello pericleo; ciononostante la differenza rispetto a questo doveva trasparire immediatamente al punto da incarnare agli occhi di Eupoli la perfetta antitesi di Pericle, con cui mettere a confronto lo stesso stratega.

Con questa commedia ci troviamo allora in un momento in cui il nome di Pericle è completamente riabilitato e si prepara ad essere associato alle arti della

---

<sup>218</sup> Cfr. Romilly 1947, 168-195; Gomme 1951, 78-80. Echi dell'ideologia imperialista periclea si rinvergono in VI 17, 7; 18, 6, dove Alcibiade richiama alla memoria il ricordo dei *πατέρες* che, pur avendo mezzi inferiori e dovendo contrastare i Persiani, conquistarono l' *ἀρχή* solo con la superiorità navale (cfr. I 144, 4; 142, 6-9); egli esorta poi non solo a non perdere questa eredità, ma finanche ad accrescerla (cfr. II 62, 3). In VI 18, 1-2, Alcibiade legittima l'azione militare ateniese fuori dal proprio territorio al fine di procacciarsi amici ed alleati: alla mentalità cinica ed utilitaristica del giovane fanno eco le parole di Pericle in II 63, 1-2, che, attraverso il motivo della difesa dell'impero, giustificano l'azione a favore o contro altre città e soprattutto il contrasto delle inimicizie sollevate proprio da quell'impero. Infine la condanna di Nicia e della sua *ἀπραγμοσύνη* (VI 18, 3; 6) richiama alla memoria la condanna fatta da Pericle di quanti per *ἀπραγμοσύνη* tenteranno di tirarsi indietro dall'affrontare certe azioni, necessarie per la sopravvivenza dell' *ἀρχή*.

<sup>219</sup> D'altronde richiamarsi alla strategia imperialistica formulata da Pericle era una prassi consolidata per i suoi successori, come dimostra in particolare il caso di Cleone, che in Tucidide riutilizza in modo personale il bagaglio ideologico ereditato: cfr. Andrews 1994, e in particolare pp. 27-33.

retorica; probabile effetto di una consueta nostalgia del passato, lo stratega non attira più le ire del giudizio comico, che si riversano preferibilmente su protagonisti e situazioni della contemporaneità. Per tale ragione alla critica di Pericle si preferisce quella del figlio, di cui lo stesso genitore lamenta la grande diversità da sé (fr. 111 K-A)<sup>220</sup>: e forse a quest'ambito va riferito il commento di Pironide che suggerisce di attribuire la responsabilità allo *status* di νόθος del figlio e alla discendenza da una prostituta<sup>221</sup>. Anche in questo caso tuttavia, pur essendo il tono velenoso e mordace, la satira sembra smorzata e soprattutto lontana dagli accenti polemici sinora riscontrati; il motivo di scherno sembra piuttosto un ritornello consolidato in grado di strappare una risata<sup>222</sup>.

**Ermippo**. Per quanto riguarda l'accusa mossa ad Aspasia da Ermippo di accogliere nella propria casa donne libere per il piacere di Pericle, Plutarco parla di una vera e propria causa giudiziaria, anche se è più probabile che si trattasse di una situazione comica in cui si metteva in scena un processo contro Aspasia, o di una battuta fatta all'interno di una commedia, dalla cui cattiva interpretazione sarebbe nata l'idea di un processo<sup>223</sup>. Manca infatti la notizia in altre fonti, fatta

---

<sup>220</sup> E' probabile che il motivo della contrapposizione padri-figli occupasse uno spazio importante nella commedia e che fosse esteso da Pericle agli altri statisti protagonisti: è quanto gli editori concludono dai fr. 111, 112, 127 K-A, considerati dall'editore parte di un unico discorso in cui ci si interroga sulla natura dei figli e stabilendo un confronto col mondo animale si desume un messaggio analogo a quello veicolato dal fr. 110 (per l'analisi dei passi cfr. *infra*). La commedia getta così le basi per gli sviluppi successivi della questione dell'ereditarietà della virtù, che avrà grande spazio nella riflessione socratica.

<sup>221</sup> Anche nel *Maricante* Pericle il Giovane figura come νόθος in un contesto in cui non si esclude fosse presente anche la madre (fr. 192. 166-169; cfr. Storey 2003, 213): è possibile, dato il contesto della commedia, che il figlio di Pericle fungesse da esempio ulteriore dell'inadeguatezza di una certa categoria di cittadini nella gestione pubblica per via dei loro natali, secondo lo stesso principio espresso nel fr. 110 dei *Demi*. (cfr. CAPITOLO SU ANTISTENE).

<sup>222</sup> Vi è comunque un frammento ascritto alla commedia in cui la *persona loquens*, che Kassel-Austin PCG V 360 e Storey 2011, 118-119, hanno pensato di identificare con Pericle, racconta di una donna καλή κάγαθή, che si innamorò di lui quando questi era ancora giovane (fr. 109 K-A). Se a parlare fosse effettivamente Pericle, si dovrebbe allora pensare che stesse facendo riferimento alla prima moglie, la madre di Santippo e Paralo, poiché non poteva aver conosciuto la Milesia in giovane età: di questa donna si sta evidentemente tessendo un elogio, così da avvalorare l'ipotesi che Aspasia fosse presentata in termini tutt'altro che lusinghieri e che lo stesso Pericle potesse prenderne le distanze, appoggiando il giudizio di Pironide.

<sup>223</sup> A supporre un vero e proprio processo inscenato da Ermippo è Storey 2006, 176 n.13. Dover 1988, 138. Schwarze 1971, 110-111, pur non escludendo la possibilità di un processo contro Aspasia sulla base della testimonianza di Eschine *SSR VI A 67* (ma anche di Antistene *SSR V A 144*), giudica poco plausibile l'impegno di un comico sul piano legale e ritiene che la formula



eccezione per Eschine ed Antistene, che non possono considerarsi attendibili<sup>224</sup>: le fonti successive attribuiscono ad entrambi la medesima ricostruzione del processo, del quale è un elemento di primo piano la raffigurazione “patetica” di Pericle in lacrime, che contraddice un nutrito gruppo di fonti che insistono invece sulla sobrietà mantenuta dallo statista in ogni circostanza (cfr. Plut. *Per.* 36, 7–9). Tale immagine va esattamente nella direzione in cui i comici intendevano condurre l’opinione pubblica a proposito della sottomissione dello stratega alla compagna, ragion per cui Antistene doveva rinvenire nella raffigurazione di Ermippo parecchio materiale per la propria condanna di Aspasia. Vi sono inoltre tracce nell’opera del commediografo della polemica bellicista contro Pericle e delle accuse di *aselgeia* che lo legavano anche al nome di Aspasia: in un frammento riportato da Plutarco egli è definito re dei Satiri ed è duramente attaccato per la gestione della guerra, per cui prepara solo discorsi inutili senza scendere in campo, mentre già soccombe al malcontento collettivo capeggiato da Cleone<sup>225</sup>. I dati offerti dal passo contestualizzano l’opera nei primi anni della guerra del Peloponneso e immediatamente dopo il *Dionisalessandro* di Cratino, di cui il frammento riflette le accuse rivolte a Pericle di cattiva gestione della guerra e di licenziosità<sup>226</sup>: quello che Ermippo raffigura è uno statista buono solo ad

---

processuale dell’accusa, così come riportata da Plutarco, non possa esser sorta nell’opera del socratico, ma deve essere la sintesi di uno scherzo comico ideato da Ermippo.

<sup>224</sup> Per quanto riguarda Eschine è Plutarco a tramandare la presenza nella sua opera del processo contro Aspasia (*Per.* 32, 5 = *SSR* VI A 67); per Antistene è invece Ateneo a riportare il racconto del proscioglimento di Aspasia in un contesto fortemente critico nei confronti del carattere passionale del legame fra i due (Athen. XIII 589e = *SSR* V A 144).

<sup>225</sup> Fr. 47 K–A = Plut. *Per* 33: βασιλεῦ σατύρων, τί ποτ' οὐκ ἐθέλεις δόρυ βαστάζειν, ἀλλὰ λόγους μὲν περὶ τοῦ πολέμου δεινούς παρέχει, ψυχὴ δὲ Τέλητος ὕπεστιν; κάγχειριδίου δ' ἀκόνη σκληρᾶ παραθηγομένης βρύχεις κοπίδος, δηχθεὶς αἰθῶνι Κλέωνι. A partire dall’edizione del Meineke 1839, 396, il frammento è ascritto alle *Moirai*, e per l’allocuzione a Pericle, che sembra adombrato anche nel fr. 42 K–A nelle vesti di Zeus (cfr. *infra*), e per il contesto bellico oggetto della satira, tema di altri frammenti. Vi è comunque chi, soprattutto nella critica tedesca, ha ritenuto di attribuire il luogo agli *Stratiotai* poiché in *schol.* in Aristoph. *Pax* 1240 i vv. 5–6 del fr. 48 K–A, attribuiti da Athen. XV 668a alle *Moirai*, sono invece assegnati all’altra commedia (sulla questione cfr. Schwarze 1971, 107 n. 15); Bergk 1938 deduce dalla confusione delle fonti una sostanziale omogeneità fra le due opere, che dovevano discutere la medesima tematica bellica (I p. 323), e propone di interpretare *moirai* come le divisioni della fanteria spartana (I p. 318). Pur adattandosi quest’ultima ipotesi al contesto offerto dai frammenti, essa viene bocciata perché ritenuta poco plausibile (cfr. Croiset 1904, 309, Schwarze 1971, 105 e n. 11, Storey 2011, 296–297) e si preferisce pensare ad un collegamento con il significato più comune di *Moirai* come divinità, chiamando a sostegno titoli analoghi di diverse opere teatrali.

<sup>226</sup> Cfr. *supra* n. 28. L’appellativo re dei Satiri è considerato riferimento intertestuale al *Dionisalessandro*, in cui Pericle è celato dietro il personaggio Dioniso, appunto il re dei Satiri, e

incendiare gli animi a parole, ma che poi si tira indietro (il Pericle/Dionisalessandro di Cratino si travestiva e nascondeva in un cesto per sfuggire ai nemici) e trema al rumore di lame affilate (vv. 5-6: *κάγχηριδίου δ' ἀκόνη σκληρᾷ παραθηγομένης βρύχεις κοπίδος*), un vile insomma, che costringe la cittadinanza ad assistere inerme all'interno delle mura alla devastazione del territorio attico, senza poter fronteggiare in campo, a viso aperto, gli Spartani. Il frammento di Ermippo è in consonanza con quanto tramandato da Tucidide per il primo anno di guerra, durante le devastazioni della piana di Acarne, quando Pericle venne giudicato dalla cittadinanza un vile per non aver risposto all'assalto spartano, dimentica dei suoi precedenti consigli (II 21, 3); a tal proposito quelli definiti dal comico come *λόγοι δεινοί* (vv. 2-3) potrebbero essere i discorsi tenuti da Pericle nell'inverno 432 (Thuc. I 140–144) e immediatamente prima dello scoppio della guerra (Thuc. II 13), allorché lo stratega suggerisce un'iniziale strategia difensiva, invitando gli Ateniesi a spostarsi all'interno delle mura e a non raccogliere la provocazione che avrebbero lanciato i nemici devastando il loro territorio, alla quale doveva far seguito un'offensiva esclusivamente via mare, dove gli Ateniesi erano superiori<sup>227</sup>. Ermippo, cogliendo una discrepanza fra i discorsi di Pericle e la sua azione bellica, non fa altro che riflettere l'opinione che si inizia a diffondere a partire dal primo anno di guerra nella cittadinanza ateniese e se ne fa portavoce. A questa imputazione, si è detto, si aggiunge quella di incontinenza sessuale, che qui compare come tratto proprio e definitivo dello statista, senza il coinvolgimento di nessuno delle figure a lui vicine: tuttavia dall'accusa riportata da Plutarco ed imputata al comico emerge chiaramente che non mancava nella sua opera una colpevolizzazione di Aspasia<sup>228</sup>.

---

viene deriso fra le altre cose per la sua viltà e la sua immoralità, tratti che di base connotano i Satiri stessi: per tale ragione si colloca la rappresentazione della commedia nelle Grandi Dionisie del 430, immediatamente dopo la rappresentazione del *Dionisalessandro* alle Lenee dello stesso anno (Croiset 1904, 309–310, Schwarze 1971, 105, Storey 2011, 297; non così schematica la ricostruzione di Wright 2007, 430, per cui le *Moire* sono semplicemente la prova che il *Dionisalessandro* era ormai ben noto).

<sup>227</sup> Cfr. Schwarze 1971, 104.

<sup>228</sup> Non così Schwarze 1971, 111, secondo cui le informazioni su Aspasia veicolate nel par. 32, 1, sarebbero una copia delle accuse rivolte a Fidia in *Per.* 13, 15, per cui si usa la stessa identica formula ma con l'esplicitazione del nome dell'accusato (*ὡς ἐλευθέρας τῷ Περικλεῖ γυναικας εἰς ταῦτο φοιτώσας ὑποδεχομένου τοῦ Φειδίου*), che manca invece per Aspasia: egli conclude che l'accusa sia confluita in un *excerptum* su Aspasia come *komodoumenos* per una

La presenza nell'opera di Ermippo degli elementi su cui veniva costruita la satira contro Pericle e Aspasia è confermata dal fr. 42 K-A, in cui è nominato Zeus all'interno di un contesto di scherno e in cui si pensa, per questo motivo, di poter cogliere ancora una volta una parodia dello statista<sup>229</sup>: il passo è stato diversamente interpretato nell'obiettivo di trovare un punto di contatto fra il contenuto dello scherzo comico, ovvero Zeus deriso nell'atto di fare un grande boccone, un «boccone tessalo», incurante di tutto il resto, e il bersaglio della satira, Pericle e la campagna contro Sparta<sup>230</sup>, ma, a prescindere dal suo significato, esso conferma la presenza di certi *topoi* nella commedia di Ermippo. Il motivo dominante è evidentemente quello della guerra e nello specifico della guerra del Peloponneso, come la menzione esplicita al fr. 46 K-A conferma definitivamente: qui viene probabilmente fotografata la situazione precedente al primo o al secondo arrivo peloponnesiaco (431-430 a.C.), poiché, dopo aver detto esplicitamente che gli uomini ancora non si muovono allo scontro, ci si prende gioco del poeta tragico Notippo, il quale, se lo si invogliasse portando in guerra carni alla brace, potrebbe da solo andare a combattere e, mosso dalla fame, divorare tutto il Peloponneso<sup>231</sup>. Il fr. 48 K-A si inserisce altrettanto bene nel

---

confusione o perché ben si adattava anche alla sua immagine questo tipo di idea. Il presupposto di tale teoria è che quella testimoniata da Plutarco sia la formula utilizzata in sede giudiziaria contro Fidia e riprodotta fedelmente dalla commedia (cfr. Plut. *Per.* 13, 15 = fr. *adesp.* 59 CAF III 410: δεξάμενοι δὲ τὸν λόγον οἱ κωμικοὶ) laddove può trattarsi di una parafrasi del testo comico fatta dalla fonte che quel testo consultava: in entrambi i casi, comunque, la dicitura usata per Aspasia nel par. 32,1 (Ἐρμίππου [...] προσκατηγοροῦντος, ὡς Περικλεῖ γυναῖκας ἐλευθέρως εἰς τὸ αὐτὸ φοιτώσας ὑποδέχοιτο) è piuttosto la prova che, se anche la formula era stata adoperata esclusivamente per Fidia, nel medesimo contesto veniva associata alla stessa accusa anche Aspasia: inoltre soltanto nel secondo paragrafo si esplicita la paternità dell'accusa, laddove, Plutarco, nel caso di Fidia, riporta che la voce venne genericamente raccolta dai comici. Quest'ultimo elemento farebbe pensare che i due luoghi derivino dallo stesso contesto comico e che di questo testimonio l'attribuzione ad Ermippo e l'associazione di Fidia ed Aspasia nell'accusa di prossenetismo.

<sup>229</sup> Fr. 42 K-A = Athen. X 418 c-d.

<sup>230</sup> L'idea più diffusa, suggerita dal Meineke 1839, 399, è che con il boccone tessalo si facesse riferimento alla decisione di scendere in guerra, presa da Pericle nella sua onnipotenza olimpica troppo repentinamente, senza tener conto delle conseguenze o delle difficoltà che questo avrebbe comportato. Kassel-Austin 1986, 579, riporta in apparato l'interpretazione discordante di Busolt, per cui si potrebbe alludere anche a dei patti stipulati da Pericle con i Tessali.

<sup>231</sup> Fr. 46 K-A = Athen. VIII 344a. Forzata mi sembra la lettura di Schwarze 1971, 106-107, il quale individua nel passo ancora una volta una critica alla strategia difensiva di Pericle: se effettivamente trapela da qui un invito a muoversi alla guerra e a saccheggiare il Peloponneso, questo è più che altro funzionale alla satira contro Notippo, deriso per la sua presunta ingordigia, in virtù della quale, se ci si fosse decisi ad attaccare il Peloponneso, egli avrebbe potuto saccheggiare il territorio nemico lasciando tutti i combattenti a casa.

contesto ipotizzato, giacché descrive la preparazione degli opliti che si armano dismettendo i panni del tempo di pace: al mantello e ai sandali si sostituiscono corazza e gambali, e si abbandonano in fretta gli accessori del cottabo e con essi i piaceri procurati dal gioco e dal vino<sup>232</sup>. Nel ritmo incalzante della parabasi anapestica si è individuata un'esortazione alla guerra dietro la forma del canto militare, che, in associazione alla contestazione della strategia bellica di Pericle del fr. 47 K-A, tacciata di debolezza e timore, ha indotto a credere che Ermippo si facesse portavoce di un atteggiamento di belligeranza oltranzista in linea con il sentimento popolare dei primi anni della guerra<sup>233</sup>: nulla toglie che i versi costituissero una critica in chiave nostalgica dello stato di cose prodotto dalla guerra, a maggior ragione se questa nasceva all'indomani del suo scoppio, quando la causa bellica non era ancora stata abbracciata a largo raggio. Con la polemica comica di quegli anni Ermippo condivide dunque la critica alla gestione della guerra e all'atteggiamento dispotico di Pericle, oltre che il motivo consueto della sua *aselgeia*, sempre utile ai fini della satira.

**Conclusioni: la memoria comica di Aspasia e Pericle come referente dell'Aspasia socratica.** Questa ricca carrellata di luoghi comici dedicati alla coppia Pericle-Aspasia lascia intravedere, nonostante la frammentarietà dei casi, qualche dato significativo per ricostruire l'iter seguito da V a IV sec. dalla tradizione su Aspasia: emerge in primo luogo che quell'opinione diffusa circa le responsabilità avute dalla Milesia nell'azione bellica di Atene, attribuite dagli antichi ad Aristofane, si origina ben prima e trova terreno fertile nella commedia

---

<sup>232</sup> Fr. 48 K-A = Athen. XV 688a.

<sup>233</sup> Ancora nel 425 con gli *Acarnesi* Aristofane e il suo protagonista Diceopoli si definiscono i soli a parteggiare per la pace e a dimostrarne i vantaggi (vv. 28-39; 497-556; cfr. Olson 2002, xl-xliv): soltanto a partire da questi anni si avverte un cambiamento dell'opinione comune nei confronti dell'idea della pace, che dopo il fallimento delle aspettative cleoniane dell'anno precedente diventa per la prima volta dopo la morte di Pericle appetibile agli occhi degli Ateniesi: cfr. West 1924, 205-208. Fino ad allora l'adesione popolare alla guerra non era mai venuta meno, in parte per le conseguenze prodotte dalle invasioni peloponnesiache e per il circuito economico messo in moto dalla strategia navale adottata da Pericle e dai suoi eredi, in parte per la sponsorizzazione della Guerra fatta dalle nuove figure politiche emerse nel demo, che dallo stato di belligeranza avevano tutto da guadagnare. Va però ricordato che l'adesione alla causa bellica si radica per reazione alle devastazioni operate dagli Spartani, laddove fra 432-430 l'accoglienza dei motivi addotti da Pericle è molto fredda, tanto che alla prima occasione egli viene additato e osteggiato come responsabile di tutti i mali proprio per aver caldeggiato il conflitto (cfr. Thuc. II 21, 3; 59, 1).

mitologica di Cratino, Ermippo, Eupoli. Con Aristofane essa si fa più specifica ed esplicita, laddove la commedia precedente aveva costruito una satira complessa dove i due giocavano come coppia un ruolo ai fini di una trasposizione mitologica dello scoppio della guerra, rappresentata per la sua gravità come una nuova guerra di Troia: essi, identificati ora con Elena e Paride, ora con Zeus ed Era o con Zeus e Nemese, impersonano antecedenti mitici all'origine del decennale conflitto raccontato da Omero, senza però che, attraverso le maschere della parodia mitologica, diano ragione dello loro responsabilità individuali. Alla colpevolizzazione generica dei due, Aristofane sostituisce un'accusa ben precisa, che a molti ha fatto pensare alla trasposizione teatrale di un fatto realmente avvenuto, testimoniato anche da Tucidide (I 139, 2), ma sottovalutato dagli studiosi come antecedente dello scontro con Megara<sup>234</sup>: si tratta dell'accoglienza offerta dalla città peloponnesiaca a schiavi ateniesi, evento adombrato dal commediografo dietro il rapimento di due prostitute di Aspasia. Ciononostante, per quanto generico il ruolo di Aspasia nella prima commedia ateniese, dove assurge più che altro a modello archetipico della donna portatrice di rovina, fecondo nella mentalità maschilista greca, alla donna viene comunque riconosciuta una presenza e un predominio che fanno di lei qualcosa di più della semplice compagna di uno statista, ed è in questo la misura della sua colpevolezza: l'assimilazione a terribili donne del pantheon mitico le conferisce una statura di tiranna con grande potere decisionale, cui non sfugge nemmeno il compagno.

La commedia ateniese, prendendosi gioco della Milesia, ne isola e veicola sostanzialmente tre aspetti, il predominio su Pericle, il ruolo nella politica bellicistica di questi, l'esercizio di un'attività come *porne*: difficile non stabilire un nesso con quanto la tradizione successiva racconterà su Aspasia, cosicché la valutazione dei comici risulta un importante momento di confronto per quanti si imbattono nella memoria della donna e in ciò che ella ha rappresentato. La ricostruzione del dialogo scritto da Eschine, fatta principalmente sulla base del capitolo plutarco dedicato alla donna, lascia intravedere tracce di questa figura:

---

<sup>234</sup> Cfr. *supra* n. 2.

il confronto stabilito con Targhelia ha dimostrato l'interesse del socratico nel fornire una presentazione politica di Aspasia, al fine di spiegare la genesi di tale vocazione; nel *λόγος περὶ τῆς Θαργηλίας*, pronunciato in prima persona dalla protagonista del dialogo, non si doveva tacere nemmeno sull'ascendente esercitato sugli uomini dalle due donne e sull'abilità di influenzarne le decisioni fuori dall'*oikos*. A dare sostegno a tale quadro contribuisce anche la presentazione di Aspasia come donna saggia e colta, funzionale a supportare la sua preparazione e l'adeguatezza al ruolo ritagliatosi, ma probabilmente anche a confutare la sua identificazione con una tiranna smaniosa di potere, davanti alla quale soccombeva anche Pericle, e il sospetto che sfruttasse per riuscirvi l'*aselgeia* di Pericle e l'esercizio del lenocinio. Accanto all'Aspasia di Eschine troviamo in ambito socratico altre due raffigurazioni della compagna di Pericle, che in entrambi i casi assume un ruolo protagonista che sviluppa parte dei motivi enucleati già dalla commedia. L'Aspasia di Antistene è il ritratto più vicino a quello comico, ragione per cui un suo approfondimento potrà essere utile al fine di comprendere in che modo gli ambienti di fine V-inizio IV sec. abbiano ereditato il dibattito precedente e in che modo questo sia stato riadattato agli ambiti di interesse del Socratismo. Platone, che sembra recuperare la figura di Aspasia in un momento successivo, operando una sintesi fra le precedenti tappe della rielaborazione della sua memoria, riprende nel *Menesseno* alcuni elementi della polemica comica per colorare di ironia il proprio personaggio Aspasia e per prendere posizione all'interno del dibattito sviluppato dai condiscipoli.

In virtù di tali conclusioni, sia che l'*archaia* dia inizio ad un dibattito sulla natura del potere di Aspasia, sia che invece rifletta un'opinione diffusa fra i contemporanei, sembra evidente che l'indagine attorno alla sua controversa figura inizia certamente nel V sec. e viene ereditata poi dalla riflessione di IV sec. attraverso il tramite della commedia: in particolare Eupoli con i suoi *Demi*, fotografando una fase di sviluppo e di evoluzione dei motivi scommatici della commedia allegorica degli anni '30, conferma la persistenza dell'invettiva diretta ad Aspasia, la sua consacrazione a *topos* comico, e funge da referente più

immediato per la letteratura che fiorisce all'inizio del nuovo secolo<sup>235</sup>. Se il racconto dei comici non può esser preso in considerazione per ricostruire la reale esperienza di Aspasia ad Atene, tuttavia permette di cogliere sotto la distorsione e la deformazione operata su questa l'opinione che ne avevano i contemporanei: Aspasia certamente non può esser stata decisiva per scatenare una guerra, tanto meno se la motivazione è il rapimento di alcune sue schiave, ma può aver rivestito nell'Atene del tempo una posizione tale che risultasse plausibile davanti all'opinione pubblica un suo condizionamento. Parimenti è da scartare l'ipotesi di lenocinio, dietro cui si deve cogliere soltanto una lettura della particolare condizione in cui la Milesia si trovava, donna libera in una società a carattere maschilista fortemente repressiva, l'unica per la propria condizione giuridica a non poter incorrere nelle limitazioni dello *status* coniugale<sup>236</sup>: Aspasia, cui era impossibile unirsi in matrimonio con Pericle a causa della mancanza di un rapporto di *epigamia* con Mileto, era destinata a rimanere la compagna illegittima dello stratega, la sua concubina agli occhi della legge e della cittadinanza<sup>237</sup>. La commedia dunque, pur operando al fine della satira una rielaborazione della realtà di riferimento sulla base degli elementi a disposizione e filtrandola attraverso gli strumenti della parodia, conserva con questa un legame forte, poiché si propone come suo filtro interpretativo, realizzando una demistificazione dei suoi contenuti più profondi: la condizione senza vincoli della Milesia dava ad esempio man forte

---

<sup>235</sup> Oltre ai motivi già individuati, è da segnalare che proprio l'opera di Eupoli inaugura un modulo che avrà fortuna nel IV sec., ovvero l'analisi e la valutazione degli statisti della passata stagione politica, che matura come spunto di indagine già col cambiamento dei tempi, ma che verrà poi sentito come un'esigenza per rifondare la dimensione politica della città dopo la disfatta del 404 e la fine dell'impero marittimo. I *Demi*, richiamando con spirito nostalgico quattro figure dall'oltretomba per ripristinare un passato ideale, forniscono un'occasione per ripensare il passato poleico selezionando delle personalità esemplari, che poi saranno le stesse su cui si incentrerà la riflessione di IV sec.: dal fr. 126 K–A risulta che si accennasse anche a Temistocle (che però non compare come personaggio della commedia: sui motivi dell'esclusione cfr. Braun 2000, 193–204; Storey 2003, 132–133), che nel IV sec. conoscerà una fase di rinnovato interesse. Con queste si confronteranno in diverso modo i teorici del nuovo secolo, fra cui anche i Socratici, che vi svilupperanno sopra l'impianto argomentativo delle proprie considerazioni politiche.

<sup>236</sup> Non è da escludere del tutto l'ipotesi che l'accusa di lenocinio fosse non tanto una calunnia inventata di sana pianta, quanto la lettura comica di un'attività ben meno degradante di Aspasia, l'educazione di giovani donne in vista del matrimonio e la scelta di buoni partiti nel mondo maschile ateniese, entrambe funzioni sottese alla sua presentazione fatta da Eschine. Sul ruolo della mezzana nella società ateniese e sulla difficoltà per gli Ateniesi di incontrare e scegliere autonomamente un marito o una moglie cfr.

<sup>237</sup> Gran parte degli studi accetta acriticamente lo *status* di etera riportato dalle fonti antiche: contro tale interpretazione si vedano le osservazioni di Loraux 1993.

a quanti vedevano in lei un'etera dedita al piacere di Pericle e di qui il passo a farne una *porne* ed un paradigma di libertinaggio e promiscuità è assai breve. Allo stesso modo la trasfigurazione comica dei rapporti fra i due, anche attraverso l'insinuazione di un assoggettamento di Pericle alla maniera di Eracle, altro non è che il frutto di un ripensamento della presenza ingombrante di Aspasia, da cui si origina come motivo di *scoptos* la relegazione del grande statista in una sfera di passività<sup>238</sup>.

Alla luce di queste considerazioni trova un senso anche la rappresentazione prodotta da Eschine, che formula una controrisposta, mostrando punto per punto una contiguità speculare con i tratti e gli aspetti emersi dall'Aspasia comica: finanche la notizia che si occupasse di retorica, aspetto su cui dibatteranno fra loro i Socratici e che per questo sarà nei prossimi paragrafi oggetto di discussione, è nota già attraverso un'opera comica, i *Pedetai* di Callia<sup>239</sup>. Il racconto di Eschine è quindi il risultato di un dibattito sorto nel V sec., dei cui aspetti la commedia permette una parziale conoscenza, e portato avanti dalla riflessione di IV sec., come evidenzierà anche l'indagine attorno all'Aspasia di Antistene e di Platone: la tradizione socratica lavora attivamente su questa memoria, come suggerisce un dato noto solo attraverso la loro opera, ovvero la frequentazione di Aspasia con Socrate, in taluni casi presentato anche come discepolo della donna<sup>240</sup>. In questo modo si introduce una novità nella tradizione su Aspasia, che sancisce oltretutto un legame fra Socrate ed una figura problematica della memoria cittadina e che getta luce su un aspetto altrimenti trascurato o passato sotto silenzio della sua memoria. L'operazione condotta in particolare da Eschine, che arricchisce

---

<sup>238</sup> Forse è il caso di ribadire nuovamente che tale passività non va intesa come subordinazione di natura sessuale, come «sexual control», come ritiene Storey 2006, 176: ciò che la commedia imputa a Pericle in questo caso è mancanza di virilità, cedimento di fronte ad un'"autorità femminile"; attraverso l'allusione all'Eracle abbigliato alla maniera delle donne si celebra il sovvertimento dei ruoli che Pericle asseconda, non si insinuano accuse di perversione sessuale, dunque non si sta deridendo lo stratega sul piano dell'*aselgeia*. Ciò che emerge ancora una volta è il ruolo problematico rivestito da Aspasia, ma soprattutto i variegati strumenti espressivi ideati dalla commedia nel ripensare gli aspetti salienti della propria epoca. Se puoi inserisci cross reference.

<sup>239</sup> Fr. 21 K-A. Cfr. *infra*.

<sup>240</sup> Vedere tradizione di Didimo (che la attribuisce ai comici) che fa di Socrate il discepolo di Aspasia (*ap. Clem. Alex. Strom.* 4, 121 ss). Si riconduce alla commedia (fr. 122 K.) anche quanto riportato da Alciph. IV 7, 4; 7, dove si associa Pericle e Crizia all'insegnamento di Aspasia e Socrate.



filosoficamente ed eticamente il profilo di Aspasia e la avvicina a Socrate, oltre ad aprire nuovi scenari circa la questione dei rapporti storici intrattenuti con l'ambiente pericleo<sup>241</sup>, problematizza il dibattito articolato dai contemporanei e recupera per la donna una nuova dimensione morale ed intellettuale che porta alla ribalta una figura di primo piano della scena politica e culturale del secolo precedente.

Alla luce dell'analisi effettuata sui comici e dei punti di contatto emersi con l'Aspasia socratica si deduce una posizione realmente attiva e preminente della donna, pur tenendo conto delle operazioni propagandistiche condotte sulla sua memoria: la commedia non fa che esasperare un qualcosa di reale, le cui tracce trapelano in modo frammentario dalla letteratura a lei dedicata.

---

<sup>241</sup> Cfr. Rossetti 1971, 183-186.

## 2. 2. Antistene e l'eros di Aspasia.

La ricostruzione del dibattito sviluppato a teatro attorno all'esperienza di Aspasia ha portato ad enucleare i motivi sui quali si è costruita la polemica contro la donna e a delineare il programma generale perseguito attraverso le calunnie: in ballo c'è tanto l'urgenza di ridicolizzare l'esperienza politica di Pericle, quanto quella di ricollocare la femminilità scomoda di Aspasia nei ranghi delle convenzioni cittadine, che imponevano e limitavano i comportamenti femminili in categorie ben definite. Il dibattito comico ci dà anche la misura della preminenza rivestita nell'opinione collettiva da Aspasia, cui aveva contribuito sicuramente anche il rilievo dato dai comici stessi: è in virtù di tale centralità che ella può assurgere a figura paradigmatica e come tale dare il via ad una serie di riflessioni, in cui diviene portatrice di valori o disvalori che riflettono in qualche modo l'universo ideologico di coloro che l'hanno scelta come oggetto di discussione. La presenza nell'opera di Eschine si deve leggere innanzitutto alla luce di queste considerazioni, e ad indirizzare su questa strada concorre l'esempio costituito dall'*Aspasia* di Antistene. Come già Eschine, così anche Antistene eredita l'immagine comica come modello della propria opera su Aspasia, ma diversamente da Eschine ne valorizza e sviluppa gli aspetti che contribuiscono a consacrare la donna come esempio deprecabile di condotta erotica e paideutica.

**L'Aspasia di Antistene.** Il Dittmar riconduce all'opera, sulla cui natura dialogica vi sono ragionevoli incertezze<sup>242</sup>, una serie di testimonianze di carattere tendenzioso rinvenute nella tradizione successiva<sup>243</sup>: a tramandarle è principalmente Ateneo, che nel libro XIII sulle cortigiane inserisce una testimonianza di Antistene dopo quella di Clearco e di Stesimbrotto a dimostrazione della degenerazione della relazione fra Pericle e Aspasia (589d-f). Dagli *Erotika* di Clearco, Ateneo deriva la notizia per cui si deve ricondurre ad Aspasia la responsabilità della guerra del Peloponneso (Athen. XIII 589d), notizia che lo stesso autore mostra precedentemente di conoscere, riconducendola ad

---

<sup>242</sup> Cfr. Dittmar 1912, 16,

<sup>243</sup> Dittmar 1912, 10–12.

Aristofane (XIII 569e-570a): nell'opera del peripatetico l'accusa, resa celebre dalla commedia, ricorre in un contesto legato alla trattazione degli *erotika*, delle vicende amorose dei due, e come tale è recuperata da Ateneo, tesa a gettare luce sul condizionamento esercitato da Aspasia e sulla debolezza di Pericle, vittima della sua stessa inclinazione passionale, nonostante la reputazione guadagnata come uomo intelligente ed abile politicamente<sup>244</sup>. La sottolineatura del valore dello stratega, che si deve considerare propria della fonte e non un'osservazione di Ateneo, doveva risultare funzionale a Clearco per marcare la responsabilità di Aspasia e della sua influenza nella degenerazione dello stratega. A questo punto Ateneo ricorda la naturale predisposizione di Pericle verso gli *aphrodisia*, citando come testimone Stesimbrotto di Taso e l'aneddoto riportato nell'opera *περὶ Θεμιστοκλέους καὶ Θουκυδίδου καὶ Περικλέους*, relativo al rapporto irregolare intrattenuto con la moglie del figlio (Athen. XIII d-e = *FGrHist* 107 F 10a)<sup>245</sup>: risulta evidente che i due contesti sono indipendenti fra loro, volendo dimostrare l'uno il cambiamento subito da Pericle a causa della relazione con Aspasia, l'altro l'intrinseca dissolutezza di quello, e adoperando Ateneo un aneddoto diverso che non ricorreva anche nell'opera del primo. Se infatti Clearco avesse riportato l'aneddoto sulla nuora di Pericle, non ci sarebbe stata la necessità per Ateneo di introdurre la testimonianza di Stesimbrotto; se a sua volta Stesimbrotto avesse trattato di Aspasia, sarebbe stata sufficiente la sua parola, considerata altamente autorevole per la conoscenza autoptica dei fatti che si attribuisce al Tasio<sup>246</sup>. È a questo punto che Ateneo chiama in causa direttamente Antistene, del quale ripropone con molta probabilità l'etimologia del nome Aspasia in funzione esegetica, per spiegare alla maniera del filosofo l'essenza della sua persona

---

<sup>244</sup> Athen. XIII 589d = Clearc. fr. 30 Wehrli: Περικλῆς δὲ ὁ Ὀλύμπιος, ὡς φησι Κλέαρχος ἐν πρώτῳ Ἑρωτικῶν, οὐχ ἔνεκεν Ἀσπασίας – οὐ τῆς νεωτέρας ἀλλὰ τῆς Σωκράτει τῷ σοφῷ συγγενομένης – καίπερ τηλικούτον ἀξίωμα συνέσεως καὶ πολιτικῆς δυνάμεως κτησάμενος, οὐ συνετάραξε πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα; Rispetto al testo di Wehrli Dittmar 1912, 17, considera parte della citazione da Clearco anche la successiva affermazione: ἦν δ' οὗτος <ὁ> ἀνὴρ πρὸς ἀφροδίσια πάνυ καταφερῆς. Si tratta più plausibilmente di un commento di Ateneo mentre sta introducendo una seconda testimonianza da Stesimbrotto di Taso, da cui si evince maggiormente che dal contesto di Clearco la propensione di Pericle per gli ἀφροδίσια.

<sup>245</sup> Cfr. Plut. *Per.* 36, 6 (= *FGrHist* 107 F 11), in cui la diceria si dice sia stata messa in giro dal figlio stesso di Pericle: anche questo dato va ricondotto a Stesimbrotto.

<sup>246</sup> Athen. XIII 589d–e = *FGrHist* 107 F 10a: ὡς Στησίμβροτος ὁ Θάσιος ἱστορεῖ, κατὰ τοὺς αὐτοὺς αὐτῷ χρόνους γενόμενος καὶ ἐωρακῶς αὐτόν.

attraverso il nome<sup>247</sup>, insieme ad un altro dato significativo: oltre all'aneddoto secondo cui Pericle era solito baciarla ben due volte al giorno, quando usciva di casa e quando ritornava, Antistene racconta del processo per empietà subito dalla donna e di come fu scagionata grazie all'intervento di Pericle, che in lacrime parlò in sua difesa. Il racconto, il medesimo che Plutarco testimonia per Eschine di Sfetto, è, come si è già detto, ripreso da una commedia di Ermippo e testimonia la conoscenza e la dipendenza di Antistene dal teatro comico e da quel tipo di propaganda, non diversamente da Eschine. Inoltre la scelta di contemplare questo aneddoto da parte di due opere dal tono e dagli intenti molto diversi getta luce sui rapporti fra queste e sul dibattito interno al socratismo: è probabile infatti che l'adozione di uno stesso elemento narrativo giochi un ruolo nella contrapposizione delle due immagini e delle due letture proposte da Eschine ed Antistene. Nell'opera del Cinico esso contribuisce alla caratterizzazione negativa e morbosa del rapporto Pericle–Aspasia: il filosofo infatti riconosce valore al matrimonio, come ad ogni altra unione, solo se sostenuto dalla *phronesis*, mai dall'*hedone*<sup>248</sup>. Se il modello qui proposto è quello di un uomo dedito agli eccessi del piacere, che da questi si lascia guidare, Eschine al contrario ripropone quella medesima immagine per farne un paradigma di concordia e serenità coniugale: Pericle viene conquistato da Aspasia in virtù dell'amore, il cui significato filosofico nel pensiero di Eschine è chiarito dall'*Alcibiade*; l'aneddoto sul processo non fa poi che confermare la dedizione di Pericle alla compagna e la solidità del legame. Inoltre, se dal passo di Antistene, come da quello di Clearco, Pericle figura come degradato dall'unione con Aspasia, nell'opera di Eschine al contrario egli doveva figurare come nobilitato dalla donna, se è vero che la funzione etica dell'*eros* è proprio quella di instillare la virtù e fornire uno stimolo verso il miglioramento,

---

<sup>247</sup> Athen. XIII 589e = SSR V A 144: Αντισθένης δ' ὁ Σωκρατικός ἐρασθέντα φησὶν αὐτὸν Ἀσπασίας δις τῆς ἡμέρας εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα ἀπ' αὐτῆς ἀσπάζεσθαι τὴν ἄνθρωπον. Uno scolio ad Elio Aristide conferma che col verbo ἀσπάζεσθαι, «abbracciare», si motivava la scelta del nome Aspasia per l'etera una volta giunta ad Atene, laddove a Mileto era conosciuta come Mirto (*schol.* in Ael. Arist. *de Quatt.* 127, III p. 468 Dindorf). Tale etimologia si deve certamente ricondurre allo scritto antistenico (cfr. Dittmar 1912, 10 n. 24).

<sup>248</sup> Sulla teoria dell'*eros* antistenico, cui accennano brevemente già Dittmar 1912, 11–13; Giannantoni 1990 III, p. 296, si veda la più ampia e completa discussione di Brancacci 1993, che concilia all'interno di un quadro coerente la contraddittorietà delle fonti antiche, superando quel pregiudizio anti–edonistico più in voga fra gli interpreti.

come teorizza la stessa protagonista in un passo reso noto dalla traduzione latina di Cicerone (*SSR* VI A 70): qui poi Aspasia è portavoce di una sapienza matrimoniale in linea con la morale socratica in chiara contrapposizione con quell'immagine di donna di piacere radicata fra i contemporanei. Prima di approfondire la questione dei rapporti fra le due opere vediamo quale altra informazione trapela dalle fonti antiche sull'*Aspasia* antistenica.

Ateneo, questa volta nel libro V, ricorda come bersagli polemici dello scritto i figli di Pericle e le loro frequentazioni, Archestrato ed Eufemo<sup>249</sup>: si suppone correttamente che le cattive compagnie di Paralo e Santippo fossero considerate da Antistene il risultato della negligenza di questo Pericle in balia del piacere<sup>250</sup>. Ancora, si pensa di ricondurre al Cinico anche la notizia, riportata da Plutarco, che Pericle lasciò la prima moglie per infelicità coniugale e si unì ad Aspasia in virtù di un'affezione maggiormente passionale<sup>251</sup>: il dato precede immediatamente l'altra notizia, relativa alle visite continue che Pericle faceva alla compagna, di cui si rinviene una tradizione parallela nel XIII libro di Ateneo, dove è esplicitamente attribuita ad Antistene assieme all'aneddoto sul processo di Aspasia, ragion per cui si ritiene che Plutarco dipenda dal Cinico per l'intero racconto fatto in questi paragrafi. Della separazione di Pericle dalla prima moglie parla anche Eraclide Pontico in un'opera *περὶ ἡδονῆς* in maniera esplicitamente più tendenziosa di Plutarco, cosicché sembra confermata l'impressione che il

---

<sup>249</sup> Athen. V 220d = *SSR* V A 143: ἡ δ' Ἀσπασία τῶν Περικλέους υἱῶν Ξανθίπου καὶ Παράλου διαβολὴν [*scil. περιέχει*]. τούτων γὰρ τὸν μὲν Ἀρχεστράτου φησὶν εἶναι συμβιωτὴν τοῦ παραπλήσια ταῖς ἐπὶ τῶν μικρῶν οἰκημάτων ἐργαζομένου, τὸν δ' Εὐφήμου συνήθη καὶ γνώριμον τοῦ φορτικῶς σκάπτοντος καὶ ψυχρὰ τοὺς συναντῶντας. Per l'identificazione storica dei due cfr. Dittmar 1912, 14 n. 42; Düring 1941, 70-71.

<sup>250</sup> Così Dittmar 1912, 13-4; Giannantoni 1990, IV, 324-325. Brancacci 1993, 49, suggerisce un'interpretazione in senso erotico della relazione intrattenuta da Santippo e Paralo rispettivamente con Archestrato ed Eufemo ed indicata da Antistene attraverso i sostantivi *συμβιωτής* e *συνήθης*: lo studioso immagina così che nell'opera accanto all'esempio di Pericle ed Aspasia ricorresse anche quello dei figli di Pericle e dei loro amanti a sostegno della condanna dell'eccessivo abbandono all'*edone*.

<sup>251</sup> Plut. *Per.* 24, 7-9: il biografo parla di μᾶλλον ἐρωτικὴ τις ἡ τοῦ Περικλέους ἀγάπησις γενομένη πρὸς Ἀσπασίαν, in cui la connotazione in senso erotico dell'*ἀγάπη* nutrita da Pericle mi sembra conduca nella direzione della lettura fatta da Antistene e suggerisca una sfumatura in senso passionale di quella generica ἀγάπησις. Così anche Cataldi 2011, 23-26, che argomenta in questi paragrafi l'adesione di Plutarco alla rappresentazione della commedia e soprattutto di Antistene, individuando nell'*excursus* spie di una disposizione sfavorevole nei confronti della Milesia che si può ricondurre all'opinione tenuta da Plutarco della donna e più in generale delle "donne di piacere", fra le quali annoverava anche Aspasia (cfr. p. 18-22 e nn. 39, 47). Per l'assegnazione all'*Aspasia* di Antistene del passo plutarco cfr. anche Dittmar 1912, 10 n. 22.

biografo adattasse quanto rinvenuto all'interno di un filone evidentemente ostile: nel resoconto fatto dal discepolo di Aristotele, infatti, Pericle lascia senza mezzi termini la moglie per condurre una vita nel piacere con Aspasia (fr. 59 Wehrli), prospettiva che ben si adatta anche allo scritto di Antistene, ragion per cui si considera derivato proprio dall'immagine letteraria creata dal Socratico<sup>252</sup>.

Attraverso questi ultimi elementi trova conferma l'ipotesi che Antistene ripercorresse tutta la vicenda di Pericle e Aspasia<sup>253</sup> per tracciare un modello negativo da rifuggire, mostrando gli esiti di una scelta erotica improntata al piacere. Nella prospettiva del filosofo cinico Aspasia incarna una serie di valori, o meglio di disvalori, sui quali egli può costruire un paradigma negativo, antitetico a quello proposto da Eschine<sup>254</sup>: quest'ultimo, infatti, disegna per la Milesia un profilo come compagna sapiente ed amorevole, dedita alla filosofia alla maniera di Socrate, maestra di retorica politica alla maniera di Gorgia, laddove Antistene propone un ritratto di etera dissoluta che trascina con sé il proprio compagno. Non solo i due filosofi in taluni momenti sembrano risponderci su fronti contrapposti, ma annoverano nel proprio racconto su Aspasia episodi analoghi, come si è evidenziato a proposito della vicenda del processo. Queste considerazioni suggeriscono una contiguità di riflessione fra i due, che affrontano la tematica erotica attraverso il *medium* di Aspasia, che assurge a caso emblematico; inoltre i frammenti di entrambe le opere lasciano trapelare un interessamento alla problematica educativa, che viene anch'essa analizzata attraverso gli spunti offerti dal racconto della vicenda di Pericle e Aspasia<sup>255</sup>. Sarà allora di primario interesse mostrare come il diverso modo di etichettare la relazione fra i due e di presentare

---

<sup>252</sup> Dittmar 1912, 17 (che ritiene di derivazione antistenica anche la testimonianza sopra riportata di Clearco); Ehlers 1966, 32–33; Giannantoni 1990, IV, 325.

<sup>253</sup> Cfr. Ehlers 1966, 31. La studiosa pensa di poter ricondurre all'opera anche un successivo commento fatto da Ateneo nel V libro, dove, dopo aver ricordato le figure prese di mira dal filosofo nei suoi dialoghi (fra cui i figli di Pericle), ricorda che suo maestro fu Socrate, il quale si intratteneva fra gli altri con le flautiste di Aspasia: sulla base delle precedenti citazioni (ma anche probabilmente per il dettaglio ancora una volta malevolo sul conto di Aspasia) la studiosa ipotizza che Ateneo rinvenisse anche questo dato nell'opera di Antistene, con l'obiettivo di evidenziare l'integrità del solo Socrate a contatto con tali donne (n. 25).

<sup>254</sup> Su questo punto c'è concordia fra gli studiosi: cfr. Dittmar 1912, 15-17; Ehlers 1966, 31-32. Diverse invece sono le posizioni espresse a proposito del significato generale dell'opera e del rapporto fra questo e l'omonimo dialogo di Eschine, questioni inevitabilmente connesse.

<sup>255</sup> Per una discussione più ampia dei punti di contatto fra le due opere e la convergenza delle tematiche affrontate (nesso Aspasia-eros e Aspasia-paideia) cfr. *infra*.

l'influenza in termini etico-educativi esercitata da Aspasia sul compagno abbia comportato anche la definizione di un diverso modello sapienziale, cui si dà una diversa valutazione: nel caso di Eschine il discorso si risolve a favore della condotta etica di Pericle e di Aspasia, in quello di Antistene nell'emissione di un giudizio negativo. Per una migliore comprensione delle due opere è necessario intraprendere un discorso che proceda parallelamente per illuminare attraverso il confronto la diversa utilizzazione della memoria di Aspasia ereditata dal dibattito precedente: in questo modo potrà emergere il significato dei due scritti e delinearsi il processo attraverso il quale si è sviluppato l'interesse socratico per Aspasia.

Stabilire con precisione i rapporti cronologici fra le due opere è cosa molto difficile, nonostante i diversi tentativi fatti per dare una risposta alla problematica<sup>256</sup>. Ciò permetterebbe di individuare con minore approssimazione chi abbia dato inizio ad una riflessione su un terreno comune attraverso le figure di Pericle e Aspasia e quale fosse l'archetipo in rapporto al quale si sono sviluppate varie versioni sul conto di Aspasia. Tuttavia è possibile ricostruire le tappe attraverso cui si è articolato il dibattito socratico e comprendere dove sia nata l'idea di riprendere e ridiscutere la memoria di Aspasia attraverso una seconda via, verificando in che modo i due filosofi hanno attinto al bagaglio comune costituito dalla tradizione precedente, a quali aspetti hanno dato rilievo e attraverso quali strumenti li hanno rielaborati per costruire il messaggio paradigmatico di cui si fa portavoce il personaggio protagonista.

**Uso filosofico della propaganda anti-periclea.** Di Eschine e del suo debito nei confronti della tradizione su Aspasia di V sec. già si è detto: vediamo ora in che

---

<sup>256</sup> Dittmar 1912, 16 e 55, dà come certa e scontata l'antecedenza di Eschine e la dipendenza da questi di Antistene, senza preoccuparsi di argomentare se non adducendo il motivo che il ricco quadro tracciato da Eschine avrebbe stimolato la risposta polemica di Antistene (così come quella di Platone nel *Menesseno*): l'*Aspasia* di quest'ultimo sarebbe apparsa allora quasi contemporaneamente al *Menesseno*, nel 386, a ridosso della diffusione dell'*Aspasia* di Eschine (per la collocazione nel 386 del *Menesseno* cfr. n. 73). Così anche Banfi 2003, 92. Al contrario la Ehlers, 1966, 33-34, altrettanto arbitrariamente stabilisce che l'opera di Eschine precedeva solo il *Menesseno* e rispondeva all'opera omonima di Antistene, che per primo avrebbe creato un'immagine letteraria di Aspasia: Eschine, tenendo presente quanto di negativo tramandato da Antistene, tratteggerebbe in tutta risposta un'immagine contrapposta, per riscattare la propria concezione dell'*eros*.

modo Antistene abbia sviluppato i motivi tratti dal dibattito contemporaneo e come sia arrivato a costruire un messaggio antitetico rispetto quello dell'altro discepolo di Socrate. È di immediata comprensione l'adesione da parte di Antistene alla propaganda comica, che, a differenza di quanto fatto da Eschine, viene abbracciata per supportare la propria condanna dello stile di vita di Aspasia<sup>257</sup>. Pertanto possiamo mettere da parte per il momento gli elementi che attengono al campionario comico: accanto a questi infatti il filosofo cinico lascia trapelare la conoscenza di altri aspetti del dibattito su Pericle e Aspasia, che gettano maggiore luce sulla complessità degli ambiti di discussione ereditati dalla riflessione socratica interessata ai due e sulle modalità di rifunzionalizzazione dei motivi sviluppati dalla tradizione precedente.

Il primo esempio è fornito dalla presenza nell'opera di Antistene di tracce riconducibili al tema dell'educazione dei figli di Pericle, che prima ancora di radicarsi nella letteratura socratica, è adombrato già nella pamphlettistica anti-periclea e nella commedia di V secolo. Legato a questo è poi il tema delle frequentazioni filosofiche di Pericle, in particolare dello stretto rapporto intrattenuto con alcuni sofisti, che illumina da una prospettiva diversa la tematica educativa sollevata dal circolo di intellettuali raccolto attorno allo stratega. Su questi presupposti i discepoli di Socrate gettano le basi per valutare la sapienza di Pericle e la sua adeguatezza come governante: la valutazione socratica assume ovviamente connotati molto diversi dalla polemica sollevata dai contesti di partenza, innanzitutto perché viene intrapresa in un momento successivo, che risente di suggestioni diverse, innanzitutto dell'idealizzazione della storia nazionale portata avanti dai contemporanei; ciononostante essa si colloca nel

---

<sup>257</sup> Così Ehlers 1966, 31-33, va oltre il Dittmar (il quale già coglieva una comunanza di giudizio fra commedia ed Antistene: cfr. p. 15), argomentando che questi utilizzava proprio l'immagine comica di Aspasia, giacché vi rinveniva un buon esempio atto a divenire *paradeigma* di un μεθ' ἡδονῆς βίος: Antistene, argomenta la studiosa, ma anche Eschine (cfr. p. 26) avrebbero poi arricchito questo antecedente con ulteriori elementi, provenienti da tradizioni orali o frutto della propria fantasia, giacché si mette in dubbio per i discepoli di Socrate una conoscenza diretta dei fatti, per lo meno degli anni della convivenza di Aspasia con Pericle. Del quadro interpretativo proposto dalla studiosa è però discutibile un aspetto, risultato di una concezione parziale degli ambiti di interesse della filosofia in genere ed in particolare dei primi discepoli di Socrate: l'idea di partenza è infatti che l'attenzione di costoro si rivolgesse non tanto alle figure storiche scelte, ma al tema, all'ambito di discussione legato al loro nome, da cui deriva l'errata considerazione che l'impiego in opere filosofiche di figure discusse dalla commedia avesse obiettivi diversi e soprattutto che fosse svincolato dal dibattito che li riguardò finché erano in vita (p. 30; cfr. *infra*).



solco della riflessione intrapresa dalla pamphlettistica e dalla commedia del V sec., da cui, come si è visto, la riflessione socratica dipende già per altri aspetti.

A ben vedere, però, negli scritti precedenti la questione paideutica è più che altro implicita: qui infatti la polemica è costruita attraverso elementi che sembrano presupporre quella, senza tuttavia approfondirla. Questo è quanto trapela, ad esempio, da due frammenti di Stesimbrotto, nel primo dei quali si tramanda che proprio uno dei figli di Pericle diffondeva contro il padre il contenuto delle conversazioni tenute con alcuni sofisti nella sua casa<sup>258</sup>, mentre nel secondo ancora una volta il figlio ne denunciava con intenti denigratori la relazione intrattenuta con la propria moglie<sup>259</sup>: il Tasio ricorda che Santippo si mise a contrastare il padre a seguito di una punizione dovuta alla sua eccessiva prodigalità, mettendo così in cattiva luce non tanto Pericle quanto la natura del figlio<sup>260</sup>. È evidente che nel passo non si dà un giudizio specifico sull'educazione

---

<sup>258</sup> Plut. *Per.* 36, 4-5 = *FGrHist* 107 F 11: Ἐκείνου δ' ὕστερον ἀπαιτοῦντος, ὁ μὲν Περικλῆς καὶ δίκην αὐτῷ προσέλαχε, τὸ δὲ μειράκιον ὁ Ξανθίππος ἐπὶ τούτῳ χαλεπῶς διατεθεὶς ἐλοιδορεῖ τὸν πατέρα, πρῶτον μὲν ἐκφέρων ἐπὶ γέλωτι τὰς οἴκοι διατριβὰς αὐτοῦ καὶ τοὺς λόγους, οὓς ἐποίει μετὰ τῶν σοφιστῶν. Πεντάθλου γὰρ Χαρίππου ἀκοντίῳ πατάξαντος Ἐπίτιμον τὸν Φαρσάλιον ἀκουσίως καὶ κατακτείναντος, ἡμέραν ὅλην ἀναλῶσαι μετὰ Πρωταγόρου διαποροῦντα, πότερον τὸ ἀκόντιον ἢ τὸν βαλόντα ἢ τοὺς ἀγωνοθέτας κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον αἰτίους χρῆ τοῦ πάθους ἡγεῖσθαι. πρὸς δὲ τούτοις καὶ τὴν περὶ τῆς γυναικὸς διαβολὴν ὑπὸ τοῦ Ξανθίππου φησὶν ὁ Στησίμβροτος εἰς τοὺς πολλοὺς διασπαρῆναι καὶ ὅλως ἀνήκεστον ἄχρι τῆς τελευτῆς τῶ νεανίσκῳ πρὸς τὸν πατέρα παραμεῖναι τὴν διαφορὰν. Stadter 1991, 112, contesta l'attribuzione a Stesimbrotto della notizia riportata da Plutarco (salvo poi ammettere che potrebbe anche risalire a Stesimbrotto a p. 113 n. 11) poiché il nome dello scrittore di Taso si fa esplicitamente solo alla fine e a proposito della successiva calunnia riportata, quella sulla relazione di Pericle con la nuora, e poiché non sarebbe di alcun interesse presentare Pericle come interlocutore alla pari di Protagora (per il quale Stadter dà per scontata una valutazione positiva da parte di Stesimbrotto, come «*the wisest of the sophists*»): niente in realtà è dato sapere a tal proposito, poiché mancano testimonianze della sua opinione a proposito di sofisti e di Protagora in particolare, tuttavia il tono ironico che trapela dal passo plutarco, così come il contesto generale del paragrafo, suggerisce un uso sarcastico della notizia da parte della fonte. Inoltre il biografo introduce il nome di Stesimbrotto per la successiva notizia attraverso la formula: πρὸς δὲ τούτοις καὶ τὴν περὶ τῆς γυναικὸς διαβολὴν ὑπὸ τοῦ Ξανθίππου φησὶν ὁ Στησίμβροτος, che tradurrei così: «oltre a queste cose Stesimbrotto riporta anche l'accusa mossa da Santippo a proposito della moglie», confermando così sia l'attribuzione al Tasio della notizia precedente sul confronto con Protagora sia la sfumatura polemica implicita in essa. Così anche Jacoby *FrGrHist* II 2 p. 348 nr. 10-11 (che a proposito di F 9 relativo all'orazione pronunciata da Pericle in onore dei caduti a Samo ipotizza che Stesimbrotto rimproverasse allo statista proprio la frequentazione dei filosofi); Accame 1990, 1275.

<sup>259</sup> Plut. *Per.* 13, 16 = *FGrHist* 107 F 10b: Στησίμβροτος ὁ Θάσιος δεινὸν ἀσέβημα καὶ μυσῶδες ἐξενεγκεῖν ἐτόλμησεν εἰς τὴν γυναῖκα τοῦ υἱοῦ κατὰ τοῦ Περικλέους (cfr. Plut. *Per.* 36, 4-5 = *FGrHist* 107 F 11).

<sup>260</sup> A proposito del passo Fuscagni 1989, 63 n. 102, parla di «lode senza riserve verso Pericle» e di «pessimo giudizio verso Santippo»; Accame 1990, 1276, conclude più correttamente che Stesimbrotto, sia che condividesse queste voci sia che se ne compiacesse

di Santippo ma solo della sua natura, e più in generale si esaspera il dato relativo ai dissidi interni alla famiglia di Pericle<sup>261</sup>. Dai pochi estratti conosciuti attraverso Plutarco del *pamphlet* di Stesimbrotto si scorge in realtà una certa insistenza sull'esperienza educativa degli statisti ateniesi, che, all'interno di un orizzonte ideologico marcatamente aristocratico, si rivela uno strumento efficace per mettere in discussione la piena appartenenza di quelli all'aristocrazia tradizionale e dunque la legittimità del ruolo politico da loro svolto<sup>262</sup>. È improbabile che egli utilizzasse tale modulo contro i figli di Pericle, che non potevano essere di suo interesse sotto il profilo politico: attraverso gli aneddoti familiari egli voleva mostrare esclusivamente la perdita di armonia all'interno della casa e semmai dare a Pericle una valutazione negativa come genitore, ma forse non come educatore. È questo invece il portato originale della riflessione socratica<sup>263</sup>. Per quanto riguarda

---

soltanto, in quanto calunnie largamente diffuse ad Atene, mostrava comunque cattiva disposizione verso Pericle».

<sup>261</sup> Carawan 1989, 149 n. 13 ipotizza che già in Stesimbrotto «the focus on 'liberal arts' and sophistic education (frr. 1, 4) may also have figured in this quarrel between the Athenian statesman and his ne'er-do-well son»: l'ipotesi si regge sul successivo confronto col *Protagora* di Platone, dove la stessa tematica è affrontata attraverso l'esempio della distanza fra alcuni statisti ateniesi e i loro figli buoni a nulla, e fra i vari casi è citato anche quello di Paralo e Santippo (320a; 328c). Tuttavia i pochi frammenti dell'opera di Stesimbrotto non consentono di confermare tale suggestione, né può essere sufficiente il confronto col testo di Platone, poiché di natura e contenuti diversi rispetto a quelli del *pamphlet* di Stesimbrotto. Allo stesso modo Banfi 2003, 61-62; 110, che istituisce un parallelo fra il Santippo del § 36 della *Vita di Pericle* e il Fidippide delle *Nuvole*, per dimostrare come il personaggio sia nell'opera di Stesimbrotto frutto di una precisa costruzione letteraria, che mira ad inscenare un conflitto generazionale (quale quello delle *Nuvole*) e ad attribuire una responsabilità paideutica e politica a Pericle, incapace di prevenire la *stasis* nel suo stesso *oikos*. In questa sede si dimostrerà al contrario che i Socratici furono i primi ad istituire un nesso fra la problematica educativa ed il confronto fra i passati esponenti politici e i loro figli, in quanto novità precipua della riflessione socratica (cfr. n. 23); tuttavia non si può escludere che Stesimbrotto con la sua attenzione agli aspetti educativi della vicenda degli statisti ateniesi e con il suo atteggiamento critico abbia fornito spunti e materiale alla speculazione successiva, che li ha però ulteriormente indagati secondo i capisaldi dell'insegnamento socratico.

<sup>262</sup> Cfr. Meister 1978, 275, 293; Meister 2007, 45. A tal proposito si vedano, ad esempio, i dettagli dell'educazione di Cimone in *FrGrHist* 107 F 4 = Plut. *Cim.* 4, 5, e l'accenno alle frequentazioni di Temistocle con Anassagora e Melisso in *FrGrHist* 107 F 1 = Plut. *Them.* 2, 5. Sulla polemica fra Stesimbrotto e Ione di Chio circa l'*ethos* delle personalità contemporanee più eminenti (e soprattutto sulla contrapposizione Temistocle-Cimone) cfr. Mazzarino 1966, 86; Harmon 2003, 356-357. Quanto al confronto sulle capacità musicali fra i due politici rivali si vedano le osservazioni di Harmon 2002-2003, 353-354; 390: «the accounts of Themistocles' and Philomathes' humiliation reveal the symposium, ancient and Early Modern, as the kind of social ritual by which groups define themselves while excluding those who don't "belong," and musical training as the prerogative of a privileged elite». Sul tema e sul legame fra educazione, appartenenza aristocratica e legittimità politica cfr. Mosconi 2008, 44-46, 63-66.

<sup>263</sup> Esempi in tal senso ricorrono frequentemente nella letteratura socratica: il più celebre è certamente quello contenuto nel *Menone* di Platone, dove per verificare la tesi dell'ereditarietà della virtù si discute l'esempio dei più celebri statisti ateniesi, di cui si esamina la capacità di

poi il focus sull'ambiente culturale che ruotava attorno alla casa di Pericle, è possibile che Stesimbrotto indulgesse su un'opinione abbastanza diffusa a quei tempi circa gli stretti contatti fra lo statista e i protagonisti del panorama intellettuale contemporaneo<sup>264</sup>: che in particolare la frequentazione con i sofisti fosse storicamente comprovata è questione non del tutto rilevante, giacché ciò che più conta è la rappresentazione che dei rapporti fra ambienti culturali ed esponenti politici hanno fatto le fonti più o meno contemporanee, a partire da Stesimbrotto fino a Platone; ciò che più colpisce è la coloritura sofistica della caratterizzazione di Pericle consegnata alla tradizione successiva, un Pericle anassagoreo secondo l'accezione comica, come sintesi di capacità meteorologiche e vuoto chiacchiericcio sofistico<sup>265</sup>. Quanto all'aneddoto riportato da Stesimbrotto/Plutarco, ad esempio, è da escludersi alcuna veridicità, dal momento che si inscena una tipica situazione da scuola retorica: Pericle e Protagora sono rappresentati mentre discutono attorno ad un argomento da repertorio, se si debba o meno considerare responsabile di omicidio un lanciatore di giavellotto che ha colpito il suo rivale, tema attorno a cui è costruita anche la seconda tetralogia di Antifonte<sup>266</sup>. La

---

educare i figli alla virtù (93b-95a; a proposito di Pericle e dei suoi figli un altro accenno dello stesso tenore è contenuto anche in *Alc. I* 118c-e; *Prot.* 319e-320a). L'opera di Platone mostra chiaramente come la discussione sulla capacità educativa dei politici, partendo dalla situazione familiare particolare, si estendesse poi all'ambito pubblico, per verificare se qui riuscirono nell'intento di migliorare la cittadinanza. Mentre nella letteratura precedente gli accenni a tale tema sono più rari e motivati da diverse istanze (ad esempio celebrare la vecchia stagione politica e contrapporre la degenerazione dei figli), nella riflessione socratica esso ricorre con frequenza e a dimostrazione di una stessa tesi, l'incapacità dei politici del passato di educare i loro figli e l'inconsistenza della virtù politica di cui si erano fatti rappresentanti.

<sup>264</sup> Plutarco è un testimone prezioso delle frequentazioni culturali di Pericle e degli spunti polemici con cui le fonti contemporanee accompagnavano la descrizione delle amicizie dello statista: cfr. *Per.* 4-6; 13, 14; 36, 5 (cfr. anche *Phaedr.* 269e-270a, *Alc. I* 118c, *Prot.* 315a; Isocr. *Antid.* 235). Riserve sono espresse da Stadter 1991, che mette in discussione in modo non del tutto stringente e persuasivo l'intera tradizione sulle amicizie culturali di Pericle, giacché farebbe capo a fonti o non contemporanee o viziate da intenti polemici. Contro la posizione espressa dallo studioso si è mosso di recente un filone di studi teso a recuperare la reale valenza testimoniale di quanto trasmesso da Plutarco, *in primis* Giangiulio 2005, che ripercorre tanto la tradizione platonica, il cui peso come fonte di Plutarco è innegabile, tanto spie riconducibili ad un dibattito precedente, che risale alla commedia di fine V secolo e all'opera di Stesimbrotto di Taso e Ione di Chio; per una diversa lettura di questa tradizione già Podlecki 1998, 17-31.

<sup>265</sup> Per la tradizione di Pericle anassagoreo cfr. Giangiulio 2005, 165-173. Quanto alla lettura platonica di questa immagine si veda *infra*.

<sup>266</sup> Una posizione opposta è quella assunta da O'Sullivan 1995, 19-20, che ipotizza un reale interesse di Pericle verso l'oggetto della discussione, ricostruito a partire dal *logos* di Antifonte (come si debba comportare la collettività nei confronti della colpa del singolo), perché vicina come problematica alle accuse di sacrilegio rivoltegli da Sparta all'alba della guerra archidamica. Nemmeno Podlecki 1998, 93, esclude del tutto l'attendibilità del racconto sulla base di Xen. *Mem.*

ripresa di un tema da esercitazione sofistica priva di credibilità la notizia data da Stesimbrotto, ciononostante una tale costruzione del racconto getta luce sugli obiettivi diffamatori della fonte<sup>267</sup>: la conversazione con un maestro di sapienza come Protagora produce sterili discussioni su tematiche banali e stereotipate, in linea con una certa caratterizzazione dei sofisti, e di Protagora in particolare, in voga fra i contemporanei e fra i comici<sup>268</sup>. Stesimbrotto potrebbe aver ulteriormente approfondito la tematica nel proprio libello, stando ad un'interpretazione proposta per il fr. 9, che è un estratto riportato da Plutarco dell'epitafio pronunciato in onore dei soldati caduti a Samo<sup>269</sup>: nelle parole di Pericle si sono colte tracce di dottrine sofistiche in linea con quella tendenza a razionalizzare il sentimento religioso espressa da Protagora nel Περὶ τῶν θεῶν e da Prodico<sup>270</sup>, e si è pensato di rinvenire nel contesto dell'intero paragrafo, in cui è inserita la citazione, tracce di fonti polemiche, tali da far ipotizzare la presenza in queste di un'accusa di atteggiamento sofisticato<sup>271</sup>. Se è corretto interpretare in

---

11, 2, 41 ss, dove Pericle stesso riconduce alla propria giovinezza un interesse verso questioni simili.

<sup>267</sup> Ciò non significa che si debba privare *in toto* di attendibilità storica la tradizione sui rapporti Pericle-Protagora: a tal proposito si veda O'Sullivan 1995, Podlecki 1998, 93-98, Cataldi 2005, 119-121.

<sup>268</sup> Cfr. Eup. fr. 157 K-A: ἔνδον μὲν ἐστὶ Πρωταγόρας ὁ Τήσιος ἢ ὃς ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιτήριος ἢ περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει. Qui la raffigurazione di Protagora ricorda quella del Socrate meteorosofista e ciarlatano delle *Nuvole* (i lemmi utilizzati per Protagora tornano ai vv. 102; 333; 360; 1492; cfr. Av. 1016). Cfr. Giangiulio 2005, 166-167, che riconosce nei versi di Eupoli (così come in *Nub.* 331-333) tracce della reazione al nuovo clima intellettuale favorito dall'ambiente pericleo, mettendo in connessione la meteorologia di matrice anassagorea (e periclea) con l'*alazoneia*, «il vano chiacchiericcio e la ciarlataneria», dei sofisti.

<sup>269</sup> Plut. *Per.* 8, 9 (= *FrGrHist* 107 F 9): ὁ δὲ Στησίμβροτός φησιν, ὅτι τοὺς ἐν Σάμῳ τεθνηκότας ἐγκωμιάζων ἐπὶ τοῦ βήματος ἀθανάτους ἔλεγε γεγονέναι καθάπερ τοὺς θεούς· οὐδὲ γὰρ ἐκείνους αὐτοὺς ὀρώμεν, ἀλλὰ ταῖς τιμαῖς ὡς ἔχουσι καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἃ παρέχουσιν ἀθανάτους εἶναι τεκμαιρόμεθα· ταῦτ' οὖν ὑπάρχειν καὶ τοῖς ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἀποθανοῦσιν.

<sup>270</sup> Cfr. Nestle 1925, 316, seguito da Jacoby *FrGrHist* II 2 p. 348 nr. 9 (questi non esclude che anche Plut. *Per.* 36, 2-4, possa rimandare a Stesimbrotto); Levi 1955, 123. Per una disamina sul frammento nell'ambito delle testimonianze sull'epitafio samio cfr. Federico 2007, 99-107. Su Protagora si veda D-K 80 B 4, su Prodico D-K 84 B 5.

<sup>271</sup> Cfr. Levi 1955, 122-123, che su questa scia interpreta come un'accusa di ἐπαγωγή retorica anche la battuta attribuita a Tucidide di Melesia sull'abilità retorica di Pericle (Plut. *Per.* 8,5); così anche Cataldi 2005, 129-130. Accame 1990, 1275, dopo aver discusso del frammento ricorda che al par. 28, 4-7, Plutarco ritorna a parlare dei funerali per i morti di Samo ed introduce un vivace scambio di battute intercorso fra Pericle ed Elpinice, che va plausibilmente fatto risalire a Stesimbrotto, citato esplicitamente da Plut. *Cim.* 14, 5 = *FrGrHist* 107 F 4 a proposito di una battuta molto simile rivolta sempre da Pericle alla sorella di Cimone (l'attribuzione a Stesimbrotto è sostenuta da Cagnazzi 1990, 118-119; a Ione di Chio è invece attribuita da Federico 2007, 110 e n. 110): è possibile allora che Stesimbrotto parlasse più diffusamente del comportamento avuto

questo modo i frammenti dell'opera di Stesimbrotto, allora si può concludere che lo scrittore si soffermasse su un ritratto canzonatorio delle frequentazioni intellettuali di Pericle, contrastando quella propaganda che puntava ad enfatizzare il primato culturale dell'Atene di Pericle servendosi come motivo di vanto della presenza di intellettuali provenienti da tutto il mondo greco; in secondo luogo di queste frequentazioni si sottolinea la pericolosità, che dalla prospettiva di una fonte conservatrice come Stesimbrotto e dei destinatari della sua opera risiede nel carattere sovversivo e dissacratorio degli insegnamenti divulgati.

Fra i contemporanei di Stesimbrotto mancano ulteriori riferimenti, almeno esplicitamente, alle amicizie di Pericle; ad esempio essi mancano in Ione di Chio, che pure è interessato a tratteggiare l'*ethos* dello stratega: fatta eccezione per un frammento di Platone Comico che rivela la presenza di Damone sotto le vesti di Chirone (fr. 207 K-A), poco ci dice a tal proposito la commedia, sebbene esistano accenni all'educazione di Pericle e alle sue doti (si veda in particolare la fortuna del motivo dell'eloquio dello stratega, che costituisce un capitolo a sé stante). Questo discorso, se non è utile al fine di definire quale fosse la percezione comune delle frequentazioni di Pericle, tuttavia costituisce un tassello importante al fine di individuare le influenze che hanno agito sull'interesse socratico per la condotta dei politici: quanto a Pericle, i Socratici si trovano davanti a diversi spunti offerti dalla letteratura precedente sulla sua personalità e sulla sua educazione, che sono sviluppati e approfonditi, come si vedrà, attraverso un ampio spettro di soluzioni. Parte di questi approfondimenti è rappresentata dalla problematica dell'educazione dei suoi figli, che è lo sviluppo del motivo del conflitto generazionale fra grandi statisti e i loro discendenti, presente nella pamphlettistica, ma anche nella commedia: se nell'opera di Stesimbrotto l'obiettivo è quello di gettare discredito sui rapporti familiari per alimentare le maldicenze sulla vita privata dei personaggi pubblici più autorevoli, nella commedia il confronto padri-figli ricorre quando si vuole rimpiangere la vecchia stagione politica e anni dopo la fine della carriera dei padri si mette in luce la loro superiorità attraverso il confronto con gli eredi, che operano nel presente.

---

dallo stratega in occasione dei funerali successivi alla guerra contro Samo, introducendo diversi elementi a suo discredito fra i quali anche i contenuti del discorso pronunciato?

Un caso esemplare sono i *Demi* di Eupoli, dove si è ipotizzato che Pericle il Giovane venisse contrapposto al padre come esponente della nuova generazione politica<sup>272</sup>. La presenza di altri frammenti dedicati al confronto padri-figli ha permesso di arricchire la discussione e di ampliare il quadro di ipotesi fatte. Si è infatti pensato di attribuire a Pericle in primo luogo una massima sulla somiglianza esistente in natura fra i cuccioli degli animali, con riferimento particolare ai piccoli di montone e di uccello, ed i loro genitori<sup>273</sup>: il punto in questione è un'antitesi generale fra mondo animale e mondo degli uomini, per cui all'interno del secondo non vale la regola generale secondo cui ad un buon padre segue un buon figlio<sup>274</sup>. La riflessione si adatta bene ad un contesto in cui si discute la sorte dei figli dei grandi politici ateniesi e potrebbe esser stata stimolata dai commenti fatti sul figlio di Pericle (fr. 110 K-A). Non è da escludere quindi che la polemica coinvolgesse anche i figli degli altri politici tornati dall'oltretomba: è tramandato infatti da Olimpiodoro un commento comico ad Aristide, che riporta la notizia per cui gli toccò in sorte di non avere nessun "pulcino" come lui<sup>275</sup>. Un ulteriore approfondimento della tematica è evidenziato dal fr. 112 K-A, dove ritorna la similitudine tratta dal mondo animale e si parla dei nipoti di Pericle, figli del fratello Ippocrate<sup>276</sup>: questi sono detti ἐμβόλμοι, «supposti, fittizi», secondo la lezione riportata dalla maggior parte dei

<sup>272</sup> Cfr. *supra*.

<sup>273</sup> Fr. 111 K-A: οὐ δεινὸν οὖν κριοὺς μὲν ἐκγεννᾶν τέκνα, ὄρνις θ' ὁμοίους τοὺς νεοττοὺς τῷ πατρὶ; «Non è straordinario che i montoni, gli uccelli generino figli simili ai genitori?»

<sup>274</sup> Già Kock 1880, 283, suggerendo per primo che la battuta fosse una risposta polemica data dallo stesso Pericle dopo aver saputo degli insuccessi del figlio, accosta al passo un proverbio contenuto in Zenobio II, 31 (p. 251 Bühler), in cui è data la spiegazione della metafora col mondo animale, racchiusa nella denuncia dei figli ingrati. Storey 2003, 137, ritiene, invece, che a parlare non sia Pericle, bensì Pironide o un suo compagno, o ancora uno dei quattro, forse Aristide (cfr. *supra*).

<sup>275</sup> Fr. 127 K-A = Olympiod. *De Plat. Gorg.* 50, 9 (p. 267, 19 West.): δίκαιον οὐδὲν οὐδαμοῦ νεόττιον, «in nessun modo un pulcino giusto». Si tratta di un'integrazione a margine fatta da uno scoliaste al testo di Olimpiodoro che recita così: ἡ κωμωδία φησὶ περὶ αὐτοῦ ὅτι ἐπὶ Ἀριστείδου οὐδὲν γέγονεν νεόττιον. Per la presenza di νεόττιον, che ricorre nella metafora del fr. 111, Westerink 1966, 175-176, ha ipotizzato una derivazione dai *Demi*, dove forse si portava avanti la similitudine col mondo degli uccelli anche per Aristide e la sua prole. Storey 2003, 138, ha inoltre suggerito di leggere nel passo un paradosso, per cui sarebbe «hardly *dikaion* that he should have no off-spring like him». Pertanto lo studioso arriva alla conclusione che immediatamente dopo la parentesi dedicata alle azioni del figlio di Pericle, il discorso si sarebbe spostato su Aristide, che si sarebbe a sua volta lamentato della propria situazione: da ciò deriverebbe poi il commento di Pironide, di cui rimangono i frammenti 111 e 127.

<sup>276</sup> Fr. 112 K-A = *Schol.* in Aristoph. *Nub.* 1001: εἰς Ἴπποκράτους τε παῖδες ἐκβόλμοι τινες, βληχητὰ τέκνα καὶ οὐδαμῶς < - > τοῦ τρόπου.

testimoni<sup>277</sup>, cui però alcuni editori hanno preferito la lezione ἐκβόλιμοι, presente esclusivamente nel *ms.* V di Aristofane<sup>278</sup>. Rispetto al primo aggettivo, usato solo in questo luogo in riferimento a dei παῖδες, questa seconda lezione si adatta meglio al contesto sia nell'accezione «rigettati», «esposti»<sup>279</sup>, sia nell'accezione «prematuri», che in particolare spiegherebbe la loro natura di sciocchi, che li rendeva oggetto di attenzione e derisione frequente da parte della commedia<sup>280</sup>.

I figli di Pericle ricorrono come *komodoumenoi* anche nel *Maricante* di Eupoli, rappresentato nel 421. Un prezioso contributo alla conoscenza della commedia, anche questa molto frammentaria, è venuto da un commentario papiraceo di cui si sono salvati solo alcuni estratti, che presentano una successione di lemmi della commedia, affiancati da un commento<sup>281</sup>: alla linea 166 si trova la citazione ἐκ πονηρῶν τῷ νόθῳ, spiegata come un riferimento al figlio bastardo di Pericle<sup>282</sup>; poiché immediatamente dopo il commentatore introduce anche il nome dei due figli legittimi, rievocando la loro morte, è evidente che proprio a Paralo e Santippo ci si riferisca con l'aggettivo πονηροί. La scelta dei termini, ma anche il modo di passare dagli uni all'altro, induce a considerare molto negativo il contesto in cui venivano presentati i figli di Pericle. Non è possibile aggiungere molto a queste considerazioni, né spiegare in che modo il riferimento si inserisse

<sup>277</sup> Accanto ai *mss.* di Aristofane si ricorda: Suid. s.v. Ὑώδεις <Τοῖς Ἰπποκράτους υἱέσιν εἴξεις, καί σε καλοῦσι βλιτομάμμαν>; Ps-Zon. p. 697. Questa lezione è accolta da Meineke fr. 38 (*FCG* I), Kock fr. 103 (*CAF* I 285), il cui testo recita così (sebbene quest'ultimo ponga in nota delle riserve a riguardo): Ἰπποκράτους τε παῖδες ἐμβόλιμοί τινες, βληχητὰ τέκνα κούδαμῶς τοῦ τρόπου; Edmonds 1957, I, 350: εἰς Ἰπποκράτους τε παῖδες ἐμβόλιμοί τινες, βληχητὰ <γε> τέκνα κούδαμῶς τ<οῦ>οῦ τρόπου.

<sup>278</sup> Kassel-Austin 1986, V, 361; Storey 2003, 139-140; 2011, 121. Il testo riportato da questi differisce leggermente da Kassel-Austin: εἶς Ἰπποκράτους τε παῖδες ἐμβόλιμοί τινες, βληχητὰ τέκνα καὶ οὐδαμῶς < - > τοῦ τρόπου, «ci sono i figli falliti di Ippocrate, cuccioli belanti e per niente «degni» della mia natura».

<sup>279</sup> Questa l'accezione preferita da Storey 2003, 139, perché attestata già in Arist. *Hist. anim.* 575a 28, *Part. anim.* 665b 1, *GA* 752b 4, ed Eur. *Phoen.* 804, *Ion* 555, *Bacch.* 90-91.

<sup>280</sup> Oltre ad Eup. *Dem.* fr. 112 e ad Aristoph. *Nub.* 1001, Aristoph. fr. 116 (*Georgoi*) e fr. 568 (*Triphales*). Gal. 4.784 K. Già Dindorf (seguito da Kock *CAF* I 285) ritiene che la nascita prematura possa spiegare la stupidità dei ragazzi; sarebbe una conferma quanto detto dallo scoliaste nel medesimo manoscritto, che li definisce προκέφαλοι con riferimento ad una deformità cranica: cfr. Storey 2003, 139-140.

<sup>281</sup> *POxy* 2741 = fr. 192 K-A (fr. 95 *CGFP*). Sulla descrizione e sulla struttura del commentario cfr. Sonnino 2006, 43-4.

<sup>282</sup> *POxy* 2741 = fr. 192.166-169 K-A (fr. 95 *CGFP*): ἐκ πονηρῶν τῷ νόθῳ [ | ] Ἀσπασίας ἐπισκέπασθαι δε[ | ]ει ἢ Πάραλον· ἀμφοτέρω γὰρ [ | ] ἕτερος αὐτῶν μετήλλαχεν [ | ]. Il testo è così integrato in apparato da Austin in *CGFP* fr. 95: ἐκ πονηρῶν τῷ νόθῳ [ | ] Ἀσπασίας ἐπισκέπασθαι δε[ | ]πότερον Ξάνθιππον | λέγ[ | ]ει ἢ Πάραλον· ἀμφοτέρω γὰρ [ | ] ἕτερος αὐτῶν μετήλλαχεν [ | ] τὸν βίον

nel contesto generale dell'opera, poiché manca la parte immediatamente precedente del commentario. Tuttavia si è ipotizzata una connessione con una delle novità della commedia, ovvero con la presenza accanto ad Iperbolo, nelle vesti dello schiavo barbaro protagonista, di sua madre<sup>283</sup>: il politicante ateniese è presentato attraverso una serie di caratteristiche che, stando al formulario consueto della commedia del demagogo, ne enfatizzavano l'inadeguatezza, innanzitutto perché di natali non illustri, addirittura straniero e schiavo. Inoltre, per accentuare la caratterizzazione negativa di Iperbolo, egli viene affiancato dalla madre, descritta come una vecchia ubriaca che si abbandona ad una danza indecente (Aristoph. *Nub.* 552 e *schol. ad loc.* = t i K-A, t ii K-A)<sup>284</sup>. È stato suggerito pertanto che attraverso questa via si facesse strada l'esempio di Pericle il Giovane, che compare più tardi nei *Demi* proprio nella qualifica di νόθος e come tale è il bersaglio della satira del commediografo: se qui lo *status* dell'ultimo figlio di Pericle e la sua nascita da una prostituta sono ritenuti scherzosamente la causa dell'incapacità politica del giovane, è possibile che si usassero gli stessi motivi anche nel *Maricante* contro Pericle il Giovane ma innanzitutto contro il demagogo, creando così un'analogia fra le loro vicende. Inoltre la menzione degli altri figli dello stratega prospetta un ulteriore punto di contatto con i *Demi*, dove il poeta si prende gioco della famiglia di Pericle per intero, compiangendolo per la mancanza di eredi degni: la battuta riportata nel commentario al *Maricante* potrebbe spiegarsi come se si stesse passando in rassegna la progenie di Pericle e, nel prospettare un quadro in cui nulla si salva, si volesse dire che dopo i due πονηροί, ormai non più in vita, era arrivato finanche un νόθος.

La letteratura precedente aveva dunque già scelto come materia di proprio interesse alcune tematiche, che diventeranno oggetto di attenzione dei Socratici in relazione al caso Pericle, sebbene con intenti molto diversi: l'analisi di due in particolare di queste, che ritornano anche nei frammenti dell'*Aspasia* di Antistene, è di aiuto per comprendere l'uso che di questi motivi ha fatto il filosofo e per

---

<sup>283</sup> Storey 2003, 213.

<sup>284</sup> Sulla commedia si vedano gli studi di Heath 1990, 153-4 e n. 24; Cassio 1985, 38-42; Sonnino 2006; 2007, Storey 2003, 197-214. Tammaro, 1973-1974, 180-190; Tammaro 1990-1993, 123-138.



mostrare l'ampiezza dell'ambito di discussione sviluppato dal dibattito socratico su Aspasia. Nella riflessione sugli effetti dell'*eros* e dell'*hedone* negli ambiti di gestione politica, Antistene è influenzato, oltre che dalla commedia e dalla sua rappresentazione degli eccessi della vicenda di Aspasia e Pericle, anche dall'immagine propagandata dalla pamphlettistica di V sec.<sup>285</sup>: da questa deriva, accanto ad una serie di aneddoti disdicevoli sulla vita privata dello stratega, anche la caratterizzazione negativa dei suoi figli, di cui non manca di riproporre le vicende più degradanti, alimentando un filone di origine comica che faceva di loro dei discendenti inadeguati, indegni di raccogliere l'eredità paterna<sup>286</sup>. L'approfondimento delle tematiche emerse dalle testimonianze dell'opera e la consonanza con alcuni dei motivi affrontati nella letteratura anti-periclea suggerisce una riflessione ampia da parte del Socratico, che non si risolveva solo nel motivo dell'*hedone* e nella sua condanna, ma che abbracciava anche argomenti di più impegnativo taglio politico e filosofico<sup>287</sup>: la vicenda di Aspasia e Pericle, così com'è posta dalla propaganda contemporanea, offre infatti un'occasione per riflettere sull'educazione del politico e sul confronto con i suoi figli, sulle sue capacità paideutiche e quindi sulla sua sapienza etico-politica<sup>288</sup>. Su questo tema si coglie una consonanza fra i discepoli di Socrate, ragion per cui si propone l'ipotesi che anche nell'*Aspasia* di Antistene potesse trovare spazio una

---

<sup>285</sup> Che Antistene si riallacci alla tradizione della commedia e di Stesimbrotto è asserito già da Banfi 2003, 87; sulla conoscenza di Stesimbrotto da parte di Antistene cfr. n. 60 (cfr. Xen. *Symp.* III 5-7, dove il Cinico menziona esplicitamente il Tasio, criticandone l'esegesi di Omero; IV 6).

<sup>286</sup> Sull'esasperazione comica del confronto fra la vecchia generazione politica ed i loro eredi, cfr. *supra*, Ruffell 2000, 489, a proposito dei frammenti citati dei *Demi* ritiene che già Eupoli condannasse Pericle ed Aristide per non aver saputo trasmettere la virtù ai figli: fra i dati noti della commedia mancano elementi che confermino o smentiscano tale ipotesi, ma la sensazione già discussa precedentemente è che nell'opera di Eupoli la rievocazione dei vecchi politici avvenisse con toni nostalgici e non con spirito di polemica; inoltre la questione del possesso della virtù è di rilevanza filosofica più che comica, nonché tematica cara al socratismo, come si è già avuto modo di sostenere.

<sup>287</sup> Dittmar 1912, 14-16, ricorda che l'*Aspasia* era collocata nel IV tomo degli scritti antistenici, fra le opere etico-politiche: «sie zeigt die gefahr der ἡδονή für das πολιτεύεσθαι, die in Aspasia gleichsam verkörpert ist. aus der polemik leuchtet als letztes die lehre hervor, wie ein staatsmann sein soll». Così anche Giannantoni 1990, IV 325; Banfi 2003, 87-88. In questo modo si supera il pregiudizio radicato in ambito di studio che vede nel dialogo una ripresa pedissequa del materiale comico (sull'*Aspasia* comica come modello pronto all'uso cfr. Ehlers 1966, 31-33; per un approfondimento dei limiti della ricostruzione della studiosa, cfr. *infra*).

<sup>288</sup> Pericle è soltanto uno degli esempi offerti alla discussione dai Socratici; l'opera di Eschine propone accanto a questi l'esempio di Temistocle, che, come si approfondirà più avanti stimola una riflessione sulle doti (natural) dell'uomo politico, sulla sua educazione e sul possesso della virtù.

discussione di taglio filosofico sul tipo di sapienza richiesto al politico e sulla sua capacità di trasmettere il proprio sapere agli altri, innanzitutto ai propri figli, reale controprova del possesso della virtù<sup>289</sup>. L'argomento deve comunque amalgamarsi all'interno di un quadro in cui il perno principale è costituito, stando a quanto reso noto dalle testimonianze dell'opera, dalla tematica erotica, in virtù della quale l'opera ha il titolo di *Aspasia*, laddove manca nel titolo un richiamo a Pericle<sup>290</sup>: questa componente non doveva essere minoritaria né doveva semplicemente affiancarsi in modo parallelo alla discussione sulle virtù del politico, ma doveva esser parte integrante di tale discussione. Sulla base dei giudizi espressi nei frammenti pervenuti è possibile che all'*eros* di Aspasia fosse assegnata la grande responsabilità della degenerazione di Pericle e della sua negligenza nella cura dei figli: Antistene pertanto eredita l'idea che l'*eros* abbia giocato un ruolo centrale nella vicenda Pericle-Aspasia, ma lo rielabora filosoficamente come strumento capace di modificare la condotta etica ed educativa e ne rappresenta gli aspetti più pericolosi<sup>291</sup>. È in questo modo che il filosofo lavora sul materiale lasciato dalla propaganda di V sec., individuando in essa un caso esemplare per definire il peso dell'*eros* nei processi che portano alla virtù e i suoi aspetti negativi come ostacolo ad una piena sapienza politica.

In definitiva il modello comico di Pericle e Aspasia, congeniale all'idea di Antistene e alla sua interpretazione, è il punto di partenza di una riflessione che va ben oltre il quadro ereditato, che attraverso l'influenza esercitata da diversi ambiti di discussione viene arricchito filosoficamente. Nella letteratura precedente egli rinviene motivi congeniali ai propri ambiti di interesse e attraverso una selezione di questi costruisce un modello etico e politico negativo, che è poi la traduzione in immagini e paradigmi di una teoresi filosofica, che si deve tenere in conto per il confronto con Eschine e per la comprensione del dibattito in corso fra i Socratici.

---

<sup>289</sup> Sede privilegiata di tale analisi è il *Menone* di Platone, di cui si discuterà più avanti.

<sup>290</sup> Cfr. Dittmar 1912, 15-16, che, dopo una serie di considerazioni sul giudizio articolato da Antistene su Pericle, riporta l'attenzione sulla centralità di Aspasia, indagando le ragioni per cui si potesse legare la condanna di Pericle come politico al comportamento tenuto nei confronti della compagna: per lo studioso il nucleo centrale della trattazione è costituito dalla dimostrazione di come Pericle sia affondato nel piacere e abbia perso la saggezza richiesta ad un politico, all'interno di una cornice costituita dalla descrizione del matrimonio di Pericle e dell'educazione dei figli.

<sup>291</sup> Banfi 2003, 89, parla correttamente di «invettiva contro Pericle basata sulla filosofia dell'*eros*».

**Eschine e Antistene: la proposta di un modello sapienziale.** Eschine e Antistene si scontrano evidentemente sul piano delle idee, proponendo due diversi modelli etici all'interno dei quali l'*eros* è indagato da prospettive diverse con tutti gli effetti che ne conseguono sul piano etico, politico e paideutico. D'altronde sono proprio alcune spie provenienti dal dialogo di Eschine a suggerire che anche qui la teorizzazione non si limitava all'*eros* e alla sua celebrazione, ma che se ne indagavano tutta una serie di aspetti, tali per cui nemmeno ad Eschine dovevano sfuggire le problematiche etiche e filosofiche sollevate dalla propaganda anti-periclea di V sec. Innanzitutto la narrazione della vicenda di Pericle e Aspasia è inserita in una cornice in cui si discute di problemi educativi, dal momento che viene fatto a Callia il nome di Aspasia per l'educazione del figlio e a supporto si rievocano i trascorsi della donna come insegnante di Pericle e di alcuni discepoli di Socrate; il tema dell'educazione politica è centrale in tutto il dialogo e culmina nell'autorappresentazione del Socrate di Eschine come discepolo di Aspasia. Inoltre proprio il dialogo di Eschine doveva insistere con particolare interesse sulle potenzialità dell'*eros* a livello paideutico e sulla sua capacità di orientare grazie all'amore il comportamento del proprio compagno (come conferma la sezione del dialogo dedicata alla conversazione tenuta da Aspasia con Senofonte e sua moglie a proposito della condotta matrimoniale da rispettare)<sup>292</sup>. La scelta della vicenda di Aspasia, come in Antistene, consente poi di portare il discorso sul campo politico, analizzando gli effetti avuti dall'*eros* su Pericle e sulla sua condotta pubblica: dunque anche nell'opera di Eschine la riflessione filosofica non si limita a definire un modello etico privato, ma va alla ricerca di paradigmi validi per la vita pubblica<sup>293</sup>. A partire da questo si impone il superamento di una concezione che relega troppo rigidamente gli ambiti di interesse del discorso filosofico/socratico alla definizione di modelli e principi filosofici: così facendo si sottovaluta il fatto che sia Eschine che Antistene per chiarire le loro concezioni

---

<sup>292</sup> La tematica erotica è centrale anche nell'*Alcibiade*: cfr. SSR VI A 53.

<sup>293</sup> Cfr. Plat. *Men.*, 73a, 91a; *Prot.* 318e; *Gorg.* 520e; *Resp.* 600d; *Charm.* 172 d, Ps-Plat. *Amat.* 138, b-c; Xen. *Mem.* IV 2,11, dove la stessa virtù è collocata alla base dell'amministrazione familiare e di quella politica, a dimostrazione del fatto che nella prospettiva socratica non è possibile considerare separatamente il comportamento da adottare nella sfera pubblica ed in quella privata.

sono ricorsi ad esempi provenienti dalla storia recente, della cui tradizione hanno scelto e rielaborato delle parti e ne hanno dato una valutazione<sup>294</sup>. È in questo modo che i due Socratici sviluppano a partire dal dibattito del V sec. una discussione che tocca tematiche care al Socratismo, evidenziando una contrapposizione fra due diverse correnti, che si fronteggiano sul piano delle idee, proponendo due diversi modelli di sapienza etico-politica, e di conseguenza sul piano storico-politico, emettendo due diverse valutazioni della vicenda storica di Pericle. Non può trattarsi allora di riflessioni indipendenti, sorte a partire dalla diversa lettura di un materiale comune; al contrario la scelta di temi e casi di studio comune è consapevole, al fine di portare avanti idee diverse, che partono ugualmente da principi socratici e su cui doveva esserci un interesse diffuso fra i discepoli di Socrate.

Tuttavia le due opere, pur procedendo su binari paralleli per buona parte della trattazione, riprendendo su fronti opposti i medesimi elementi dalla propaganda precedente e approfondendo le stesse tematiche attraverso esiti diversi, divergono nelle conclusioni: e la conclusione, apparentemente paradossale, raggiunta da uno dei due vede la vicinanza e la collaborazione di Aspasia, la donna più esecrata di Atene, con Socrate. Eschine introduce in questo modo un elemento innovativo in un quadro abbastanza omogeneo, fatto di valutazioni sostanzialmente negative: legando Aspasia all'insegnamento socratico e facendo di lei un'intima frequentatrice di Socrate, egli compie un salto

---

<sup>294</sup> Sostenitrice di questa idea è la Ehlers 1966, 30-32, secondo cui l'attenzione dei primi discepoli di Socrate si rivolgeva non tanto alle figure storiche scelte, ma al tema, all'ambito di discussione legato al loro nome, da cui deriva la considerazione che l'impiego in opere filosofiche di figure di precedente attualità, oggetto di diletto comico, avesse obiettivi diversi da quelli perseguiti dalla commedia e soprattutto che fosse svincolato dal dibattito che li riguardò finché erano in vita. In particolare la studiosa sostiene che, venuto meno ogni desiderio di diffamazione personale di Aspasia o di Pericle come figure di rilievo storico, la rappresentazione comica della loro vicenda è scelta come esempio letterario che ben si presta a definire una precisa condotta morale e ad argomentare la propria posizione contro un μεθ' ἠδονῆς βίος. Contro tale lettura Dittmar 1912, 14 n. 48, richiama alla memoria il commento di Erodico riportato da Athen. V 220d, che ricorda per Platone e Antistene l'interesse dimostrato nel valutare gli uomini politici. Sorvolando per il momento sulla presenza nell'opera dei due filosofi delle diverse rappresentazioni e dei giudizi dati della storia recente (per Eschine si ricorderà l'esempio di Alcibiade e Temistocle, per Antistene l'interesse mostrato verso Alcibiade, Cimone, oltre che Pericle, e l'influenza avuta su Teopompo nel giudizio dei demagoghi ateniesi → Ferretto), sarà forse il caso di ricordare ancora una volta l'ampiezza dei temi sviluppati dal dibattito socratico, che orientano il discorso proprio in direzione di un approfondimento di questioni connesse alla virtù politica dei soggetti chiamati in causa.

qualitativo importante nella discussione filosofica su Aspasia e fornisce forse un dato per definire meglio i rapporti con l'*Aspasia* di Antistene. Infatti diversamente da Platone, che nel *Menesseno* ironizza con chiara evidenza contro la rappresentazione fatta da Eschine di Aspasia e contro il legame stabilito fra questa e Socrate, soprattutto nella misura in cui si possa ammettere erroneamente che il filosofo sia stato un discepolo della Milesia, Antistene, pur parlando di Aspasia, ignora questo dato<sup>295</sup>. In secondo luogo, mentre Antistene si limita a parlare del rapporto intrattenuto con Pericle, Eschine dà un quadro più ampio della presenza di Aspasia ad Atene, che sul piano temporale oltrepassa la morte di Pericle, su quello del dibattito delle idee invece supera la memoria riduttiva che la commedia consegnava alla nuova fase storica. Questi elementi fanno propendere per un'antecedenza di Antistene, che appare oltretutto più vicino con la sua opera alla propaganda di V sec. rispetto agli sviluppi raggiunti da Eschine e Platone, che sembrano aver superato l'immagine stereotipata dell'etera dissoluta. Se allora Eschine effettivamente conosceva l'opera di Antistene ed intendeva rispondere con la sua *Aspasia* proprio a questi, resta da chiedersi perché faccia di Socrate il discepolo di un personaggio caratterizzato così negativamente.

Per rispondere a questa domanda sarà utile indagare quella contrapposizione teoretica, ideologica, di cui si è detto sopra, e che dà vita nell'*Aspasia* di Eschine e di Antistene a due paradigmi antitetici. Il punto dal quale partire per cogliere il diverso orientamento dei due Socratici sembra ad una prima analisi la questione dell'*eros*, di cui, si è detto, la vicenda di Pericle e Aspasia costituisce un caso emblematico in sé, nonché lo strumento attraverso il quale essi veicolano il loro diverso messaggio. A proposito della concezione dell'*eros* si è in parte già accennato all'atteggiamento rigorista che caratterizza il pensiero di Antistene, tale per cui un rapporto come quello fra Pericle ed Aspasia, improntato ad *hedone* e non a *phronesis*, non può che essere annoverato dal

---

<sup>295</sup> Così per lo meno sulla base di quanto testimoniato per l'opera: ciononostante sembra strano che le stesse fonti che hanno ricordato insieme Eschine e Platone per le informazioni tramandate su Aspasia e Socrate, abbiano poi dimenticato Antistene.

filosofo fra gli esempi di *eros* negativo<sup>296</sup>. Uno spoglio scevro da pregiudizi delle fonti antisteniche ha però messo in luce la consistenza di una teoria positiva dell'*eros*<sup>297</sup>, non solo giustificato, ma addirittura auspicato, se fondato su *philia*<sup>298</sup> e *sophia*<sup>299</sup>: ne deriva che *erastes* ed *eromenos* devono condividere valori intellettuali come *phronesis* ed *episteme*, e che in definitiva siano sapienti. Se la sapienza è il criterio alla luce del quale può essere giudicato e classificato l'*eros*, il comportamento tenuto nei confronti dell'*eros* è a sua volta uno strumento di verifica del possesso della sapienza. Emerge dunque dai frammenti attribuiti ad Antistene una contrapposizione fra saggi e sciocchi, tale per cui solo i primi conoscono quale amore è degno di essere provato e chi è degno di essere amato, mentre tutti gli altri corrono il rischio di finire irretiti in passioni smodate<sup>300</sup>. Aspasia e Pericle rientrano certamente in questa seconda categoria: attraverso il loro esempio Antistene mostra le conseguenze in cui si incorre quando non si è supportati da saggezza nel vivere l'*eros* e viceversa attraverso gli episodi più celebri della loro storia ne spoglia la memoria (soprattutto quella di Pericle) di ogni presunzione di sapienza. È di interesse, dunque, per Antistene individuare dei parametri attraverso i quali si possa conferire o meno all'*eros* uno statuto filosofico: in questo Antistene non sembra manifestare una posizione antitetica rispetto ad Eschine, ragion per cui non è una divergente concezione dell'*eros* all'origine del diverso orientamento delle due opere omonime. Se poi si possa parlare anche per lui di *eros* pedagogico (e se se ne possa parlare a proposito dell'*Aspasia*), è un'altra questione, pure in parte dibattuta<sup>301</sup>. Certamente una

---

<sup>296</sup> Fra le testimonianze che gettano luce su questa forma dell'*eros* si può annoverare Clem. Alex. *Strom.* II, xx, 107, 2-3 (= SSR V A 123), da cui si evincono due aspetti fondamentali dell'*eros* negativo, la sua capacità di corruzione e il legame fra il piacere smodato e l'*amathia*.

<sup>297</sup> In questo senso Brancacci 1993, 47-52; Giannantoni 1990, III, 358-360.

<sup>298</sup> Sull'identificazione dell'*eros* antistenico con la *philia* cfr. Maier 1913, 21, ripresa da Brancacci 1993, 47-48; Thomsen 2001, 138; per un'ulteriore approfondimento della tematica cfr. Giannantoni 1990 III, 358-359.

<sup>299</sup> Cfr. Diog. Laert. VI 11 = SSR V A 58.

<sup>300</sup> Il merito di aver dato rilievo a questa coppia oppositiva all'interno del pensiero di Antistene va a Brancacci 1993, 49-52, il quale coglie in questo la specificità della posizione del filosofo rispetto al Socrate del Protagora platonico (357c-e), e la chiave per interpretare l'aspetto antiedonistico dell'intellettualismo antistenico. Cfr. anche Tarrant 1994, 125.

<sup>301</sup> Sugli aspetti intellettualistici dell'*eros* secondo Antistene si rimanda ancora una volta a Brancacci 1993, 47-55: costui in particolare riconosce tracce della dottrina del filosofo in Xen. *Symp.* IV, 61-64, le quali possono oltretutto essere ricondotte ad un'idea pedagogica dell'*eros*. Qui Socrate assegna ad Antistene la qualifica di *mastropos*, da intendere come quella capacità di

concezione dell'*eros* come forza motrice in grado di condurre alla virtù, di esortare all'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ ed in questo modo βελτίω ποιεῖν, è ciò che indagato da Eschine nell'*Aspasia*, come già nell'*Alcibiade*<sup>302</sup>; sarebbe il caso di approfondire quanto Antistene condividesse di questa idea, che oltretutto si può ricondurre agevolmente all'insegnamento socratico: dall'esame delle testimonianze sull'*eros* e sull'*hedone* in Antistene nulla trapela in tal senso, ma un aiuto potrebbe venire proprio da quanto detto a proposito della connessione stabilita nell'*Aspasia* fra l'amore vissuto da Pericle e Aspasia e le conseguenze rintracciate nell'educazione dei figli e nelle loro frequentazioni culturali. La problematica educativa risulta centrale all'interno dell'opera di Antistene, ciononostante non è possibile dire se in questa sede egli indagasse esclusivamente le implicazioni negative dell'*eros* nelle sue componenti degenerative o se ne mostrasse anche la controparte positiva nei suoi aspetti parenetici e paideutici. In definitiva non è possibile affermare con certezza se Antistene articolasse una più esplicita definizione di quello cui avrebbe dovuto condurre l'amore di Aspasia, affrontando come Eschine la questione del legame fra *eros* e *paideia* e proponendo una propria idea di amore pedagogico; al contempo c'è motivo di ritenere che l'opera non esaurisse la riflessione di Antistene sull'*eros*, che dalle diverse testimonianze appare abbastanza articolata e che dunque poteva essere oggetto di approfondimento anche in altri contesti. L'*Aspasia* affronta, questo è certo, il tema delle connessioni fra *eros-sophia/hedone-amathia*, e sotto questo profilo c'è convergenza tanto con l'insegnamento di Socrate quanto con le riflessioni contenute nel dialogo di Eschine. Pertanto l'unico punto su cui si può individuare con certezza una contrapposizione fra i due discepoli di Socrate, stando a quanto mostrato dai frammenti, è la definizione dell'*eros* specifico, caratteristico, di Aspasia e la valutazione dei risultati avuti sull'*ethos* di Pericle: se in definitiva l'idea di *eros* nella sua valenza positiva è analoga all'insegnamento del maestro e riconducibile ad esso, il terreno di scontro è da individuare nel

---

riconoscere ed unire persone che possono essere reciprocamente utili ed affini, attribuendo al ruffiano, così come fa Eschine, una funzione sociale e paideutica. È però tutta da dimostrare l'effettiva appartenenza ad Antistene della dottrina esplicita dal Socrate senofonteo.

<sup>302</sup> Sull'evoluzione della riflessione di Eschine dall'*Alcibiade* all'*Aspasia* cfr. Ehlers 1966, 92-95.

giudizio dato al caso particolare di Pericle ed Aspasia, nella diversa applicazione della categoria socratica dell'*eros* alla loro vicenda. Se ne può dedurre che il nucleo centrale della contrapposizione fra Eschine ed Antistene, e quindi fra le due *Aspasia* socratiche, sia da rintracciare proprio nell'antitetico valore individuato nel rapporto fra Pericle e Aspasia. Si ribalta in questo modo l'assunto, già discusso in precedenza, secondo cui i filosofi avrebbero ripreso un'immagine letteraria, un modello, per argomentare ed esemplificare le proprie idee: al contrario sembra che a stimolare l'attenzione dei Socratici sia non un'idea presupposta, che viene poi rintracciata in un esempio storico particolare, bensì lo stesso caso specifico; proprio il disaccordo fra i due conferma che non ci troviamo già di fronte alla canonizzazione di un modello preciso ma ancora in una fase di elaborazione di aspetti e motivi offerti dal panorama contemporaneo. Come si è già detto, l'esperienza di Pericle e Aspasia stimola da un lato lo sviluppo di discorsi sull'*eros*, dall'altro riflessioni sulla concezione della *sophia* richiesta all'uomo di Stato: proprio l'*Aspasia* di Antistene dimostra ciò, poiché indagare il rapporto *eros-sophia* nell'ambito della vicenda amorosa di Pericle significa interrogarsi sulla sapienza di Pericle, sulla bontà del suo essere uomo politico e sull'apporto di Aspasia all'azione politica dello stratega. Il diverso giudizio etico-politico dato ai due sembra costituire il presupposto teorico a partire da cui si origina il diverso messaggio articolato nelle due opere, che investe tanto il campo più filosofico dell'*eros*, tanto l'ambito della discussione politica: quanto detto a proposito dell'opera di Antistene e del confronto con il dialogo di Eschine rafforza l'ipotesi che il focus del dibattito socratico dovesse cadere sul motivo della saggezza politica, affrontato, come attestato più ampiamente da Platone, attraverso l'esempio concreto degli esponenti più eminenti del mondo politico.

Eschine, dunque, si scaglia contro quella che ritiene un'errata valutazione, fatta da chi la pensava come Antistene, della *sophia* politica di Pericle e dell'apporto dato dall'*eros* di Aspasia: egli, pur senza scontrarsi con aspetti della concezione dell'*eros* che Antistene formula attraverso sviluppi propri, dà una lettura diversa del caso Pericle-Aspasia e pertanto riutilizza lo stesso caso discusso dal rivale quasi in vista di una palinodia, per approfondire aspetti trascurati dall'altro. Della teoria di Antistene non si mette in discussione la



correttezza dell'associazione fra *eros* sbagliato ed *amathia*, ma la lettura fatta in questi termini dell'*eros* coltivato da Pericle e Aspasia; nell'ambito di una rettifica Eschine lo presenta al contrario come esempio positivo di *eros-sophia* in quanto stimolo verso l'*arete*. Egli con molta probabilità non doveva essere interessato all'apologia della relazione di Pericle e Aspasia (a meno che non fosse in qualche modo collegata con Socrate), ma attraverso il riscatto di questa poteva ampliare l'ambito di discussione e sviluppare un'articolata teoria di cui Aspasia è indicata come esperta e maestra<sup>303</sup>; Pericle, invece, in quanto destinatario dei suoi insegnamenti, compare come testimone concreto della correttezza del suo metodo. Questa riflessione non è altro che l'elaborazione eschineica dell'idea socratica di *eros*, il che pone sospetti legittimi sulla veridicità storica di quanto raccontato dal discepolo di Socrate, sollevati d'altronde già dall'intento di controbattere ad un opposto filone interno al socratismo.

Se l'opera di Eschine ha un suo programma ideologico, diventa particolarmente interessante comprendere non solo quale esso sia, ma soprattutto in che modo egli abbia rielaborato la memoria storica per comprovare il proprio paradigma interpretativo: si affaccia all'orizzonte la possibilità che egli abbia voluto ristabilire all'interno della discussione portata avanti fra i discepoli un'immagine più autorevole per Aspasia per legittimare la scelta di lei come teorica e maestra; che inoltre per fare ciò abbia potuto enfatizzare alcuni aspetti della vicenda della donna, dando loro una veste positiva (ad esempio, all'accusa di svolgere un'attività da mezzana). La questione della veridicità del racconto di Eschine assume sotto questa luce una forma particolare, soprattutto nella misura in cui viene coinvolto anche il maestro, Socrate, associato nella finzione dialogica all'insegnamento di Aspasia. Si tratta, come già accennato, della questione più

---

<sup>303</sup> Per la ricostruzione di questa teoria gli studiosi hanno tratto appoggio da una serie di luoghi socratici, più precisamente della produzione socratica di Senofonte, in cui si rimanda esplicitamente ad Aspasia come interlocutrice di Socrate: questi sono Oec. III 14, in cui si rimanda ad Aspasia circa la teoria per cui le mogli possono diventare ottime dopo averle educate in maniera adeguata; Mem. II 6, 36, dove si attribuisce alla donna una massima circa la particolare abilità delle buone ruffiane nel creare matrimoni senza ricorrere all'inganno, ma mettendo in contatto secondo verità persone che possono essere utili le une alle altre. Sulla base di questi luoghi si è poi pensato di ricondurre come fonte all'Aspasia anche quanto detto da Socrate in Symp. 4, 60-64; 8; dove per l'appunto si chiarisce cosa sia quest'arte della mastropeia che Socrate attribuisce in questo contesto non ad Aspasia, ma ad Antistene e poi a se stesso: cfr. Dittmar 1912, 31-40; Ehlers 1966, 110-123; Huss 1999, 22-23.

spinosa, innanzitutto perché di difficile scioglimento, ma anche perché coinvolge nel dibattito altri rappresentanti del Socratismo, che pure si esprimono al riguardo. Proprio uno di questi, Platone, nel tentativo di rispondere a quanto detto da Eschine, fornisce un'indicazione sull'attendibilità dell'associazione stabilita dal condiscipolo.

### 1. 3. Il *Menesseno* e la retorica di Aspasia.

Protagonisti del *Menesseno* di Platone sono Socrate, che come di consueto è anche uno degli interlocutori, e Aspasia, presente attraverso le parole di Socrate che riporta un discorso svolto da lei. Il dialogo è di interesse per la nostra trattazione non solo per la presenza di Aspasia, che già di per sé tradisce l'inclinazione di Platone a portare avanti la discussione sorta in ambiente socratico attorno alla sua memoria, ma anche perché lascia trapelare dei nessi con l'opera di Eschine tali da confermare l'idea che Platone fosse coinvolto nello stesso dibattito in cui avevano già preso parola Antistene ed Eschine.

Punto di partenza di questo discorso è la dimostrazione che l'opera di Platone si colloca successivamente a quella di Eschine, poiché sembra presupporre quella e risponderle: l'elemento che balza subito agli occhi e che costituisce un immediato punto di contatto fra esse è la caratterizzazione retorica di Aspasia, in entrambi i dialoghi maestra di Pericle. Il dato è in realtà presente anche nella commedia di V secolo, da dove forse lo riprende già Eschine<sup>304</sup>: date le forti connotazioni polemiche del *Menesseno*, il cui bersaglio principale è proprio la retorica celebrativa e illusoria dei rappresentanti della *polis* democratica, la ripresa di un motivo comico che consentirebbe di deridere la retorica di Pericle, gettando discredito sul suo apprendistato, non si può escludere del tutto<sup>305</sup>. Ciononostante la complessità dell'immagine adottata da Platone consente di ipotizzare che qui il filosofo stia strizzando l'occhio ad Eschine, non alla commedia: innanzitutto egli adopera diversamente da Antistene non l'Aspasia donna e simbolo di piacere, e nemmeno quella figura tirannica cui sulla scena comica soggiaceva Pericle, bensì l'Aspasia maestra che è novità precipua di Eschine. Inoltre nel *Menesseno* viene ripreso e dato per scontato quel legame di discepolato fra Socrate ed Aspasia, che possiamo ipotizzare fosse se non sviluppato, quanto meno suggerito già da Eschine<sup>306</sup>. Si è poi già anticipata

---

<sup>304</sup> Cfr. *schol.* in Plat. *Menex.* 235e.

<sup>305</sup> Il giudizio dato alla retorica di Pericle è oggetto di dibattito fra gli interpreti, a causa dell'ambiguità con cui essa è trattata nel *corpus* platonico: cfr. *infra*.

<sup>306</sup> Fra i frammenti noti dell'*Aspasia* Socrate non è mai detto discepolo della donna ma diversi indizi fanno pensare che, così come nel *Simposio* il filosofo dichiarava di esser divenuto esperto in

l'ipotesi che Platone riprenda allusivamente la tradizione di Eschine con l'obiettivo di rispondere e ribaltarla: questo sarà mostrato da un'analisi più approfondita del *Menesseno*, che oltretutto pone diversi problemi interpretativi a causa della complessità dei motivi articolati al suo interno, fra i quali va tenuto in conto non da ultimo il confronto con l'ambiente socratico circa la definizione da dare alla figura di Aspasia.

**Il Menesseno e la critica della retorica celebrativa.** Del dialogo e del dibattito da esso suscitato si discute da più di un secolo, e se ne è continuato a discutere anche dopo l'accettazione unanime della sua autenticità, di cui si è a lungo dubitato a causa di quelle che ad una prima lettura del testo possono sembrare incongruenze logiche<sup>307</sup>. Accantonato questo dubbio, i critici si sono interrogati sull'obiettivo perseguito da Platone nel dialogo e sui nuclei tematici qui sviluppati, dandone le più svariate interpretazioni<sup>308</sup>: fra le letture proposte si avvicina maggiormente a cogliere lo spirito del dialogo chi individua come elementi fondanti della discussione portata avanti la polemica contro l'epidittica funeraria<sup>309</sup>, il *logos epitaphios* di tradizione democratica<sup>310</sup>, e l'associazione della

---

cose d'amore grazie a Diotima, allo stesso modo nel dialogo di Eschine egli doveva affermare di aver appreso da Aspasia alcuni aspetti della valenza paideutica dell'*eros* e delle modalità attraverso le quali lo si poteva esercitare in funzione etica. Il fatto stesso che Eschine faccia dire a Socrate di aver mandato spesso i suoi discepoli con le loro mogli ad ascoltare i discorsi di Aspasia (Plut. *Per.* 24, 4 = SSR VI A 66) conferisce alla protagonista dell'opera uno statuto di maestra superiore per autorevolezza a quello di Socrate stesso, soprattutto perché riconosciuto da quello in prima persona. Inoltre, da quanto rielaborato da Senofonte nei *Memorabili* e nell'*Economico*, deduciamo che proprio questa immagine fosse da lui rinvenuta nel testo di Eschine: Socrate, infatti, in uno dei due luoghi ricondotti all'*Aspasia* rimanda alla donna per l'apprendimento dei modi attraverso cui si possono rendere migliori le mogli (Xen. *Oec.* 3, 14 = SSR VI A 71), nell'altro dice più esplicitamente di aver appreso direttamente da lei la sua teoria sulla buona *προμνήστρια* (Xen. *Mem.* 2, 6, 36 = SSR VI A 72). È dunque più che plausibile che nel dialogo di Eschine fosse presente in forma tutt'altro che implicita l'indicazione di Aspasia come maestra di Socrate.

<sup>307</sup> Questa tesi sostenuta a lungo nel XIX secolo (un elenco di alcuni degli aderenti a questa posizione è fatto da Meridier 1970, 77) e ripresa ancora nel secolo scorso da Momigliano 1930. Per un approfondimento sulle difficoltà sollevate dal testo cfr. Meridier 1970, 53; Trivigno 2009, 29-30.

<sup>308</sup> Per una sintesi delle posizioni espresse cfr. Clavaud 1980, 15-77, e più di recente Trivigno 2009, 29-30.

<sup>309</sup> Pur riconoscendo la specificità del genere preso di mira da Platone (su cui la dettagliata monografia della Loraux 1981), gli studiosi inseriscono la polemica in un contesto più ampio in cui il discorso ufficiale per i caduti è assimilato nei suoi difetti e nella sua pericolosità alla retorica contemporanea di marca sofistica (Dodds 1959, 23-4, Meridier 1970, 74-77, Clavaud 1980, 33-77, 250; Banfi 2003, 156-157, 160, parla di attacco alla retorica autocelebrativa della democrazia

retorica periclea alla pratica celebrativa presa di mira<sup>311</sup>. La stessa cornice narrativa del *Menesseno* e l'occasione da cui nasce il dialogo riprodotto supportano l'idea che centrale sia il problema della retorica, giacché si mette in scena una situazione precedente alla commemorazione dei caduti nella guerra di Corinto, in vista della quale si sarebbe dovuto scegliere a chi affidare la declamazione dell'elogio funebre: proprio questo diventa l'oggetto di discussione di Socrate e del suo interlocutore, Menesseno, dall'esordio, in cui si anticipano alcuni dei tratti caratteristici del genere (234c-235c: discorsi preparati, materia topica, elogio di ciò che è vero e di ciò che non è vero, uso di parole che incantano l'animo e rapiscono) al vero e proprio saggio di epidittica funeraria dato da Socrate, che costituisce la componente preponderante del dialogo (236d-249c), a seguito della quale c'è solo il congedo fra i due personaggi (249d-e). Il discorso recitato da Socrate a dimostrazione della propria abilità nel genere retorico è senza ombra di dubbio canzonatorio<sup>312</sup>: esso si attiene perfettamente ai canoni

---

ateniese; per una più ampia bibliografia su questa posizione si veda la sintesi di Monoson 1998, 508 n. 1). «The funeral oration embodies clearly the characteristics of rhetoric in general. In addition, however, epitaphioi as a genre had an essentially political character» (Coventry 1989, 2-3): come tale, come discorso ufficiale della città, in esso Platone vede emergere in tutta la sua pericolosità la contrapposizione fra la parola di Socrate e quella della retorica (cfr. Loraux 1974, 184, 189). E' evidente allora che nell'immaginario platonico l'attacco alla retorica celebrativa si inserisce coerentemente nel complesso quadro articolato attorno al problema della retorica di marca sofistica e del sostegno dato alla prassi democratica contemporanea: per tale ragione Dodds 1959, 23-24, ha posto l'accento sulle affinità esistenti fra *Menesseno* e *Gorgia*, giacché «both deal with the rhetoric and with the use of rhetoric by Athenian politics (...) and both of them convey the same criticisms of Athenian democracy and Athenian foreign policy...». Sulla presenza di un attacco alla democrazia cfr. *infra*.

<sup>310</sup> Loraux 1981, 14, parla di rapporto osmotico con la città democratica; per l'origine del genere all'interno del contesto politico-culturale dell'Atene di V sec. cfr. pp. 42-73 (così anche Tulli 2003, 96-97).

<sup>311</sup> Cfr. Kahn 1963, 222; Monoson 1998, 492-495. Il rilievo dato a questi due aspetti non deve comunque comportare la svalutazione di un altro motivo, intrinseco alla polemica sviluppata contro l'esaltazione retorica delle imprese di guerra e delle glorie passate: la polemica contro l'immagine propagandata della città equivale infatti a contestare la politica contemporanea intrapresa dalla rinnovata democrazia e a smascherare la distanza dell'ideale rispetto alla concreta linea d'azione perseguita dalla sua classe dirigente (cfr. Pownall 2004, 45-64; Bultrighini 2012, 255-263). L'interconnessione fra polemica retorica e polemica politica non sorprende, poiché già il *Gorgia* ne aveva chiarito le ragioni, mostrando in che modo nel pensiero platonico l'atteggiamento adulatorio verso le masse si risolve in un'incapacità di guidarle verso il meglio e di perseguire un bene comune piuttosto che una soddisfazione di desideri particolari. L'attacco all'ideologia democratica quale si articola nei discorsi d'apparato è in ultima analisi una delle forme attraverso le quali Platone contesta la democrazia ateniese nel suo complesso.

<sup>312</sup> Coglie nel segno la Loraux, 1981, 315-329, allorché individua nel discorso di Socrate non soltanto una parodia, ma soprattutto un tentativo (riuscito) di esorcizzare il fascino esercitato dall'epitafio funerario, di contrastare l'elogio, bello ma lontano dal vero, messo in piedi ad uso e

prestabiliti enunciati nell'esordio, al punto da essere una riproduzione perfetta del modello preso di mira e da mostrare antifrasticamente, attraverso l'accumulo dei *topoi*, la vuotezza e l'artificiosità dell'operazione retorica sottesa alla declamazione. In quanto fedele riproduzione dei canoni imposti dal genere, il discorso di Socrate entra in competizione con i modelli, che non solo sono emulati, ma addirittura superati: non si deve però cedere alla tentazione di considerare l'epitafio socratico una palinodia o una dimostrazione di come dovrebbe essere composto un *logos* celebrativo in onore dei caduti<sup>313</sup>, giacché attraverso l'exasperazione e l'accumulo degli *schemata* e dei *tropoi* propri dell'elogio funebre si vuole mostrare esclusivamente la scorrettezza dell'operazione retorica portata avanti, in quanto ingannevole<sup>314</sup>. Ad una contestazione generale dell'epitafio come discorso ufficiale della propaganda politica si affianca poi una polemica più specifica: diverse sono le spie individuate nel sottotesto, dalle quali trapela una competizione polemica con l'epitafio tucidideo, ma più di ogni altra cosa appare sospetta l'attribuzione ad Aspasia del discorso pronunciato da Socrate.

La presenza della compagna di Pericle è stata per lo più interpretata come un *escamotage* utilizzato per far prendere a Socrate le distanze dal singolare

---

consumo del narcisismo della *polis* (cfr. p. 278). Lo studio arriva a conclusione di una *querelle* durata più di un secolo fra i sostenitori di una lettura seria e positiva del dialogo, ed i sostenitori di un'interpretazione ironica (per una disamina completa degli studi sul *Menesseno* cfr. Clavaud 1980, 37-77). Ciononostante anche in tempi più recenti si è riproposta l'ipotesi che Platone intendesse costruire un messaggio positivo, non tanto attraverso le armi della parodia, bensì costruendo un modello ideale cui la città storica dovrebbe uniformarsi, o suggerendo un'idea di *arete* alternativa a quella promossa dalla città storica: cfr. Rosenstock 1994, 338-344; Monoson 1998, 495-508; Capra 1998, 191; Collins-Stauffer 1999, 104-115, Tulli 2003, 101-103. Una posizione mediana è quella riproposta da Salkever 1993, 134: «My alternative to the humorous/serious antithesis is to say that the dialogue is a playful comment on one of the most solemn moments of Athenian politics and that its commentary is not merely negative and dismissive but carries with it some opinions as to how to think about the possibilities and limits of democratic politics». Per una disamina completa delle strategie adottate da Platone ai fini della parodia si veda Trivigno 2009, 32-48; cfr. anche Loraux 1974, 202-210, che attraverso l'analisi demistificatoria del discorso di Socrate ribalta la posizione di quanti vi hanno rintracciato spie di un messaggio positivo (per la bibliografia a riguardo cfr. pp. 206-209).

<sup>313</sup> Questa la lettura di Labriola 1981, 237.

<sup>314</sup> Così già Meridier 1970, 75; per un approfondimento cfr. *infra* n. 20. Allo stesso modo nel *Fedro* Socrate recita un primo discorso sull'*eros* riproducendo la stessa tesi sostenuta da Lisia, ma attraverso una maggiore coerenza argomentativa che comporta a sua volta una maggiore persuasività rispetto al saggio del logografo; il discorso tuttavia non riflette il pensiero di Platone in materia di *eros*, a dimostrazione del quale Socrate interverrà a recitare un secondo discorso a mo' di rettifica. Meridier 1971, 68, coglie una somiglianza, più che con il caso del *Fedro*, col discorso di Agatone nel *Simposio*.

discorso messogli in bocca<sup>315</sup> e per mettere a fuoco il bersaglio polemico primario di Platone, ovvero Pericle e l'epitafio attribuitogli da Tucidide<sup>316</sup>. Questo intento è indiscutibile: Socrate ricorda che Aspasia ha composto il *logos* che egli si accinge a recitare ricucendo stralci del discorso che aveva precedentemente preparato per Pericle (236 c); dunque nella finzione dialogica il discorso recitato da Socrate risulta essere un rimaneggiamento del discorso di Pericle scritto da Tucidide (per tale ragione definito da taluni *pastiche*<sup>317</sup>). Alcuni studiosi hanno poi colto un riferimento velato a Tucidide dietro la menzione ironica di un allievo di Lampro e Antifonte, inferiore a Socrate quanto a educazione, ma capace di tessere le lodi di Atene tra gli Ateniesi (236)<sup>318</sup>. Questi elementi, così come alcuni passaggi che sembrano ripresi inequivocabilmente dall'epitafio di Pericle, attestano con certezza una conoscenza dell'opera dello storico da parte di Platone<sup>319</sup>;

---

<sup>315</sup> Cfr. Coventry 1989, 5-6. Clavaud 1980, 108-110, nota più correttamente che si tratta di una spia che deve mettere in guardia dal considerare socratico o platonico il contenuto del discorso: la scelta di attribuire ad un terzo la composizione dell'orazione si aggiunge agli altri elementi contenuti nel preambolo a conferma della lettura ironica da dare al *logos*; accanto a questo poi si deve constatare che Platone avrebbe potuto adoperare qualsiasi oratore come scherma, ragion per cui la scelta di Aspasia va indagata diversamente ed in maniera più approfondita: cfr. pp. 251-259; cfr. *infra*. Lo stesso appunto è mosso anche a proposito dell'altra opinione parimenti diffusa che il nome della donna costituisca un rimando scontato a Pericle e Tucidide (cfr. *infra* n. 13).

<sup>316</sup> Così Kahn 1963, 220-221; Coventry 1989, 3; Monoson 1998, 498-499; Banfi 2003, 159; Pownall 2004, 60-61. Singolare la posizione di Giombini 2002-2003, 13, che sulla scia delle considerazioni di Solana Dueso 1994, XXVI, non solo prende seriamente l'ammirazione espressa da Socrate per Aspasia in 234e-236c, ma considera storicamente credibile l'assegnazione a lei di una funzione retorica e soprattutto l'attribuzione dei due epitafi, quello pronunciato da Socrate nel dialogo e quello attribuito a Pericle da Tucidide.

<sup>317</sup> Weil 1959, 146 (o 11); Meridier 1971, 66; Loraux 1974, 1981.

<sup>318</sup> Kahn 1963, 221, Loraux 1974, 188 n. 115; Tulli 2003, 99; Trivigno 2009, 34. L'ipotesi che il *Menesseno* si scagliasse contro Tucidide e il suo epitafio è suggerita già dagli antichi: così ad esempio Dionigi di Alicarnasso (*Dem.* 23, 10); cfr. *Proleg.* 22, 59-66 Westerink.

<sup>319</sup> Kahn 1963, rileva innanzitutto lo stesso uso dell'opposizione *erga-logoi* (Thuc. II 35, 1; Plat. *Menex.* 236 d-e) e la stessa definizione della costituzione ateniese (Thuc. II 65, 10; Plat. *Menex.* 238 c-d): in continuità con questo studio sono anche Monoson 1998, 491-494 e Trivigno 2009, 34-37, che sottolinea anche la connotazione di apparente saggezza del reggente dello Stato data sia in Thuc. II 37, 1-2 sia in Plat. *Menex.* 238d. Pone la questione del confronto in termini più approfonditi Salkever 1993, 134-135, che invita a considerare le suggestioni provenienti dal testo di Tucidide sulla base di cinque punti: se la vita politica deve essere valutata in termini di grandezza e splendore e in che modo questo si debba riflettere nel lessico dei discorsi politici, se il tono con cui affrontare le questioni politiche debba essere solenne alla maniera di Pericle, quale debba essere l'autocoscienza della storia patria e quali siano i quesiti da porsi a proposito dei soggetti che compongono la *polis*. Egli arriva ad enfatizzare maggiormente la contrapposizione fra i due discorsi, rilevando come Platone articoli conclusioni opposte all'ideologia propagandata da Pericle, pur rimanendo sullo stesso terreno del rivale (cfr. pp. 137-139; cfr anche Monoson 1998, 494-495). Rosenstock 1994, 333-338, nel rilevare punti di contatto e differenze fra i due epitafi, osserva che essi aderiscono innanzitutto ai canoni del genere, dei quali Platone offre una ripresa

ciononostante le ricostruzioni fatte finora si limitano a cogliere gli aspetti più superficiali del confronto fra i due testi, laddove invece l'adozione da parte di Platone di spunti provenienti da Tucidide merita un ulteriore approfondimento, che spieghi in maniera più soddisfacente i punti di contatto e le riprese fatte da Platone alla luce del riferimento alle figure di Pericle ed Aspasia. La presenza della donna non si può infatti ridurre a semplice strumento di rinvio a Pericle, perché il nome dello statista è fatto esplicitamente, ma anche perché le allusioni al suo più celebre epitafio sono in sé evidenti, al punto da non rendere necessario il ricorso al nome della compagna per renderle meno oscure.

Partiamo dal primo punto. Si è generalmente individuato fra gli obiettivi precipui del Platone del *Menesseno* il tentativo di smontare il giudizio lusinghiero articolato nell'epitafio tucidideo e il messaggio trasmesso<sup>320</sup>: qui lo statista emerge positivamente sia come oratore che come politico, assurgendo a rappresentante di una fase sana e gloriosa della democrazia ateniese<sup>321</sup>. Nel perseguire questo obiettivo Platone opera una parodia non solo del testo di Tucidide o almeno di alcune sue parti, ma più complessivamente del genere esemplificato dal discorso dello storico: attraverso la riproduzione deformata, comica, di un pezzo di retorica celebrativa, egli mostra come l'opinione diffusa della saggezza politica di Pericle, e più in generale una scorretta valutazione della sapienza dei rappresentanti politici, nasca da un equivoco, o meglio da un inganno, realizzato proprio grazie

---

pedissequa. Clavaud 1980, 74-5 ridimensiona i punti di contatti fra i due epitafi, che si limitano alla definizione della libertà ateniese e al giudizio sulla democrazia periclea come governo del "primo cittadino" (238c-239a); pertanto egli ritiene che non si possa parlare di parodia del testo tucidideo (pp. 119-121) e che l'obiettivo satirico non siano le singole figure di Pericle e Tucidide, ma la più ampia categoria dei retori e il loro modo di intendere la composizione retorica, secondo quanto criticato nel *Fedro* (pp. 105).

<sup>320</sup> L'idea primigenia che si è formata in sede di studio è che Platone intendesse ridicolizzare Tucidide e il *logos* attribuito a Pericle: tale interpretazione è ben riassunta da Banfi 2003, 161, attraverso queste parole: «la contrapposizione fra discorso pericleo e quello socratico (...) culmina proprio nel *Menesseno*, dove la più famosa di tutte le orazioni periclee è messa in ridicolo. L'epitaffio si presta bene, infatti, per la sua stessa natura, ad esemplificare l'oratoria puramente epittica, ingannatrice perché del tutto priva di funzioni paideutiche». Più recentemente si è ipotizzato che quella del filosofo sia una risposta all'immagine della democrazia ateniese data da Pericle, vuoi «by praising Athens as she should be praised» (Kahn 1963, 224), vuoi sostituendole una diversa concezione (Collins-Stauffer 1999, 105-115; Trivigno 1998, 37, 41-44, 47). In disaccordo con questa linea interpretativa è Clavaud 1981, 74-77, 91, 119-121 (cfr. *supra* n. 12).

<sup>321</sup> Banfi 2003, 148-155, parla della rappresentazione tucididea come una sorta di modello, che non poteva non attirare gli strali polemici di Platone: accenni alla raffigurazione di Tucidide sono individuati già nel *Gorgia* (503a-c; cfr. Thuc. II 65, 7) e nella *Repubblica* (361 c-d; 557b-d; cfr. Thuc. II 37, 2; 40, 2; 41,1).



agli strumenti offerti da un certo tipo di prassi retorica, quella di tradizione sofistica. La spiegazione dei motivi per cui Pericle, così come i precedenti amministratori statali, non furono né buoni politici né buoni retori è data nel *Gorgia*<sup>322</sup>: qui la figura del cattivo retore e quella del cattivo politico coincidono, poiché identica è l'abitudine di creare attraverso le parole una lusinga dell'uditorio, che diventa in questo modo compiacente verso le proposte di chi parla, che ha l'illusione di essere assecondato nelle proprie volontà. I politici che si sono susseguiti ad Atene durante la stagione democratica non hanno fatto altro che inseguire il sostegno popolare, costruendo di volta in volta un'immagine di sé e del proprio programma che corrispondesse alle aspettative della massa cui spettava l'approvazione in fase deliberativa. A questo gioco non si sono sottratti nemmeno durante le commemorazioni funebri<sup>323</sup>, quando la consolazione per le perdite umane della città è diventata per necessità un'occasione per rinsaldare l'adesione ai valori e agli obiettivi della *polis*, per fortificare la coesione interna: per ottenere il consenso si è ripercorsa la storia della città nei suoi aspetti più gloriosi, tentando di realizzare l'identificazione della cittadinanza con la *polis* stessa, o meglio con un' "Atene immaginaria" di cui si è costruita un'immagine sempre uguale, paradigmatica, attraverso le armi della retorica<sup>324</sup>. Esse sono il bersaglio di Platone, che le adopera per riprodurre a sua volta quell'immagine paradigmatica, che egli si ripropone di far apparire grazie all'esagerazione e alla distorsione per quello che è, una finzione atta a rapire l'uditorio e a confondere le capacità razionali<sup>325</sup>. Il nome di Pericle ricorre in entrambi i contesti: nel *Gorgia* è

---

<sup>322</sup> Sulla contiguità di riflessione fra *Gorgia* e *Menesseno* cfr. *supra* n. 6.

<sup>323</sup> Banfi 2003, 157: «nell'opinione di Platone la vera natura dell'orazione funebre si deve individuare nell'esser questa un vero autoelogio della città».

<sup>324</sup> Di Atene immaginaria parla innanzitutto Loraux 1981, 333-342, che identifica il concetto con «l'ensemble des figures en lesquelles une société appréhende son identité»; cfr. Anche Pissavino 1981. Sul racconto standardizzato di Atene come versione ufficiale che l'Atene di V e IV sec. vuole dare di sé, sul processo di astrazione che investe il concetto di *polis* e sull'identificazione di questo con l'idea di collettività, infine sull'astrazione della città concreta in un "uno" in cui viene meno la differenziazione e quindi l'antagonismo fra i suoi membri, cfr. Loraux 1981, 267-290. Sulla funzione dell'epitafio come «luogo retorico di aggregazione del consenso» cfr. Pissavino 1981, 195-197, 201, 203.

<sup>325</sup> Cfr. Banfi 2003, 162: «l'orazione platonica (...) mostra complessivamente uno sviluppo e contenuti assai più convenzionali ed aderenti ai luoghi comuni del genere. Ciò è con ogni probabilità dovuto alla necessità di mostrare con la maggiore evidenza possibile, anche attraverso l'uso dei *topoi* che erano propri del discorso, come la pratica dei funerali pubblici (...) fosse in realtà null'altro che un autoelogio della democrazia, privo di ogni capacità critica e di vero valore

direttamente accusato di aver lusingato il *demos* e di averne avuto in risposta un peggioramento, etico innanzitutto, tale per cui esso è divenuto pigro, vile, ciarliero e desideroso di ricchezze (515e) e per cui, dopo la sua morte, si è dato a scelte irresponsabili; nel *Menesseno* è fornito un esempio concreto degli effetti provocati dai discorsi costruiti alla maniera di Pericle, è concretamente riprodotto quel senso di incantamento che pervade l'uditorio allorché attraverso l'enfaticizzazione della grandezza della città esso stesso si sente celebrato. In che modo si inserisce in tutto questo Aspasia?

Per comprendere il ruolo assegnato ad Aspasia nel *Menesseno* è necessario indagare i due tratti salienti della sua raffigurazione, che si sono anticipati all'inizio: la donna compare nel dialogo nelle singolari vesti di maestra di retorica, singolari in primo luogo in quanto donna, dato che Menesseno non manca di sottolineare a più riprese (236c; 249d-e), ma probabilmente anche per la novità della notizia, di cui l'interlocutore di Socrate non è a conoscenza e che stenta a credere possibile; inoltre il suo nome è introdotto come maestra di retorica dello stesso Pericle e pertanto come responsabile della sua prassi retorica. È il caso di soffermarsi su quale sia la particolare forma di eloquio associata nel dialogo allo statista ateniese e quindi ad Aspasia: essa è descritta nel preambolo secondo i tratti caratteristici del *logos epitaphios*, tuttavia al di sotto della canzonatura dell'oratoria celebrativa pubblica si riconoscono aspetti caratteristici della retorica gorgiana<sup>326</sup>; rimanda alla poetica teorizzata nell'*Encomio di Elena* in primo luogo

---

morale». Delle strutture proprie dell'epitafio Platone riproduce innanzitutto la divisione fra elogio e consolazione, ma anche i temi affrontati nelle due parti, nella prima celebrazione dell'autoctonia, motivo dell'educazione, descrizione della *politeia*, catalogo delle imprese militari, nella seconda consigli ed esortazione (cfr. Meridier 1970, 55-58, 71-73). Sul potere incantatorio della retorica celebrativa Platone si dilunga nel preambolo del dialogo, laddove individua la causa dell'effetto esercitato sull'ascoltatore proprio nel carattere celebrativo del *logos*: Socrate dichiara di sentirsi improvvisamente più grande, più nobile (sulle implicazioni sottese all'adozione in questo passo dell'aggettivo di ascendenza comica *σεμνός*, cfr. Loraux. 1981, 324-326) e più bello attraverso la lode dagli oratori, e che tale effetto dura per più giorni, al punto da percepire di trovarsi quasi sull'isola dei Beati (235a-d). Ancora, nel dialogo iniziale con Menesseno egli tratteggia un canone del genere encomiastico, attraverso il quale disseziona il potere della lode: il retore si serve di *topoi* intercambiabili buoni per tutte le circostanze, non ha interesse per l'oggetto specifico dell'elogio, ai fini della quale accumula tutte le lodi possibili senza alcuna cura per il vero, prepara lunghi discorsi privi di spontaneità, elaborati per colpire l'uditorio, creando una fascinazione che nasce non dalla verità, ma dall'adulazione (234c-235d; cfr. Meridier 1970, 54, Loraux 1981, 317). Sulla critica all'elogio condotta nel *Simposio* e nel *Menesseno* cfr. Pernot 1993, 501-505.

<sup>326</sup> Così Meridier 1970, 69-71; Tulli 2007, 326-327. Clavaud 1980, 92; 249, ritiene che Platone alluda ad un'intera categoria di retori a lui contemporanei, ma che il primo bersaglio sia

quella funzione incantatrice della parola di cui si è detto, sintetizzata da espressioni come: οἱ οὕτως καλῶς ἐπαινοῦσιν, ὥστε (...) γοητεύουσιν ἡμῶν τὰς ψυχάς, (...) ὥστ' ἔγωγε, ὃ Μενέξενε, γενναίως πάνυ διατίθεμαι ἐπαινούμενος ὑπ' αὐτῶν, καὶ ἐκάστοτε ἐξέστηκα ἀκροώμενος καὶ κηλούμενος, ἡγούμενος ἐν τῷ παραχρῆμα μείζων καὶ γενναιότερος καὶ καλλίων γεγονέναι (235 a-b)<sup>327</sup>. Gli stessi passi lasciano trapelare anche una concezione del *logos* come *dynamis*, che risale ancora una volta all'*Encomio di Elena*: nel descrivere quello stato di rapimento e fascinazione provato durante l'ascolto dell'*epitaphios logos*, Socrate riconduce l'effetto alla capacità persuasiva dell'oratore (235b: ὑπὸ τοῦ λέγοντος ἀναπειθόμενοι; 235c: οὕτως ἔναυλος ὁ λόγος τε καὶ ὁ φθόγγος παρὰ τοῦ λέγοντος ἐνδύεται εἰς τὰ ὄτα (...) οὕτως ἡμῖν οἱ ῥήτορες δεξιοὶ εἰσιν<sup>328</sup>). Nonostante si metta alla berlina l'abilità tecnica dei retori, immediatamente ridimensionata dopo aver constatato quanto sia facile declamare discorsi già preparati e pronti all'uso (235 d-e), si riconosce ugualmente nella *πειθῶ* la peculiare abilità dei professionisti della parola e, nel caso specifico di Aspasia, maestra di celebri oratori. Non da ultimo è da sottolineare lo stile adoperato da Socrate nel discorso declamato, nel quale si è colta una fitta presenza di τὰ θεατρικὰ τὰ Γοργία<sup>329</sup>, che, pur essendo artifici propri dei discorsi d'apparato, utilizzati dalla maggior parte dei retori contemporanei, suggeriscono una parodia della prosa d'arte gorgiana<sup>330</sup>. La questione non poteva essere sottovalutata da Platone, conscio del fatto che proprio attraverso le forme attraverso le quali si modulano parole e suoni

---

Gorgia, del quale ancora i retori del IV sec. perseguivano gli insegnamenti (cfr. Arist. *Rhet.* III 1, 1404 a 24).

<sup>327</sup> Cfr. D-K 82 B 11 §10: συγγινομένη γὰρ τῆι δόξει τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωιδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαι τέχναι εὐρηγνται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα; 14: οἱ δὲ πειθοῖ τινη κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν. Cfr. Tulli 2007, 326, che sottolinea come il rapporto con il testo di Gorgia invada anche il campo lessicale.

<sup>328</sup> Cfr. D-K 82 B 11 §8: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν; § 10: συγγινομένη γὰρ τῆι δόξει τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωιδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε; §12: τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξῆν ὁ δὲ νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὁ εἰδὼς ἔξει μὲν οὖν, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἦν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πειθεισα ὡς ἀναγκασθεισα τῶι λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς. §14: ὃν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν.

<sup>329</sup> Dion. Alic. *De Dem.* 25, il quale per primo riconosce il ricorso di Platone ad artifici tipici di Gorgia, criticando il risultato ridondante ed eccessivo. Per qualche esempio delle figure adottate nel *logos* di Socrate cfr. Meridier 1970, 70.

<sup>330</sup> Così Clavaud 1980, 242-244.

l'oratore ottiene il suo effetto: la contestazione fatta da Platone è proprio quella per cui essi vengono usati non per esprimere idee, per tradurre e veicolare il vero, ma per se stesse e per il loro effetto suggestivo<sup>331</sup>.

È probabile che Platone intenda colpire più che un soggetto specifico, un modo di parlare e di costruire discorsi, tuttavia le allusioni esplicite a Gorgia sono indicative di un'associazione, suggerita dal filosofo, fra il sofista di Lentini e la prassi retorica democratica: egli doveva vedere in Gorgia non solo il caposcuola di uno stile retorico, perseguito anche nel IV sec., ma un teorico, un punto di riferimento per quel modo di parlare, che egli, come si è visto, considerava caratteristico della forma democratica propria di Atene. Si tratta di un'intuizione importante, innanzitutto per le affinità colte e per il collegamento stabilito da un lato fra democrazia e oratoria democratica, dall'altro concezione della retorica articolata da Gorgia, di cui si conoscono alcuni aspetti proprio grazie a Platone e alle critiche formulate in diversi dialoghi (*Gorgia*, *Fedro*); inoltre, Platone guarda a fondo all'interno di una associazione, quella fra Pericle e Gorgia, già suggerita da altri, arricchendo in questo modo di implicazioni gorgiane non solo il *logos* propagandistico di tradizione democratica, ma anche l'eloquio dello statista ateniese, rappresentativo di quella prassi retorica. Il legame con Pericle è stabilito attraverso il tramite di Aspasia, che, si è detto, nel dialogo figura come maestra dello stratega: l'attribuzione ad Aspasia di uno stile retorico gorgiano rimanda nuovamente ad Eschine, che nell'*Aspasia* presenta la protagonista proprio come maestra di Pericle, del quale in particolare migliora l'eloquio *κατὰ τὸν Γοργίαν*, e che la fa parlare attraverso lo stile del sofista<sup>332</sup>. Questo particolare conferma anche l'ipotesi che nel *Menesseno* Platone stia facendo eco al dialogo di Eschine e che rinvenga lì l'immagine di Aspasia esperta di retorica, a dispetto dell'opinione più diffusa in ambito di studio che la vuole invenzione platonica, debitrice della tradizione comica<sup>333</sup>: a Platone non dovevano essere sfuggite le possibilità satiriche offerte da questa, che insisteva sul motivo della tirannia esercitata dalla

---

<sup>331</sup> Clavaud 1980, 92-95.

<sup>332</sup> Philostr. *ep.* LXXIII = SSR VI A 65: λέγεται δὲ καὶ Ἀσπασία ἢ Μιλησία τὴν τοῦ Περικλέους γλῶσσαν κατὰ τὸν Γοργίαν θῆξαι [...] καὶ Αἰσχίνης δὲ ὁ ἀπὸ τοῦ Σωκράτους (...) οὐκ ὄκνει γοργιάζειν ἐν τῷ περὶ τῆς Θαρρηλίας λόγῳ· φησὶ γάρ που ὧδε. 'Θαρρηλία Μιλησία ἐλθοῦσα εἰς Θετταλίαν ξυνήν Ἀντιόχῳ Θετταλῷ βασιλεύοντι πάντων Θετταλῶν' (SSR VI A 65).

<sup>333</sup> Monoson 1998, 512 n. 37; Trivigno 2009, 33-34.

donna su Pericle, ma è evidente che il discorso è ben più complesso rispetto a quanto rappresentato sulla scena teatrale.

**Aspasia maestra di retorica fra commedia e Socratici.** Un dato in particolare sembra esser stato contemplato già dalla *archaia*, prima di essere sviluppato dai Socratici, e si tratta della raffigurazione caricaturale di un Pericle allievo di Aspasia: lo stesso scolio al *Menesseno*, che informa anche della presenza di Aspasia nelle vesti di maestra di retorica nel dialogo omonimo di Eschine e in Platone, riporta accanto a questi una terza fonte, i *Pedetai* del comico Callia<sup>334</sup>. La commedia si colloca generalmente non oltre il 415 a.C.<sup>335</sup>, ragion per cui è più che plausibile che i due Socratici fossero a conoscenza di questo racconto e che lo riprendessero: d'altronde il dialogo di Eschine dimostra la conoscenza di diversi aspetti della polemica comica contro Aspasia, dei quali opera una rielaborazione, al punto che si è ipotizzato che la memoria della commedia fosse uno dei referenti dell'opera del Socratico. Purtroppo dei *Pedetai* le fonti antiche parlano molto poco e non è possibile avanzare ipotesi sulla natura del riferimento ad Aspasia e Pericle, reso noto dallo scolio al dialogo platonico: a partire dall'analisi dei pochi frammenti ascritti al dialogo e soprattutto dei *komodoumenoi* menzionati si è avanzata l'ipotesi che l'opera affrontasse questioni di critica letteraria<sup>336</sup>, ed in un

---

<sup>334</sup> *Schol.* in Plat. *Menex.* 235e = *SSR* VI A 66: ἐπεγήματο δὲ μετὰ τὸν Περικλέους θάνατον Λυσικλῆϊ τῷ προβατοκαπήλῳ καὶ ἐξ αὐτοῦ υἱὸν ὀνόματι Ποριστῆν καὶ τὸν Λυσικλέα ῥήτορα δεινότατον κατεσκευάσατο, καθάπερ καὶ Περικλέα δημηγορεῖν παρεσκεύασεν, ὡς Αἰσχίνης ὁ Σωκρατικὸς ἐν διαλόγῳ Ἀσπασία καὶ Πλάτων καὶ Καλλίας ὁμοίως Πεδητάς. Per i problemi testuali del lemma cfr. p 24–5 (file: L'Aspasia di Eschine). Cfr. anche *schol.* in Aristoph. *Ach.* 527; Ps.-Plut. de ex. 181, 23; Xen. Mem. II 6, 36; Oec. III 14; + aneddoti amorosi in Athen. V 219 b-e.

<sup>335</sup> Geissler 1925, 26, Schwarze 1975, 91, collocano l'attività di Callia non oltre il 425 e la composizione dei *Pedetai* fra 432 e 428 per la menzione di Pericle e di Lisicle. Un aggiornamento della cronologia tradizionale è stato portato avanti da Storey 1988, il quale sulla base di un approfondimento all'interno dei contesti comici della presenza dei quattro *komodoumenoi* presi di mira da Callia (Lampone, Melanzio, Socrate e Acestore/Saca): dal confronto con la restante letteratura comica lo studioso abbassa la cronologia dei *Pedetai* al 420–415, argomentando in modo convincente che la loro presenza, sebbene non assente in opere degli anni Trenta, si giustificò maggiormente negli ultimi decenni del secolo, quando appare con più insistenza nella produzione coeva (così anche Imperio 1998, 196-197; 218; Sonnino 1999, 330).

<sup>336</sup> Raines 1934, 341, cfr. fr. 14, 15, 17 K-A, in cui si nominano i tragediografi Melanzio, Saca ed Euripide (per un'analisi più approfondita dei contesti in questione cfr. Imperio 1998, 219-228, 230-232). A questi sono da aggiungere le figure di Socrate, Lampone ed Aspasia, la cui associazione con i poeti presi di mira può aiutare a chiarire il senso della polemica: si tratta in tutti i casi di nuove figure del panorama intellettuale, che ricorrono nella produzione comica coeva come esponenti di tendenze pericolose, che rompono una tradizione introducendo nuovi costumi e nuovi

simile contesto ben si adatterebbe un accenno all'abilità retorica di Pericle e al suo apprendistato. Dalla formulazione dello scolio non è chiaro se Callia riportasse anche il dato per cui dopo la morte di Pericle Aspasia avrebbe reso abile nel δημηγορεῖν anche il secondo compagno Lisicle, aspetto di cui attraverso la testimonianza fornita da Plutarco sappiamo che Eschine parlava con certezza<sup>337</sup>: se così fosse, si aprirebbe uno scenario all'interno della commedia, in cui avrebbero potuto trovare spazio accenni alle capacità della donna come insegnante di retorica, tuttavia è più plausibile, considerata la natura dell'opera, che più che affrontare questioni stilistiche, il commediografo si servisse di scherzi comici sullo stile, sul lessico, sulle modalità espressive di diversi personaggi per fare una satira di costume, deridendo l'atteggiamento trionfante e la cultura di alcuni di questi. In siffatto discorso poteva rientrare anche Pericle, deriso ancor più perché educato da una donna; nell'*Aspasia* di Eschine si ritrova invece un approfondimento attorno all'abilità retorica della protagonista, che doveva però essere assente nella commedia. L'idea dunque era già di ascendenza comica, ma essa viene ulteriormente elaborata dalla riflessione socratica: un primo indizio è proprio la particolare coloritura gorgiana data all'eloquio di Aspasia da Eschine.

Il fatto è degno di nota, innanzitutto per le conseguenze che comporta all'interno di un contesto in cui la retorica gorgiana è fortemente problematicizzata; in secondo luogo perché ancora una volta Filostrato parla anche di Pericle, oltre che di Aspasia, come seguace di Gorgia. Circa il primo punto va ricordato che proprio i Socratici danno inizio ad una contestazione del modello incarnato da Gorgia, associato al più ampio *milieu* sofistico<sup>338</sup>, che si origina a partire dall'esigenza di salvare Socrate dalla pericolosa associazione con i pensatori del suo tempo. All'interno di questa operazione Platone non è l'unico protagonista, sebbene sia il meglio conosciuto e colui che maggiormente ci

---

atteggiamenti; in particolare viene contestata la loro scarsa levatura etica e vengono descritti come arroganti ed approfittatori (cfr. Imperio 1998, 233-240). La proposta dello studioso americano non viene però seguita dal resto degli studi, mentre è maggiormente diffusa l'opinione che la commedia sviluppasse un tema politico che possa spiegare il titolo e che possa giustificare l'ipotesi di un coro di 'prigionieri': cfr. Brandes 1886, 32; Edmonds I, 175; Storey 1988, 383. Più cauta Imperio 1998, 218.

<sup>337</sup> Cfr. Plut. *Per.* 24, 6 = SSR VI A 66.

<sup>338</sup> Per una discussione delle critiche mosse da Platone ai sofisti rimando a Wallace 2007; circa l'aderenza della figura di Gorgia all'accezione platonica di sofista cfr. Harrison 1964.

permette di conoscere gli aspetti della polemica<sup>339</sup>: anche Antistene porta avanti una battaglia contro i sofisti e nell'*Archelao* in particolare si scaglia contro Gorgia e contro la prassi degli intellettuali del suo tempo di vivere nel lusso grazie al favore e all'ospitalità dei potenti<sup>340</sup>. Questi polemizza in particolare con la vendita della sapienza fatta da alcuni e come altri discepoli di Socrate gioca su quest'aspetto per marcare la differenza fra il maestro e i sofisti, non solo per dare di Socrate un'immagine di *enkrateia* estranea agli intellettuali a lui contemporanei, quanto per sottolineare l'altezza della missione socratica, mossa da amore di sapienza e non di denaro<sup>341</sup>. Fra i bersagli di Platone ed Antistene ci sono accanto ai sofisti anche esponenti del Socratismo, che rivelano l'esistenza di un'opposta tendenza nei confronti dell'insegnamento della retorica e dell'insegnamento dietro compenso: è il caso di Aristippo, al centro di polemiche interne al Socratismo riflesse dall'aneddotica successiva<sup>342</sup>. In questi e nei

---

<sup>339</sup> Per i principali punti di polemica emersi dal *Gorgia* platonico cfr. Scaglietti 1993, 24–30, 32; Notomi 2007; un ulteriore chiarimento degli aspetti contestati alla retorica gorgiana nei suoi effetti suasi e psicagogici viene dal *Fedro*, dove si riprendono aspetti della trattazione contenuta nel *Gorgia* che aiutano a comprendere il giudizio dato dal Socratico: cfr. in particolare 259e–262c.

<sup>340</sup> Cfr. Herod. *ap.* Athen. V 220d = SSR V A 204. Il contenuto del dialogo è ricostruito da Giannantoni 1990, III 319–323; Brancacci 1992, 3318–3330: qui si pensa che Gorgia figurasse come interlocutore di Socrate e che si facesse sostenitore della tesi che la felicità dei regnanti dipenda dai loro possedimenti; inoltre si ritiene che dall'*Archelao* la tradizione successiva abbia tratto anche l'aneddoto sul rifiuto di Socrate di far visita ad Archelao e di accettare i suoi doni (Arist. *Rhet.* II 23, 1398 a 24; Plut. *ap.* Stob. *ex epist. de amic.* 97, 2; Diog. Laert. II 25; Dio Prus. *orat.* XIII 30), che si spiega da un lato attraverso la critica della condotta del re macedone espressa dal Socrate storico e testimoniata poi anche da Platone in *Gorg.* 470d–471d (e condivisa con ogni probabilità anche da Antistene), dall'altro attraverso il motivo del rifiuto dei beni materiali caratteristico della raffigurazione antistenica di Socrate. Ciononostante esiste una tradizione che ricorda Antistene come allievo di Gorgia prima dell'incontro con Socrate, da cui avrebbe tratto il ῥητορικὸν εἶδος di alcuni suoi dialoghi (Diog. Laert. VI 1-2): sulle difficoltà cronologiche del rapporto si veda Giannantoni 1990, III 185-186 (con una sintesi delle posizioni espresse in ambito di studio); Luzzatto 1998, 365-368 (e n. 2); mentre il primo ammette per Antistene un interesse per gli studi retorici, prima e dopo l'incontro con Socrate, la seconda attribuisce la genesi della notizia esclusivamente alla presenza nell'opera del filosofo di quelle figure ricondotte dalla tradizione successiva all'invenzione di Gorgia (cfr. *infra* n 362).

<sup>341</sup> Cfr. Xen. *Mem.* I 6, 13; Plat. *Soph.* 223b, dove il sofista è definito come un cacciatore di giovani ricchi, accalappiati attraverso una sembianza di educazione e una *techne* polivalente che confonde e trae in inganno. Wardy 1996, 89, riconosce dietro il passo la condanna platonica della pretesa di sapienza dei pensatori professionisti e delle loro finalità di guadagno.

<sup>342</sup> Cfr. Giannantoni 1958, 21; 31-35; Giannantoni 1990, IV 143-145; è per la richiesta di un *misthos* che la sua attività viene assimilata più a quella di un sofista (Phan. fr. 31 Wehrli = SSR IV A 1) che a quella di un Socratico (cfr. Diog. Laert. II 72 = SSR IV A 3). Circa l'atteggiamento tenuto da Aristippo nei confronti della retorica sono utili le osservazioni fatte da Von Arnim 1898, 26-28, cui si rifà ancora Giannantoni 1958, 355-358: dalle fonti dossografiche sul suo insegnamento essi individuano la centralità dell'εὖ λέγειν, che però «non sta ad indicare propriamente un insegnamento rettorico, un mero esercizio pratico, coome potrebbe far credere

contenuti retorici del suo insegnamento è stato riconosciuto «più che un ricercatore in senso scientifico» (secondo i successivi sviluppi della dottrina dei Cirenaici, «un sofista in senso pratico, un maestro di παιδεία»<sup>343</sup>: Eschine è considerato dalla tradizione antica vicino per diversi aspetti ad Aristippo e non desterebbe sorpresa il fatto che manifestasse una concezione simile dell'insegnamento<sup>344</sup>: non è dunque strettamente necessario immaginare un'intenzione ironica nella presentazione di Aspasia come oratrice ed insegnante alla maniera di Gorgia.

Il secondo punto che sembra inevitabilmente connesso con tale costruzione del personaggio da parte di Eschine, a vocazione, per così dire gorgiana, è la notizia riportata da Filostrato nella *Vita di Gorgia* secondo cui Pericle avrebbe ascoltato il Sofista e ne sarebbe diventato un ammiratore (V.S. I 9, 3)<sup>345</sup>. I due dati, quello sul γοργιάζειν di Aspasia ricavato dalla epistola LXXIII in difesa della retorica gorgiana, e quello sulla conoscenza diretta di Gorgia da parte di Pericle, vanno a formare un unico scenario da cui risulta che Pericle avrebbe subito il fascino del retore a seguito di una sua esibizione ad Atene e avrebbe poi affinato il proprio eloquio κατὰ τὸν Γοργίαν attraverso la mediazione di Aspasia<sup>346</sup>. Nell'epistola Filostrato dà un saggio delle modalità espressive proprie della donna, caratterizzate da ripetizioni e figure di suono, dal che se ne deduce che ciò che adotta di Gorgia è proprio lo stile retorico: se Pericle parlava come Aspasia, da cui era stato formato, doveva allora parlare alla maniera di Gorgia. È il caso di soffermarsi sul quadro prospettato da Filostrato, il quale apre una serie di quesiti, in primo luogo quando si sia formata una tradizione che mette esplicitamente in

---

l'espressione presa isolatamente, ma qualcosa di più complesso per la stretta connessione in cui è posto con il ripudio di ogni indagine fisica e dialettica»; (Giannantoni 1958, 37-38); cfr. Diog. Laert. II 92. vedere Clitomaco e Meleagro in Diog. Sui rapporti fra Aristippo e gli altri Socratici cfr. Giannantoni 1990, IV 147-154.

<sup>343</sup> Giannantoni 1958, 37.

<sup>344</sup> Stessa affinità anche per quanto riguarda la richiesta ai loro alunni di un compenso: cfr. *infra*.

<sup>345</sup> Cfr. Suid. s.v. Γοργίας.

<sup>346</sup> Giombini 2002-2003, 13, accoglie la notizia riportata da Philostr. *ep.* 73 come una testimonianza dell'Aspasia storica, senza tener conto del fatto che il dato è con ogni probabilità desunto dall'opera di Eschine, da cui immediatamente dopo si fa una citazione, dunque da una caratterizzazione letteraria, non da una fonte di prima mano sull'eloquio di Aspasia. Al contrario Penella 1979, 162-163, n. 13, riconduce all'*Aspasia* di Eschine oltre la citazione anche la notizia del *training* gorgiano cui Aspasia avrebbe sottoposto Pericle, ricordato qualche rigo prima (così già Ditmar 1912, 20-22, 26; Ehlers 1966, 57-61).



contatto i due, in secondo luogo in che modo essa sia stata recepita o influenzata dai Socratici. L'interrogativo sorge a partire dalla constatazione della difficoltà cronologica della notizia data da Filostrato nel capitolo su Gorgia, che egli riporta evidentemente senza accorgersi dell'errore: il primo viaggio del retore ad Atene si data infatti al 427 (Diod. Sic. XII 53, 1–3), due anni dopo la morte di Pericle. A ciò si aggiunge la parziale scorrettezza della ricostruzione fatta della figura del retore presentato come padre della sofistica e come rinnovatore della *lexis* retorica (V.S. I 9, 2 = D.K. 82 A 1): Filostrato mostra in questo modo di seguire un filone abbastanza accreditato nell'antichità che considerava Gorgia l'inventore di una serie di figure retoriche, definite appunto gorgiane<sup>347</sup>. A ben vedere, però, è arduo immaginare una trasformazione tanto repentina della prosa attica dopo la prima declamazione del siciliano, al punto da poterne cogliere delle prime tracce già nell'opera di Tucidide, ricordato da Filostrato fra i primi ammiratori di Gorgia insieme a Pericle, che proprio in quegli anni iniziava la composizione delle sue *Storie*. Un'analisi stilistica accurata delle fonti contemporanee a Tucidide dimostra in realtà che il suo stile riflette tendenze già radicate prima dell'arrivo del siciliano, data la consistente affinità con autori come Sofocle ed Euripide, o Trasimaco e Antifonte, che si servivano già di un certo tipo di principi argomentativi e di tecniche espositive<sup>348</sup>; si può osservare inoltre che già prima dell'arrivo di Gorgia si conoscevano ed utilizzavano quelle figure poi definite gorgiane, di cui però si assiste ad una vera e propria proliferazione nell'ultimo decennio del V sec<sup>349</sup>. La novità introdotta dal retore è semmai l'uso sistematico di queste in opere non poetiche e l'invenzione di una prosa "retorica" d'arte sino ad allora sconosciuta ad Atene<sup>350</sup>. Nel suo complesso, insomma, il quadro ricostruito

---

<sup>347</sup> Cfr. Diod. XII 53, 2; 4; Dion. Alic. *de Lys.* III; Tim. *FGrHist* I F 216; cfr. *Suid.* s.v. Γοργίας.

<sup>348</sup> Cfr. Finley 1939, 38-39; 59-60; 73-80.

<sup>349</sup> Cfr. Finley 1939, 41. Una rassegna delle posizioni espresse dagli studiosi nell'ultimo secolo è ripercorsa da Pritchett 1975, 100-101.

<sup>350</sup> Cfr. Finley 1939, 59-60 parla per Gorgia di «artificial heightening of that style (*scil.* antithetical style which was used by earlier sophists) by means of the constant balance of clauses and by the equally constant rhyme and word-play»; anche Natale 1991, 206-211, rinviene l'apporto principale di Gorgia all'interno del processo di sviluppo della prosa attica nell'«aver connesso la forma logica confutatoria, complessa e ben articolata, dei suoi discorsi ad uno stile estremamente artificioso e complesso, basato su figure retoriche come l'antitesi (...), l'isocolo o parisosi (...), l'omofonia dei termini, che produce rime e cadenze ritmiche martellanti».

da Filostrato appare problematico sotto diversi punti di vista e vien da chiedersi a partire da quali elementi consideri lo stile di Pericle influenzato dalla maniera gorgiana.

Un problema non di secondo piano per la comprensione di quest'ultimo aspetto è la quasi totale assenza di testimonianze dirette dell'eloquenza dello stratega<sup>351</sup>: questo, però, non ha impedito ai successivi teorici della retorica di stilare un canone per lo stile di Pericle<sup>352</sup>, i cui tratti salienti sono accreditati sulla base di fonti come Tucidide, che ha riprodotto nella sua opera alcuni dei suoi discorsi, e i comici, che ne hanno dato qua e là delle valutazioni<sup>353</sup>. La notizia della dipendenza di Pericle da Gorgia e dall'adozione di suoi *tropoi* non si trova, però, in nessuna fonte antica sull'eloquenza periclea, pertanto sorge il sospetto che sia innanzitutto dai discorsi attribuitigli da Tucidide, considerati fonte fededegna dell'eloquenza periclea, che si desumano punti di contatto con i modi della retorica gorgiana: già Dionigi di Alicarnasso constatava infatti che fossero presenti nell'opera dello storico, in particolare nell'epitafio e nei discorsi assembleari, alcuni dei tratti propri dello stile di Gorgia, ad esempio costruzione poetica, ampollosità stilistica, disposizione inusuale delle parole (*de Lys.* III 4–6<sup>354</sup>). Insomma proprio nel discorso più celebre di Pericle (e nelle demagogie di cui alcune attribuite anche a lui) si rilevano tracce di Gorgia, e questo potrebbe essere

---

<sup>351</sup> Plut. *Per.* 8, 7, testimonia che di Pericle rimangono solo detti celebri e decreti, cui gli oratori di V sec. preferivano affidare la testimonianza della propria abilità, secondo quanto reso noto da Plat. *Phaedr.* 257d. Tuttavia Suid. s.v. Περικλής tramanda che Pericle fu il primo ad affidarsi a un γραπτὸν λόγον in sede giudiziaria.

<sup>352</sup> Cic. *de or.* II 22, 93; *Brut.* 7, 27; *Orat.* 9, 28-29; Quint. XII 2, 22; Diod. XII 40, 5-6: qui si parla di *genus tenue* e al contempo di potenza espressiva, di stile ornato, ma ricco di concetti e acuto.

<sup>353</sup> Così Nicolai 1996, 110; non a caso Cic. *de or.* II 22 attribuisce a Pericle e ad Alcibiade lo stesso stile di Tucidide, omogeneità che egli constata proprio in virtù del fatto che leggeva la sola opera dello storico (pp. 96-97). Quint. XII 2, 22, rimanda esplicitamente alla testimonianza di *historici e comici veteres* per la conoscenza dell'eloquio di Pericle e da Diod. XII 40, 5-6, deduciamo quali siano in particolare i passi comici cui ci si rifaceva: Eup. fr. 102 K-A; Aristoph. *Ach.* 530-532 (sull'errata interpretazione del passo come testimonianza della potenza dialettica dello stratega, cfr. pp. 103-108). Connor 1962, 29-33, a partire dalle notevoli somiglianze riscontrate fra i diversi luoghi in cui autori latini e greci approfondiscono aspetti legati alla pratica retorica di Pericle suggerisce l'ipotesi che questi dipendano da un'unica tradizione, formatasi abbastanza in alto in un ambiente storiografico permeato da interessi retorici, e a tal proposito pensa a Teopompo e al decimo libro dei *Philippica* dedicato ai demagoghi ateniesi: nella sezione riservata a Pericle doveva esservi traccia del giudizio comico dell'abilità oratoria di Pericle, ma anche del rapporto intrattenuto con Anassagora e dei riflessi di tale discepolato sulla sua lingua, e infine della somiglianza individuata con la voce e la concitazione di Pisistrato (cfr. Plut. *Per.* 7, 1).

<sup>354</sup> Cfr. anche Dion. Alic. *de Dem.* 4, 6; *de Thuc.* XXIV 35.

all'origine di una confusione per la quale si riconducono erroneamente a Pericle quei tratti stilistici propri del narratore, senza tenere nella giusta considerazione la costruzione letteraria operata dallo storico nella riproposizione dei discorsi salienti della guerra del Peloponneso<sup>355</sup>.

In conclusione non vi sono elementi nella tradizione precedente a Filostrato che giustifichino l'ipotesi di una filiazione da Gorgia a Pericle se non le suggestioni offerte da Tucidide e i riferimenti contenuti in alcune opere dei Socratici: a partire dal testo dello storico poteva esser sorta l'idea che lo statista si servisse per i propri discorsi di una maniera alla Gorgia (all'interno di un quadro in cui certi tratti sono attribuiti incontrovertibilmente alla specificità di questi) e tale idea avrebbe potuto trovare conferma nel passo dell'*Aspasia* di Eschine, ad esempio, e nell'imitazione caricaturale dello stile di Gorgia fatta nel *Menesseno* da Platone<sup>356</sup>. L'assenza di ulteriori tracce del quadro prospettato da Filostrato rilancia la suggestione che egli rinvenisse proprio in una tradizione facente capo ai discepoli di Socrate una conferma del contatto fra Pericle e Gorgia. Resta da capire quali siano le ragioni che hanno spinto i Socratici a sancire questo legame, se abbiano ripreso un'idea che già circolava ai loro tempi o se abbiano sviluppato in una direzione nuova spunti teorici affermatasi nel V sec: potrebbe essere utile in tal senso ripercorrere le tappe attraverso cui si è ripensata l'esperienza retorica di Pericle e verificare eventuali convergenze con la parabola di Gorgia precedenti alla formulazione socratica, fornendo una corretta successione dei dati e valutando il corretto ruolo avuto dal sofista.

---

<sup>355</sup> È appunto questo l'errore in cui incorre Cicerone (cfr. *supra* n. 46); diversamente da questi Dionigi riconosce l'autorialità tucididea (*de Thuc.* 16, 46). In età moderna la questione dei discorsi presenti nelle *Storie* di Tucidide è ampiamente dibattuta, soprattutto in relazione al significato di I 22, 1, paragrafo a carattere programmatico in cui si esplicita la difficoltà di riportare fedelmente i discorsi pronunciati, cui si preferisce la ricostruzione degli stessi sulla base delle circostanze e di quanto era più idoneo che in queste le diverse parti dicessero. Sull'argomento Finley 1938, 27; 1942, 95-105; Finley 1984, 28-33; Ferrari 1984, 71; Nicolai 1996, 95 n. 1; Porciani 1999; i quali colgono concordemente nell'uso di inserire discorsi nella narrazione storica la funzione di interpretare gli avvenimenti storici, le intenzioni sottese a questi e le ideologie delle parti che si contrappongono.

<sup>356</sup> Così già Dittmar 1912, 19-22, per cui all'origine della supposizione di Filostrato (in *ep.* 73 introduce infatti la notizia con οἱμῶν) c'è proprio Eschine, più che il *Menesseno*, e il tentativo di ricondurre la finzione di Eschine ad un nucleo storico.

**Pericle e Gorgia: Il fr. 102 K-A di Eupoli.** Un momento di sviluppo fondamentale della riflessione attorno all'eloquenza di Pericle è rappresentato da un celebre passo dei *Demi* di Eupoli, che oltretutto sembra suggerire un'interpretazione in senso gorgiano della parola dello statista<sup>357</sup>. Il frammento in questione recita:

A. κράτιστος οὗτος ἐγένετ' ἀνθρώπων λέγειν· ὁπότε παρέλθοι δ', ὥσπερ ἀγαθοὶ δρομῆς, ἐκ δέκα ποδῶν ἤρει λέγων τοὺς ῥήτορας.

B. ταχὺν λέγεις μὲν;

A. πρὸς δέ γ' αὐτοῦ τῷ τάχει πειθῶ τις ἐπεκάθιζεν ἐπὶ τοῖς χεῖλεσιν· οὕτως ἐκήλει καὶ μόνος τῶν ῥητόρων τὸ κέντρον ἐγκατέλειπε τοῖς ἀκροωμένοις.

«A: Quest'uomo fu il migliore a parlare: quando egli giunge, come i migliori corridori, di dieci piedi supera gli oratori nei discorsi.

B: Ma dici in velocità?

A: Sì, ma oltre alla sua velocità siede sulle sue labbra una persuasione, così da incantare e solo fra i retori lasciare un pungiglione in chi lo ascolta»<sup>358</sup>.

Ad una prima lettura l'elogio di Eupoli sembra derogare ad un'opposta tendenza comica che, pur riconoscendo allo stratega un primato oratorio<sup>359</sup>, riconduce tale abilità all'esercizio della demagogia e del controllo del popolo: dietro il riconoscimento della capacità persuasiva di Pericle da parte dei comici doveva esservi ancora una volta l'obiettivo di presentarlo come un despota capace di ingannare il *demos* ed è a tal proposito che doveva essere rispolverata nuovamente la similitudine con Pisistrato, una somiglianza che investe anche la

---

<sup>357</sup> Di «ritratto a tinte gorgiane» parla Telò 2007, 173; O'Sullivan 1992, 114, individua nel verbo κηλέω la cifra distintiva della concezione gorgiana del *logos* quale esplicitata in *Hel.* 10 (= D.K. 82 B 6). Capra 1998, 198, ritiene che Platone riecheggi il frammento eupolideo nell'incipit del *Menesseno*.

<sup>358</sup> Fr. 102 K-A = *schol.* in Ael. Arist. *de quatt.* 51 (= *orat.* XLVI, II p. 174 D). Per un'analisi dettagliata del passo si veda Telò 2007, 171-199.

<sup>359</sup> In tal senso la celebre definizione data da Cratino di Pericle come *μεγίστη γλῶττα τῶν Ἑλληνίδων* (fr. 324 K-A) o il riconoscimento dei discorsi dello stratega come *deinoi* da parte di Ermippo, sebbene funzionale a marcare la distanza rispetto alla scarsa intraprendenza militare (fr. 47 K-A). Cfr. anche *adesp. com.* fr. 701 K-A.

melodiosità della voce e la velocità di eloquio (Plut. *Per.* 7, 1)<sup>360</sup>. Nel frammento di Eupoli non si può certo dare per scontato che fossero escluse tali implicazioni, tutt'altro, visto che per accreditare lo statuto retorico di Pericle egli riprende quella velocità che era considerata già propria di Pisistrato<sup>361</sup>; si è però visto che i *Demi* nascono in un contesto ben diverso da quello di Cratino, in cui vi sono altre problematiche ben più urgenti, rispetto alle quali anche la retorica un tempo deprecata di Pericle appare poca cosa se confrontata con i violenti eccessi demagogici all'attenzione dei contemporanei; si è inoltre sottolineato che Eupoli doveva opporre alla lode di Pericle un esempio negativo dei nuovi tempi, per cui ci troviamo in un momento in cui si tenta una riabilitazione, in sede teatrale, del nome di Pericle<sup>362</sup>. Ciononostante il frammento recupera motivi già noti sulla scena comica e si presta poi ad essere sfruttato negativamente da chi contesterà poi quel tipo di retorica, ragion per cui è inevitabile interrogarsi su eventuali spunti polemici celati al suo interno<sup>363</sup>: il riferimento è a Platone, che riprende la metafora melittomorfa creata da Eupoli e ne evidenzia l'ambiguità, problematizzando sia il motivo della *πειθώ* sia quello della *κήλησις*, l'incantesimo evocato dalle parole di Pericle.

---

<sup>360</sup> Esempi della presentazione tirannica di Pericle offerta da Cratino non mancano, ma particolarmente eloquente è la coniazione del soprannome *κεφαληγερέτα* (fr. 258 K.-A), modellato per un Pericle trasfigurato parodicamente in Zeus proprio sulla base dell'epiteto *νεφεληγερέτα* usato da Omero per il signore dell'Olimpo: esso fra le altre cose suggerisce per lo statista una sfumatura demagogica come agitatore di masse e, sebbene nel contesto non si faccia riferimento esplicito alla sua eloquenza, è tuttavia probabile che fra le caratteristiche del Pericle/Zeus costruito da Cratino il 'tuonare' tipico del dio alludesse al baccano del demagogo e al suo esercizio del potere (Nicolai 1996, 104-108; cfr. Taillard 1965, 407, per l'attribuzione al demagogo della commedia dei poteri di Zeus; per una diversa interpretazione del *κράτιστος λέγειν* e del tuonare di Pericle, che riprende l'accezione degli antichi, individuandovi tracce del *genus* grande di cui parla Cicerone, si veda O'Sullivan 1992, 107-115).

<sup>361</sup> Telò 2007, 174: «trasferite metonimicamente dalla sua complessiva *persona* politica al piano della *πειθώ* – che, secondo il 'verbo' metaforico gorgiano, non può appunto che qualificarsi come *τύραννος* – le famigerate componenti tiranniche, spesso stigmatizzate dagli altri *κωμικοί*, dell'*ethos* pericleo vengono 'legittimate' quali indispensabili risorse di una tipologia di *ρήτορες* 'vittoriosi' – una vittoria che si realizza, gorgianamente, proprio all'insegna della potenza psicagogica – di cui l'Atene contemporanea piange l'assenza». Per la dimostrazione della tesi che qui la *γλώττα ταχεία* di Pericle e di Pisistrato è da intendersi come prontezza di eloquio più che come velocità stilistica, cfr. Telò 2007, 187-189.

<sup>362</sup> Fatta eccezione per Platone (cfr. *infra*), l'immagine creata da Eupoli è considerata l'archetipo di una tradizione in cui al *πειθοῦς κέντρον* (così parafrasato da Ps-Luc. *Dem.* 20) si associano funzioni positive della retorica: per gli esempi rinvenuti nella tradizione cfr. Telò 2005, 269 n. 20.

<sup>363</sup> Telò 2007, 198-199, parla di faticosa riabilitazione eupolidea di Pericle, in cui attraverso il codice concettuale gorgiano il *τύραννος* dei comici si trasforma in *δυνάστης τῆς πειθοῦς*.

Nel *Fedone* prima dell'ultima argomentazione volta a dissipare i dubbi degli interlocutori Socrate invita a verificare la verità del suo discorso e per esemplificare il rischio che egli corre di ingannare se stesso e gli altri attraverso un discorso fallace, ricorre alla similitudine dell'ape che muore lasciando il pungiglione all'interno.

ὕμεις μέντοι, ἂν ἐμοὶ πείθησθε, σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον, ἔάν μὲν τι ὑμῖν δοκῶ ἀληθὲς λέγειν, συνομολογήσατε, εἰ δὲ μή, παντὶ λόγῳ ἀντιτείνετε, εὐλαβούμενοι ὅπως μὴ ἐγὼ ὑπὸ προθυμίας ἅμα ἐμαυτὸν τε καὶ ὑμᾶς ἐξαπατήσας, ὥσπερ μέλιττα τὸ κέντρον ἐγκαταλιπὼν οἰχήσομαι<sup>364</sup>.

«E voi se mi date ascolto, prendetevi poco pensiero di Socrate, ma molto più della verità: e se vi paia che io dica il vero datemi il vostro consenso; se no contro ogni vostra argomentazione, guardandovi bene che io, per troppo ardore, non inganni allo stesso tempo me stesso e voi, e non me ne vada via lasciandovi dentro, come un'ape, il pungiglione».

Egli mette in guardia i propri interlocutori dal fidarsi ciecamente delle sue parole, riconoscendo anche a se stesso e ai propri discorsi il potere di avvincere ed ammaliare, e di persuadere attraverso queste vie ad un messaggio ingannevole<sup>365</sup>: è questo il κέντρον che rimane in chi ascolta, lo stesso κέντρον che Eupoli ci dice lasciava Pericle attraverso le armi di πειθὼ e κήλησις.

---

<sup>364</sup> *Phaed.* 91c. Si può accantonare l'obiezione sollevata da taluni per cui qui Platone starebbe attingendo ad un'immagine nota del patrimonio gnomico (per la polemica a riguardo cfr. Telò 2005, 270 n. 20), poiché nel contesto questa è sfruttata non tanto per trasfigurare la condizione di Socrate che in punto di morte lascia in consegna un messaggio che non potrà più rettificare, bensì perché il κέντρον di cui parla il filosofo è portatore di ἀπάτη. Sulle occorrenze della metafora prima di Eupoli e sul suo diverso significato cfr. Telò 2007, 195-197.

<sup>365</sup> Attraverso «l'implicita esegesi platonica (ἐξαπατήσας)» (Telò 2007, 197) si chiariscono definitivamente il senso della metafora eupolidea e le sfumature gorgiane del quadro offerto delle capacità psicagogiche di Pericle. Per un ulteriore approfondimento degli aspetti gorgiani che emergono dal passo cfr. Telò 2007, 189-199. Circa la funzione psicagogica, ammessa e valorizzata dallo stesso Platone, cfr. *Phaedr. passim*, in particolare 261b; 271c; Robin 1985; Scaglietti 1993, 26-29.

Platone, come è ormai ben noto già a partire dalla discussione sul *Menesseno*<sup>366</sup>, non era estraneo al dibattito attorno all'eloquenza di Pericle, di cui mostra di conoscere la *communis opinio* come grande oratore e di cui si serviva a mo' di *exemplum* e di termine di paragone in diversi contesti. Nel *Fedro* egli è definito πάντων τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν (269e), espressione che sembra ricalcare il giudizio dato da Cratino come μεγίστη γλῶττα τῶν Ἑλληνίδων: egli, dice Platone, ha saputo acquisire in aggiunta alla predisposizione naturale elevatezza di pensiero ed efficacia espressiva, qualità apprese da Anassagora e dal suo studio dei fenomeni celesti (270a); in questo modo egli ha potuto produrre discorsi con τέχνη, non solo attraverso pratica ed esperienza, e trasmettere πειθὸς e ἀρετή attraverso la conoscenza della natura dell'anima, raggiunta attraverso la conoscenza del tutto garantitagli dagli studi anassagorei (270b). Il passo è di interpretazione controversa, a causa della menzione positiva dell'eloquenza di Pericle, contrastante con il giudizio dato nel *Gorgia* e con la parodia fatta nel *Menesseno*, ma anche di Anassagora e dei contenuti della sua filosofia, a dispetto delle riserve espresse nel *Fedone*<sup>367</sup>; ulteriormente problematico appare il significato da dare ai termini ἀδολεσχία e μετεωρολογία dall'evidente coloritura comica, utilizzati per indicare le qualità apprese da Pericle da Anassagora, considerate oltretutto il contenuto che meglio si addice all'arte dei discorsi<sup>368</sup>. La contraddizione fra la presenza di termini che nella commedia definivano il chiacchiericcio sofisticato dei nuovi intellettuali, e la lode di Pericle può sanarsi alla luce di altri dialoghi, del *Gorgia* ad esempio, che, sebbene contraddistinto da un intento demolitorio esplicito, non mette in discussione la capacità persuasiva dello statista: se nel *Gorgia* si condannano senza mezzi termini i contenuti dei suoi

---

<sup>366</sup> Plat. *Menex.* 235e: πολλοὺς καὶ ἀγαθοὺς πεποίηκε (scil. Aspasia) ῥήτορας, ἕνα δὲ καὶ διαφέροντα τῶν Ἑλλήνων, Περικλέα τὸν Ξανθίππου.

<sup>367</sup> *Phaed.* 97b ss. Alla nota considerazione tenuta da Platone della filosofia anassagorea gli studiosi hanno aggiunto un altro elemento: si è infatti supposto che la notizia del discepolato di Pericle presso Anassagora presente nella maggior parte dei testimoni tardi dell'eloquenza periclea derivi dalla collazione di fonti comiche (per la cui argomentazione si veda Connor 1962, 24-29) e che dunque fosse ripresa anche da Platone da una tradizione tendenziosa nei confronti del politico.

<sup>368</sup> Cfr. Aristoph. *Nub.* 360, 1480, 1485: così Labriola 1981, 241; Robin 1985, xlv; Tondelli 1998, 159 n. 174. Contro un'interpretazione comica dei termini ἀδολεσχία e μετεωρολογία si muove Banfi 2003, 144; cfr. Brisson 1992, 66-74, che ripercorre l'uso di queste occorrenze all'interno del *corpus* platonico; Cataldi 2005, 109 nn. 93-94; Giangiulio 2005, 160 e n. 27. Per le divergenti letture del passo si veda la rapida rassegna bibliografica offerta da Giangiulio 2005, 160 n. 23.

discorsi, poiché non hanno di mira il vero e il bene, allo stesso modo nel *Fedro* il ricorso ad ἀδολεσχία e μετεωρολογία serve a connotare negativamente proprio l'oggetto della comunicazione pubblica di Pericle, alludendo all'inadeguato substrato filosofico sotteso ai suoi contenuti. Tuttavia, nel contesto del dialogo, all'interno del quale si ridiscutono i procedimenti della persuasione retorica, contestare a Pericle il possesso di una presunta sapienza non equivale a ridimensionarne l'abilità persuasiva, bensì a riconsiderare il presupposto in base al quale egli avrebbe potuto trasmettere l'ἀρετή<sup>369</sup>.

Ma vediamo meglio il passo in esame. Il riferimento a Pericle si colloca in un contesto in cui si passano in rassegna i principali rappresentanti della retorica contemporanea, cui Socrate contesta un'applicazione pedissequa e meccanica di espedienti retorici: a questa retorica egli oppone una ῥητορικοῦ τε καὶ πιθανοῦ τέχνη (269c), che consenta di parlare in maniera persuasiva e di organizzare l'insieme del discorso, e passa così ad enunciare i requisiti attraverso i quali si può pervenire a questa<sup>370</sup> (269d). Condizione preliminare è il possesso di doti naturali, le quali devono poi essere sorrette da *episteme*, quel sapere filosofico in grado di stabilire «la natura dell'oggetto di cui si vuole diventare esperti, cioè del discorso» e «la natura dell'oggetto al quale si indirizzano i discorsi, cioè dell'anima»<sup>371</sup> (270a); infine attraverso l'esercizio si devono individuare i diversi tipi di uomini ed i rispettivi tipi di discorso<sup>372</sup>. L'esempio di Pericle è riportato a dimostrazione dei risultati superiori raggiunti da chi unisce alle proprie abilità naturali τὸ ὑψηλόνου, elevatezza di pensiero, e τὸ τελεσιουργόν, efficacia, per i quali il politico è debitore dell'insegnamento di Anassagora (270a); solo in questo modo si possono comporre discorsi secondo *techne*, e non solo attraverso esperienza e pratica, e veicolare la persuasione che si vuole e la virtù (270b). Dal passo emerge una concezione della retorica come lato persuasivo della dialettica,

---

<sup>369</sup> Per differenti letture delle relazioni fra *Gorgia* e *Fedro* e del diverso trattamento riservato a Pericle nei due dialoghi cfr. Banfi 2003, 143-149; Giangiulio 2005, 159-161.

<sup>370</sup> Per una più ampia riflessione sulla rifondazione platonica della retorica cfr. Robin 1985, clxxiii-clxxix; Ferrari 1990, 74-81.

<sup>371</sup> Velardi 2006, 55.

<sup>372</sup> Per un approfondimento circa l'attività dell'anima, ricettiva e attiva, quale emerge dal passo del *Fedro*, cfr. Murray 1990, 18-25, il quale parla di «psychology of true rhetoric».



fondata sulla conoscenza dell'anima (269a–270b)<sup>373</sup>, e Pericle vi figura come campione di quella funzionalità psicagogica assegnata alla retorica, che si concretizza nella capacità di modulare i discorsi a seconda delle circostanze e dell'uditorio (271d–272e). A tale aspetto della retorica Platone dà nel *Fedro* rilievo e dignità, ponendola a fondamento della possibilità di veicolare la persuasione e di costruire una τέχνη realmente efficace, che superi i limiti messi in evidenza nel *Gorgia*<sup>374</sup>. Per la stessa ragione nel *Fedro* egli rettifica il giudizio totalmente negativo su Pericle consegnato da quest'ultimo, ma lo fa con un preciso obiettivo: qui lo statista figurava come oratore abile nel parlare alle masse e nell'assecondare i loro desideri, praticando una retorica adulatoria, *kolakike*, dunque, per riprendere l'espressione adoperata nel *Fedro*, risultava in grado di veicolare la “persuasione che desidera” (πειθὼ ἦν ἄν βούλη, 270b); così facendo egli però non ha reso migliore la cittadinanza, non ha trasmesso l'*arete*, che è l'altra condizione per la quale nel *Fedro* si può parlare di *techne* per la retorica. Ciononostante alla fine del *Gorgia* Socrate arrivava a concludere che Pericle, come gli altri politici ateniesi, non fu abbastanza capace nemmeno in un esercizio adulatorio della retorica, giacché incontrò ad un certo punto lo sfavore popolare e, destituito dalla carica, perse il suo potere; nel *Fedro* al contrario il riconoscimento della sua superiorità va preso con serietà, purché si limiti all'aspetto persuasivo e psicagogico della sua parola, come confermato dal confronto col *Gorgia*, ma

---

<sup>373</sup> Cfr. Cerri 1996, 113–114; 140 ss.; 152–3 n. 2; 189 n. 2. Partendo dalla consonanza di queste pagine del *Fedro* con altre riflessioni presenti nelle opere di Platone sull'uso della scrittura e sulla valenza della retorica, lo studioso rintraccia nel dialogo un interesse positivo del filosofo nel fondare «una nuova retorica, che sia veramente “tecnica della persuasione”», da non identificare con la dialettica, in quanto ricerca della verità, ma da affiancare ad essa come momento di persuasione successiva; tale formulazione vede il superamento di una lettura tradizionale del dialogo come condanna della retorica in quanto disciplina autonoma, che deve al contrario identificarsi con la tecnica espositiva platonica (quel procedimento dialettico, articolato in analisi e sintesi, descritto a 265e-266c: cfr. Robin 1985, clxxix-clxxxviii). Così anche Velardi 2006, 289 n. 276. Per la coincidenza fra retorica filosofica del *Fedro* e dialettica platonica più in voga fra gli interpreti del dialogo, cfr. Robin 1985 *passim* (soprattutto cxlii; cxlvii; clii; clx); Calvo 1992, 60.

<sup>374</sup> Non a caso nel *Gorgia* alla retorica è negato lo statuto di τέχνη ed è detta semplice ἐμπειρία e τριβή (462c-463b), adoperando lo stesso lessico con il quale nel *Fedro* è definita la produzione oratoria più debole, in contrapposizione a quella di un Pericle (270a): sulla convergenza della definizione della *techne* retorica fra i due dialoghi si veda Glenn 1980, 213-219; 237-248; 255-258.

anche col *Menesseno*<sup>375</sup>. In questo modo si può riconoscere una serietà parziale all’elogio dell’insegnamento di Anassagora, cui spetterebbe il merito di aver reso Pericle sapiente nel riconoscere le tipologie del discorso conformi ai diversi tipi di anima<sup>376</sup>; al contempo l’uso di una terminologia comica tradisce il carattere ironico del giudizio, che si esplicita del tutto allorché si prospetta la possibilità che Pericle possa rappresentare l’oratore perfetto, capace di trasmettere accanto alla persuasione anche l’*arete* (271d-272e)<sup>377</sup>: questo è impossibile fintanto che l’oratore ha di mira non il vero, ma il verosimile, che altro non è che l’opinione della massa (272d-273d)<sup>378</sup>; in questo modo la sua psicagogia si riduce, come Socrate aveva già precedentemente spiegato a Fedro, ad essere un veicolo di illusioni, di inganni creati a partire dalle somiglianze<sup>379</sup>, e una tecnica paradossalmente ἄτεχνος (262b-c). Dunque se il giudizio contenuto nel *Fedro* appare migliore rispetto a quello del *Gorgia*, esso è tale solo per enfatizzare l’abilità riscontrata per l’eloquenza periclea nell’impressione e nel manovrare l’animo delle masse<sup>380</sup>; la sua arte di parlare, se incapace di persuadere attraverso il vero, è però ἄτεχνος. Il discorso portato avanti nel *Fedro* è dunque

---

<sup>375</sup> Cfr. anche Plat. *Symp.* 215d-216a, dove è evocato il nome di Pericle nell’ambito di un discorso sulla potenza psicagogica dei *logoi*; qui però l’abilità di Pericle, così come quella di qualche altro valente oratore, è considerata nulla rispetto all’impatto avuto dai discorsi di Socrate.

<sup>376</sup> Velardi 2006, 278-279 n. 259, ritiene che qui «Socrate si schermisce dietro l’opinione che i più hanno dell’attività intellettuale, per sostenere, in realtà, la necessità di fornire un fondamento teorico alla preparazione del retore»: in parte si può condividere tale riflessione, nella misura in cui si valorizza la componente educativa sottesa al ben parlare (così anche Giangiulio 2005, 160-161), ma questo non va ad intaccare la criticità colta nelle parole di Platone nei confronti di Pericle e del suo maestro.

<sup>377</sup> Cfr. anche *Men.* 94b; 99a-c, dove la figura dello stratega ricorre non nelle vesti di retore, ragion per cui non è in discussione la sua capacità retorica, bensì in quelle di politico incapace ancora una volta di rendere migliore gli altri, nella fattispecie i figli; attraverso tale argomento Platone dimostra che Pericle per primo non possedeva quella virtù, che non era per questo in grado di trasmettere agli altri.

<sup>378</sup> Tulli 2007, 327: «È il problema del rapporto tra il vero e il falso, un problema per il quale nel *Gorgia*, (452d-456c e 462b-466a) Platone vede inevitabile un rifiuto di *Gorgia*».

<sup>379</sup> Se infatti Platone assegna alla psicagogia retorica un posto importante nella propria ridefinizione della disciplina, ciononostante non manca di sottolineare una sua funzione positiva, contrapposta ad un suo uso negativo: cfr. Velardi 2006, 241 n. 213; Wesoly 1992, 225: «una delle maggiori differenze tra la psicagogia di Platone e l’arte oratoria dei sofisti era che la prima disponeva di una direttiva metodologica per cercare la verità delle cose, mentre la seconda si limitava ad insegnare soltanto il verosimile e ciò che è persuasivo». Kelessidou 1992, 267-268, parla di una «psychagogie artificie» contro una «psychagogie legitime, (...) pratiquée comme “une cure par le logos” qui opère “la véritable transformation de l’âme”».

<sup>380</sup> È a tal proposito che Telò 2007, 178, riconosce qui la stessa immagine di un «Pericle cultore di un’oratoria gorgiana, dal forte impatto psicagogico» veicolata dal frammento eupolideo.

complementare a quello del *Gorgia*, dove si mostra in che modo l'esercizio della persuasione da parte dei politici ateniesi ai fini del consenso popolare e del vantaggio personale abbia dato consistenza ad una retorica lusinghiera e in che modo tale retorica, non fondata sul vero e non mirante al bene, abbia assecondato una cittadinanza avida e corrotta e abbia spianato la strada ad una classe politica incapace di procurare alla città anche ciò con cui l'aveva lusingata (502e–503c; 515d–516d; 517a)<sup>381</sup>.

Platone dunque, mentre riconosce l'abilità persuasiva di Pericle, ne condanna gli obiettivi ingannevoli, che è poi lo stesso messaggio sintetizzato dal κέντρον di cui parla Socrate nel *Fedone*: egli, affatto indifferente al dibattito sull'eloquenza di Pericle, non poteva certamente riprendere un'immagine adoperata proprio per quell'eloquenza, facendone un uso neutro e privo di riferimenti intertestuali, tanto più che in altre opere è proprio ciò che il κέντρον formalizzato da Eupoli sancisce a divenire oggetto della riflessione filosofica, ovvero il discorso fallace spacciato per discorso vero e la seduzione operata sul *demos*. È quindi plausibile che il passo del *Fedone* avesse di mira proprio Pericle e la sua retorica ingannevole, nonché il giudizio pericolosamente lusinghiero che ne davano i contemporanei attraverso la voce di Eupoli<sup>382</sup>. Ad ulteriore conferma di tale lettura è la presenza nel passo del lemma ἐξαπατήσας, attraverso il quale Platone “glossa” l'immagine eupolidea<sup>383</sup>: il concetto, cui si rimanda, l'ἀπάτη, è di derivazione gorgiana<sup>384</sup>, come traluce tanto dalla sezione dedicata al *logos* dell'*Encomio di Elena* (§ 8-14) tanto dalla presentazione dell'arte di Gorgia fatta dallo stesso Platone nel dialogo a lui dedicato: ma se Platone individua la pericolosità del πειθοῦς κέντρον caratteristico di Pericle in quella capacità di ingannare di cui Gorgia si considerava il campione, ciò implica che anche Eupoli

---

<sup>381</sup> Cfr. Calvo 1992, 59-60, che coglie la complementarità del discorso fra *Fedro* e *Gorgia* nell'interconnessione fra le due critiche mosse alla retorica contemporanea, l'insufficienza tecnica che impedisce di cogliere l'*eidōs* delle cose e la natura dell'anima, e la deficienza morale che la subordina alla ricerca dei piaceri, cosicché la mancanza di conoscenza e l'incompetenza retorica risultano anche dal *Fedro* conseguenze della pochezza morale.

<sup>382</sup> Così già Telò 2005, 272.

<sup>383</sup> Telò 2005, 271.

<sup>384</sup> Cfr. Telò 2005, 271; 2007, 197 (cfr. n. 48 per una rassegna dei principali studi sull'argomento, fra cui sarà il caso di ricordare: Rosenmeyer 1955, Segal 1962, 112-114; Wardy 2006, 35-39; Paduano 2004, 65 s.):

riconoscesse nell'abilità del politico una consonanza con il retore? in che misura sono espliciti nel giudizio del commediografo quei contenuti negativi rielaborati successivamente dal filosofo?

A proposito dell'immagine tramandata da Platone della retorica di Gorgia sarà d'uopo fare una premessa di carattere metodologico: la rielaborazione platonica pone infatti dei problemi circa la sua affidabilità come fonte storica<sup>385</sup>, ragion per cui molto si è dibattuto negli ultimi decenni sulla scia di un recente tentativo di recuperare gli originari nuclei del pensiero sofistico, e si è deciso di passare al vaglio dei frammenti attribuiti a Gorgia e del sistema epistemologico ricostruibile a partire da questi le dichiarazioni contenute nel dialogo platonico<sup>386</sup>. Pertanto anche quell'idea della retorica come forza ingannevole andrà rintracciata all'interno delle testimonianze del pensiero del Siciliano, innanzitutto nell'*Encomio di Elena*, dove compare un'ampia sezione dedicata all'elogio e alla descrizione del *logos* (D.K. 82 B 11 §§ 8-14). Da un confronto fra le due opere emerge che, fatta esclusione per le forzature e per le esagerazioni compiute dal filosofo, finalizzate alla parodia del retore e alla censura degli aspetti pericolosi della sua concezione, vi sono alcuni punti di contatto: innanzitutto la presentazione del *logos* come una *dynamis* capace con la propria forza di soggiogare<sup>387</sup>, in secondo luogo la valutazione dell'esercizio di questo potere

---

<sup>385</sup> La tendenza a lungo imperante negli studi su Gorgia è stata quella di ricostruire il suo pensiero a partire dal testo platonico e di leggere il dialogo omonimo senza il supporto del confronto con le opere del retore (per alcuni nomi cfr. McComiskey 1992, 79). Ciononostante la descrizione della figura di Gorgia sembra effettivamente ricalcata sul Gorgia storico, così come suggerito già da Dodds 1924, 9, (cfr. più di recente Zanetto 1994, 18).

<sup>386</sup> Così Rosenmeyer 1955, 228-232, McComiskey 1992; Sphataras 2001, 393-394; Levett 2005, 218-225 (\* in queste pagine si rileva che presentazione di Platone è ironica, quindi non fedele al Gorgia storico, che gli si attribuiscono ammissioni che il Gorgia storico non avrebbe fatto, che anche la tecnica argomentativa è quella gorgiana non tanto per fedeltà di riproduzione ma per rigirare contro di lui un certo uso della retorica; Valiavitcharska 2006, 147-149; 155 n. 22 (gli ultimissimi studi non ammettono semi-riabilitazione compiuta nei decenni precedenti sulla base della visione relativistica del sapere e del problema dell'incomunicabilità espressi da Gorgia nel *Non essere*, ma vanno oltre nel sostenere un atteggiamento costruttivo del sofista al fine di un discorso vero.

<sup>387</sup> Cfr. *Phil.* 58 a-b, dove si dice che tecnica della persuasione riduce sotto la propria schiavitù attraverso il consenso. Longo 1985, 59: «il passo del *Filebo* sembra dunque indirettamente garantire anche dell'autenticità del discorso del *Gorgia*». Notomi 2007, 57-59, che rintraccia all'interno dell'*Encomio* e di alcuni dialoghi platonici la nozione di retorica come «absolute power to rule others», attraverso cui dimostra che «Plato targets the historical Gorgias».

all'interno di contesti pubblici<sup>388</sup>. Tali motivi sono enfatizzati soprattutto da Platone, la cui argomentazione è incentrata sull'utilizzazione pubblica, politica, del *logos*: questa la ragione per cui attribuisce a Gorgia la preminenza del potere persuasivo del *logos* in ambito politico, inteso come qualsiasi adunanza di *politai* (452e), e la circoscrizione dell'oggetto di tale persuasione al giusto e all'ingiusto (454b)<sup>389</sup>. L'*Encomio di Elena* dimostra che la teorizzazione di Gorgia è più complessa di come la presenta Platone e tuttavia mostra la medesima idea del *logos* e della sua valenza pubblica<sup>390</sup>: fra gli esempi fatti al § 13 di come si possa persuadere un gran folla, allorché manca la memoria degli eventi passati e la corretta valutazione di quelli presenti e futuri, allorché quindi ci si affida alla *doxa* precaria (§ 12), egli cita fra i meteorologi e i filosofi anche gli agoni della vita pubblica (ἀγῶνες) in quanto a capacità di sostituire un'opinione con un'altra<sup>391</sup>. Un *logos* pur non veritiero, se scritto con arte, può dilettere e al contempo persuadere la folla (§13) in virtù degli inganni dell'opinione (δόξης ἀπατήματα) e degli errori dell'anima (ψυχῆς ἀμαρτήματα) che sorgono quando il potere della malia prodotta dalle parole incontra un'anima che si affida alla *doxa* (§ 10): dunque è attraverso un inganno della *psyche*, perpetrato attraverso l'incantesimo delle parole che si ha maggiore successo nel persuadere, ottenendo un impatto sorprendente sull'uditorio (§11)<sup>392</sup>. Lo spunto per un'interpretazione negativa della

---

<sup>388</sup> Sulle connessioni fra retorica e potere articolate nel *Gorgia* cfr. anche Arends 2007, 52-53, che però si limita all'analisi del solo testo platonico, considerandolo riproduzione fededegna del pensiero di Gorgia, senza andare a ricercare conferma nell'opera di questi. Un rimando alla concezione di Gorgia è colto già dal commento di Dodds 1924, 202, a p. 452d.

<sup>389</sup> Longo 1985, 59-60: «è nel politico che la retorica esprime questa sua capacità di egemonia. (...) In quanto essa è tecnica di controllo e di governo tende ad identificarsi addirittura con la *technē politikē*».

<sup>390</sup> Un'ulteriore convergenza fra i due testi si rileva anche a proposito del concetto di persuasione quale enunciato in *Hel.* 14, e ripreso da *Gorg.* 453a (Irwin 1979, 118): nella definizione della retorica come *πειθοῦς δημιουργός* Platone coglie la novità precipua offerta dalla nozione gorgiana di *πειθῶ* (cfr. Velardi 2001, 16 n. 18). Inoltre, «l'analisi che Platone offre (...) dell'azione che la parola persuasiva esercita sulla *psyche* umana è in notevole misura nient'altro che una continuazione di quella che troviamo adottata nell'*Encomio di Elena*» (Leszl 1985, 66). Per ulteriori analogie fra il *Gorgia* e l'*Encomio* cfr. Longo 1985, 60-61; Leszl 1985, 69-72.

<sup>391</sup> Il passo parla più precisamente di τοῦς ἀναγκάσιους διὰ λόγων ἀγῶνας, tradotti da Longo 1985, 62, come «agoni oratori dove si opera coercizione», e identificati con lo spazio dell'assemblea e del tribunale. La maggior parte degli interpreti ha però preferito intenderli come dibattimenti giudiziari: cfr. MacDowell 1982, 38; Velardi 2001, 16 (e n. 21 per una sintesi delle interpretazioni e delle congetture fatte sul testo)..

<sup>392</sup> Nel testo di Gorgia tale incantesimo del *logos* è evidenziato dalla ricorrenza di termini come γοητεία, μαγεία, ἐπωδή (cfr. Wardy 1996, 40-41). Quanto al potere costrittivo esercitato con

persuasione retorica è, come si vede, suggerito innanzitutto da Gorgia ed egli stesso alla fine della sezione dedicata al *logos* riconosce l'esistenza di una *πειθὸ κακῆ*<sup>393</sup> (§ 14). Certo si può condividere il rifiuto espresso da taluni studiosi di parlare per Gorgia di disprezzo del vero e non certo perché, come si è suggerito, egli lasci trapelare preoccupazione per la costruzione di un discorso veritiero<sup>394</sup>, ma semplicemente perché non può costituire un oggetto di preoccupazione agli occhi di Gorgia retore<sup>395</sup>: nell'esercizio della propria attività come retore e come educatore di retori egli doveva avere di mira la conquista del primato, del consenso negli agoni, della vittoria della tesi sostenuta nei dibattimenti. Con la propria raffigurazione parodica Platone non sembra quindi andare molto lontano dalla comprensione della reale attività svolta dal sofista di Lentini, a prescindere dai convincimenti personali di questi; agli occhi dei primi conoscitori di Gorgia egli non dava un'impressione diversa, tanto che anche Aristofane ad esempio lo presenta nello stesso modo. Nell'opera di questi Gorgia compare una prima volta nelle *Vespe* (422 a.C.) a proposito di un tal Filippo, considerato suo

---

successo sulla massa cfr. Segal 1965, 108, che coglie la somiglianza fra *Hel.* 13 e *Pal.* 33, in cui il retore afferma di poter utilizzare lamenti e suppliche a mo' di inganno davanti ad una folla, ma non di fronte al giudizio dei più nobili dei Greci.

<sup>393</sup> Che il retore qui stia manifestando un giudizio negativo di tale *πειθὸ* è facilmente deducibile dal fatto che essa è annoverata fra le quattro possibili spiegazioni del comportamento deprecabile di Elena, dunque più che di un elogio del *logos* sembra che Gorgia ne stia firmando una condanna. Il rilievo dato a questi aspetti presenti nel testo apre all'ipotesi che egli contemplatesse la possibilità di un *logos* veritiero accanto ad uno ingannevole e di una persuasione non fondata sull'inganno e sulla *doxa*; inoltre che, ben conscio della dicotomia fra discorso vero e discorso fallace e dei modi di elaborazione dell'uno e dell'altro, non fosse così ingenuo da ammetterne la bontà sempre e comunque. Ciononostante, tale riflessione si trova all'interno di uno scritto che è senza ombra di dubbio un esercizio retorico, definito dal suo stesso autore un *πάγιον* (§ 21), che ha come oggetto un elogio paradossale, finalizzato alla dimostrazione di una tesi non condivisibile: Gorgia dà con l'*Encomio di Elena* una dimostrazione pratica della propria abilità persuasiva e di ciò che egli stesso sembra condannare, ovvero della persuasione della massa attraverso la forza del *logos*, veritiero o meno che sia (così MacDowell 1982, 16). Cfr. Cole 1986, 10–11, per una lettura dell'*Encomio* e della *Difesa di Palamede* come esercizi finalizzati ad esemplificare agli occhi degli studenti la gamma di argomenti da utilizzare nelle diverse circostanze; per il carattere didattico, come *τέχνη-exemplum*, degli "esercizi" retorici di Gorgia cfr. Velardi 2001, 37.

<sup>394</sup> Così Bona 1974, 32 ss., che individua nell'argomentazione offerta dal testo una differenza fra il discorso costruito alla maniera di Gorgia, che mira al vero, e le altre tipologie di discorso caratterizzate da inganno e fallacia; ulteriori argomentazioni sono sviluppate da Velardi 2001, 12, 17–19, che riconosce nel *λογισμός* di *Hel.* 2 la cifra della correttezza logica del *logos* gorgiano.

<sup>395</sup> MacDowell 1982, 13 (contro la posizione di Verdenius 1981, 116); 15. Platone nel *Gorgia* ci invita a ritenere che il retore persegua solo una verità retorica, ovvero l'argomento, il tema che può essere più convincente e persuasivo, di contro alla verità assoluta che è l'oggetto della ricerca del filosofo (Notomi 1992, 60–61): MacDowell 1982, 40, richiama a supporto le parole di *Hel.* 13, dove Gorgia riconosce persuasività anche al discorso non vero, purché ben strutturato.

seguace/discepolo: di questi si ricorda una sconfitta in tribunale contro le Vespe (vv. 420-421), l'insieme dei cittadini ateniesi amanti dei processi e sostenitori di Cleone. Meno neutro è il riferimento al sofista contenuto negli *Uccelli* (414 a.C.), dove Gorgia insieme a Filippo è esplicitamente annoverato fra coloro che traggono vantaggio dai discorsi attraverso la falsa denuncia (1694-1700): più precisamente il loro nome compare al plurale ad indicare un'intera categoria di sicofanti manipolatori della parola, di cui essi sono ritenuti i capostipiti<sup>396</sup>. Dieci anni dopo la messa in scena delle *Vespe* si riprende la menzione di Gorgia e Filippo ivi fatta e se ne esplicita il significato, forse alla luce dello sviluppo avvenuto in quegli anni dell'oratoria giudiziaria e politica: essi possono così figurare come mentori di quella nuova generazione di cittadini che gestisce la vita politica attraverso i processi dipinta con maestria proprio nelle commedia aristofanea<sup>397</sup>. Qui era già stato sferrato un duro attacco alla retorica fautrice di quel sistema politico, che attraverso le cause giudiziarie dà al *demos* l'illusione di partecipare alle decisioni comuni e incanala ed orienta il consenso<sup>398</sup>: precedentemente, nelle *Nuvole*, Aristofane aveva avuto modo di denunciare lo sviluppo di questa retorica scandagliando i suoi risvolti negativi in ambito educativo<sup>399</sup> e nelle *Vespe* ne approfondisce l'uso demagogico fatto in campo

---

<sup>396</sup> Murphy 1938, 74-75, ha giustamente rilevato la confusione presente nel passo fra sicofanti e sofisti/retori: all'origine dell'operazione mistificatoria di Aristofane si deve collocare la sensazione comune che gli uni fossero supportati nella loro pratica dall'insegnamento retorico degli altri; Gorgia sarebbe quindi colpevole per associazione (cfr. Dunbar 1995, 743). Veritiera o meno che sia questa analisi, il passo è però una testimonianza del sentire contemporaneo allorché si radicano la nuova educazione sofistica e la pratica dei sicofanti. È stata colta un'ulteriore allusione a Gorgia anche in Aristoph. *Ach.* 633-640, dove si parla di ambasciatori stranieri da cui si sono lasciati ingannare (ἐξαπατᾶσθαι) gli Ateniesi: per la discussione di questo passo cfr. O'Sullivan 1992, 126-128 e nn. 133-135.

<sup>397</sup> Nonostante nel passo delle *Vespe* si dica che Filippo è stato sconfitto in tribunale dai giudici popolari, suggerendo così una sua attività come oratore nell'Eliea, è possibile che qui Aristofane voglia non tanto alludere a questo ma semplicemente comprovare la forza dei giudici, capaci di sconfiggere un discepolo ben allenato di Gorgia: sarebbe rischioso forzare il passo alla luce dei versi degli *Uccelli* in direzione di una lettura da parte del commediografo dell'attività dei due come prodromica a quella dei sicofanti già nel 422.

<sup>398</sup> Sui bersagli polemici dell'opera cfr. MacDowell, 1995, 160-165; 175-179; Olson 1996, 135-136; Jedrkiewicz 2006, 64, 71-72.

<sup>399</sup> Cfr. Murphy 1938, 71-78 sull'atteggiamento di Aristofane verso la 'nuova retorica' ed i suoi risvolti politici e sull'analisi dei luoghi comici interessati da questa polemica. Per una discussione delle *Nuvole* si rimanda a Hubbard 2007, 496-498.

politico<sup>400</sup>. La critica, come è evidente soprattutto nelle *Nuvole*, è generica e tende a sovrapporre e a confondere i profili intellettuali e i loro insegnamenti, facendo dei pensatori presenti ad Atene e delle loro istanze intellettuali il capro espiatorio della degenerazione politica che si osservava. Se Aristofane non può pertanto essere adoperato come fonte attendibile per ricostruire prima di Platone il tipo di contributo dato da Gorgia allo sviluppo dell'oratoria politica e giudiziaria ateniese, tuttavia la sua opera è una testimonianza della percezione avuta all'inizio degli anni Venti: non solo egli individua i pericoli sottesi allo sviluppo delle tecniche retoriche e ad un loro cattivo uso, quali erano sentiti dai più critici fra i contemporanei, ma ad un certo punto associa a tale degenerazione anche l'attività di Gorgia<sup>401</sup>. Accanto alla critica contro le storture della prassi retorica, adulterata da un sistema politico che intende manipolare la massa e il suo consenso, all'opera di Aristofane va riconosciuto anche un interesse teorico volto a definire e a valutare l'arte retorica, che in ambiente comico precede la sistematizzazione del secolo successivo<sup>402</sup> e anticipa la riflessione critica portata avanti da Platone<sup>403</sup>.

Dunque, per tornare al frammento di Eupoli e trarne delle riflessioni conclusive, è più chiaro a questo punto che la descrizione dell'eloquenza di Pericle si colloca fra due momenti importanti dello sviluppo teorico articolato attorno alla retorica, che ha come punto di partenza da un lato una concezione dell'arte di parlare e del suo insegnamento di matrice sofistica, dall'altro la prassi retorica dei politici ateniesi. La commedia, così come Tuciddide, testimonia una

---

<sup>400</sup> Cfr. Hubbard 1991, 118-121, 126-127; Jedrkiewicz 2006, 71-76. Già dalle *Nuvole* tuttavia trapela l'idea che l'educazione data dai nuovi maestri aprisse fra le altre cose anche alla vita politica: Fidippide in possesso degli strumenti retorici e filosofici appresi nel Pensatoio potrà infatti perorare non solo la causa del padre pieno di debiti, ma qualsivoglia causa, svolgendo così l'attività di oratore (vv. 467-475): cfr. Murphy 1938, 71-78; Hubbard 2007, 496-498; 503-504 (con utili rimandi bibliografici). Prima ancora che nelle *Nuvole* e nelle *Vespe* Aristofane aveva colto, con l'attacco sferrato a Cleone nei *Cavalieri*, l'occasione per riflettere sulla decadenza dell'oratoria democratica e sulle sue cause: cfr. Fileni 2012, 92-109.

<sup>401</sup> Ancora nel 424 con le *Nuvole* Gorgia è lontano dal diventare bersaglio polemico di Aristofane: qui è Protagora il simbolo della nuova educazione e il campione della nuova generazione di oratori, formati sul precetto di render forte il discorso debole (cfr. MacDowell 1995, 128-129).

<sup>402</sup> Cfr. Hubbard 2007.

<sup>403</sup> Interessante la vicinanza colta da Fileni 2012, 98-99, fra Aristoph. *Eq.* 732-723, dove il rapporto fra Paflagone e Demo è descritto in termini di *eros* (ἔραστής-ἀντεραστής), e alcuni luoghi platonici che denunciano i pericoli derivati dall'atteggiamento "erotico" tenuto dai politici ateniesi nei confronti del *demos*, responsabile di piaggeria e sudditanza rispetto ai desideri popolari.



riflessione sugli sviluppi dell'eloquenza politica, nonché sull'uso pericoloso fatto dai demagoghi delle tecniche e dei principi divulgati dai maestri di retorica presenti ad Atene<sup>404</sup>: a Pericle si attribuiscono, pur nel riconoscimento di superiori capacità e risultati, le stesse finalità suasive e lo stesso effetto incantatorio attraverso cui Aristofane caratterizzava Cleone ed i suoi successori<sup>405</sup>, senza però essere associato esplicitamente a Gorgia. Pertanto il frammento di Eupoli funge da aggancio fra una tradizione comica che ha consacrato l'abilità oratoria di Pericle in quanto strumento privilegiato di potere e la polemica comica più recente, che ha rilevato la medesima capacità all'origine del consenso ottenuto dai nuovi capi popolari e che ha colto le affinità con l'arte retorica insegnata da personaggi come Gorgia. Ma non è tutto: esso ripropone il giudizio consolidato sull'eloquenza di Pericle secondo spunti provenienti da formulazioni teoriche più recenti, come suggerisce la presenza nel luogo comico di termini come *πειθῶ* oppure *κήλησις*, e dunque rivela l'influenza dei nuclei dottrinali sviluppati da Gorgia e compagni ed uno stadio più avanzato della riflessione teorica attorno alla retorica; un'esperienza precedente ma ancora viva come l'oratoria di Pericle viene così riletta e riformulata alla luce dello sguardo critico sviluppato dai professionisti della retorica. È difficile quindi dire se il passo presupponga già un'associazione di Pericle a Gorgia<sup>406</sup>; è più probabile che l'elogio rifletta in modo generico la conoscenza del retore e alcune delle idee ed il lessico diffusi in quel frangente. Proprio negli anni della commedia la retorica gorgiana deve essersi radicata definitivamente ad Atene, cosa che consacrò il retore a simbolo per eccellenza

---

<sup>404</sup> Per quanto riguarda la commedia ed in particolare Aristofane, si veda lo studio dedicato da O'Sullivan 1992, alle teorie stilistiche elaborate dal commediografo (pp. 7-22; 106-150); Hubbard 2007, 491-498; circa la rappresentazione offerta da Tucidide dell'evoluzione della pratica retorica democratica per il periodo post-pericleo e sintetizzata attraverso la presentazione della figura di Cleone in III 36,6-40, IV 27-39, cfr. Worthington 2007, 259-262; Fileni 2012, 214-219. Sulla percezione dei contemporanei Worthington 2007, 263-267; a proposito dello spazio dato da Aristofane all'eloquenza di Cleone, Fileni 2012, 121, osserva che il tema comico «poteva contare, a livello di ricezione, su un contesto culturale caratterizzato da un elevato grado di attenzione verso l'oratoria, insegnata dai sofisti e praticata con successo dai giovani ateniesi».

<sup>405</sup> Worthington 2007, 257, sottolinea il fatto che proprio Pericle, parlando per la prima volta direttamente al *demos*, inaugura quel modo di interagire con la massa caratteristico dei demagoghi successivi e manifesta tratti comuni con questi. Sulle affinità fra Pericle e Cleone rintracciate dalla commedia cfr. Fileni 2012, 102-103 e n. 99.

<sup>406</sup> Così O'Sullivan 1992, 112-114 e n. 50, il quale ritiene che Eupoli stabilisca una correlazione fra Pericle e il *genus* grande di cui Gorgia è considerato l'archetipo sulla base delle somiglianze percepite fra i due, in particolare nel potere incantatorio del *logos*.

della cultura sofisticata: si ipotizza infatti che dopo la visita del 427 egli torni ad Atene poco prima della spedizione in Sicilia, come farebbe pensare la convergenza in questi anni di riferimenti a lui, dalla menzione negli *Uccelli*, che segue di quasi dieci anni quella delle *Vespe*, all'influenza esercitata sull'encomio di Elena nelle *Troiane* di Euripide del 415 (vv. 914-965)<sup>407</sup> e sullo stile di Agatone, di cui Platone dà un saggio nel *Simposio*, primo esempio in ordine cronologico della prosa manieristica di quello<sup>408</sup>. È a partire da questi anni che si impone la figura di Gorgia condizionando tanto la resa stilistica dell'oratoria di questo periodo, tanto la concezione dell'insegnamento della retorica, come dimostrano non solo la polemica dei Socratici, ma anche la speculazione di Alcidamante ed Isocrate<sup>409</sup>; pertanto è nel IV sec. che egli diventa il punto di riferimento della discussione attorno alla retorica e sarebbe forzoso tentare di anticipare tale presa di coscienza già all'ultimo ventennio del V sec., andando alla ricerca di tracce della formulazione espressa a chiare lettere solo a partire da Platone nei precedenti accenni o nelle allusioni fatti a Gorgia<sup>410</sup>. La caratterizzazione comica della nuova educazione retorica ha però fornito più di

---

<sup>407</sup> Finley 1939, 40; Giuliani 26-27, 35 e n. 30 (A. GIULIANI Perdonare Elena Bellezza e giustizia negli intellettuali della crisi (Gorgia, Euripide, Isocrate) in M Sordi (ed.), Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico, Milano, Vita e Pensiero 1998). Per una discussione dei rapporti cronologici fra la tragedia e l'*Encomio* di Gorgia si veda Donzelli 1985, 402-404.

<sup>408</sup> Cfr. *Symp.* 194e-197e; a 198c Socrate dice espressamente che il discorso di Agatone gli ha fatto venire in mente Gorgia, rispetto al quale fa ironicamente mostra di inadeguatezza, poiché incapace di costruire un elogio che non parta dal vero. Nel dialogo, che si data negli anni '80 del IV sec., si ricorda la prima vittoria del poeta in un'agone tragico avvenuta nel 416 (173a), dal che se ne deduce che il simposio in casa di Agatone rievocato da Apollodoro sia collocato negli anni precedenti alla spedizione in Sicilia (cfr. Finley 1939, 38-44, 59-62). A supporto della credibilità storica della cornice creata è la testimonianza proveniente dai frammenti stessi di Agatone (fr. 6; 8; 11; 12 Snell) che rivelano l'adozione dello stile di Gorgia: cfr. anche la parodia fatta da Aristofane in *Thesm.* 198-201 (Sommerstein 2001, 159, 171; sulla ripresa puntuale e in chiave ironica dello stile del tragediografo nella commedia aristofanea si veda Austin-Olson 2004, 83-139).

<sup>409</sup> Ancora al tempo di Aristotele era diffusa la moda di scrivere discorsi politici alla maniera di Gorgia (*Rhet.* III 1, 1404 a 24): egli però a differenza di Platone, che non nasconde l'alta considerazione tenuta del retore, sembra invece sminuirne il ruolo avuto nell'evoluzione della retorica politica, attribuendogli esclusivamente l'uso di una *lexis* poetica inappropriata: cfr. Natali 1999, 211-226. Sulla polemica di Isocrate contro l'antico maestro Natali 1985, 45-53.

<sup>410</sup> Sulla centralità della discussione platonica come momento di passaggio fondamentale per quanti si confrontano con l'eredità lasciata dal sofista cfr. Wardy 86-87, che definisce come 'the Gorgias/Gorgias problematic' l'antitetica teoria della retorica formulata dai due, dibattuta sui motivi della persuasione, della manipolazione, della forza costrittiva della parola. Cfr. pp. 87-106 per un prospetto delle posizioni tenute da Isocrate, Aristotele, Cicerone ed Elio Arisotide rispetto al problema sollevato da Platone.

qualche spunto di riflessione, così come i *Demi* di Eupoli con il giudizio proposto di Pericle: la ripresa platonica del *πειθοῦς κέντρον* lo attesta chiaramente, ma spetta al filosofo il merito di aver enucleato ed esplicitato gli aspetti più pericolosi insiti nell'apprezzamento collettivo dell'eloquenza periclea e latenti nella celebre definizione di Eupoli.

È in questa caratterizzazione di Pericle e di Gorgia quale è tracciata nel V secolo che affonda le sue radici il binomio creato dai Socratici, nonché nell'evoluzione cui essa va incontro negli ultimi decenni, quando si afferma definitivamente la maniera di Gorgia, e con essa la sua teoresi attorno al *logos*, e quando la memoria dell'eloquenza di Pericle si colora di nuove sfumature alla luce degli sviluppi dell'oratoria democratica e di un affinarsi generalizzato della sensibilità nei confronti delle questioni retoriche: un impulso particolare alla riflessione dei Socratici deve averlo dato l'idea diffusa di un Pericle figlio della nuova cultura sofistica<sup>411</sup>. Tale immagine costituisce agli occhi dei Socratici un caso paradigmatico a dimostrazione delle implicazioni dell'uso politico della retorica sofistica, in particolare di quella concepita alla maniera di Gorgia, che è in definitiva il senso ultimo della sua centralità nella polemica del *Menesseno*: essa consente di riflettere sulle interazioni fra l'Atene periclea, la nuova educazione proposta dagli intellettuali che vi operano e la prassi retorica della democrazia ateniese, fra un uso del *logos* come perno della democrazia ed i suoi pericolosi risvolti demagogici. È alla luce di tutto questo che Platone approfondisce in diverse opere l'associazione fra i presupposti metodologici dei retori più celebri, Gorgia *in primis*, e l'uso concreto fatto dell'arte della parola dai politici ateniesi, di cui Pericle è un rappresentante emblematico; per la stessa ragione nel *Menesseno* colora di gorgianesimo la lingua dello statista, ma soprattutto la sua pratica declamatoria, che diventa una traduzione concreta della definizione gorgiana del *logos* politico e delle sue forme espressive.

---

<sup>411</sup> Già la pamphlettistica contemporanea a Pericle rivela un interesse nei confronti dell'educazione coltivata dai grandi statisti ed in particolare di Pericle: questa però enfatizza i contatti con Protagora (Plut. *Per.* 36, 4-5), a dimostrazione forse del fatto che l'associazione a Gorgia è operazione successiva.

**Conclusioni.** Si è già detto sopra che attraverso la denuncia del potere incantatorio ed illusorio dell'oratoria praticata dai leader della *polis* democratica Platone vuole smascherare il convincimento secondo cui essi sarebbero delle guide idonee, che è poi il presupposto dell'accordo concesso loro dal *demos*. Nel *Menesseno* la scelta cade su Pericle e sul suo discorso più celebre, conosciuto attraverso il filtro ed il giudizio elogiativo di Tucidide: tramite questo il filosofo può svelare in virtù di quali strumenti retorici Pericle sia riuscito a persuadere la collettività della propria sapienza politica, strumenti che egli riconduce ad una concezione gorgiana del *logos* come forza seduttiva e al contempo costrittiva, che agisce sulla *psyche* alterandone le capacità razionali e veicolando messaggi che non hanno necessariamente di mira il vero. La funzione del dire di Pericle non è pertanto dissimile da quella individuata nella produzione e nell'insegnamento di Gorgia, che si sintetizza nella dichiarazioni fatte dal retore nell'omonimo dialogo platonico, per cui egli può come retore parlare persuasivamente di tutto, finanche di ciò di cui non è esperto, e come insegnante fornire idonei strumenti di persuasione anche su argomenti di competenza altrui (456c; 458e-459c). Parimenti nel *Fedro* Platone precisa che Pericle non aveva di mira il vero all'interno dei suoi discorsi, bensì il verisimile, con cui è più facile creare inganni: l'inganno da lui creato è appunto quello di risultare *τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν* (269e), convincimento che Platone mette in discussione dimostrando che non si può essere oratori perfetti senza discorsi fondati sul vero, fintanto che si veicola persuasione senza *arete*. Il *Fedro* fornisce un altro tassello importante della problematica messa in luce da Platone: il motivo per cui si rischia di tenere in tale stima Pericle è la frequentazione con Anassagora, dunque l'idea che egli avesse acquisito un'educazione filosofica. Per tale ragione Platone ridicolizza nel dialogo i contenuti dell'insegnamento anassagoreo attraverso i termini *ἀδολεσχία* e *μετεωρολογία*, poiché applicata alla retorica essa produce solo un vuoto chiacchiericcio. Allo stesso modo nel *Menesseno* è contestato l'aspetto educativo dell'abilità retorica di Pericle, facendola derivare da Gorgia (tramite Aspasia), e mostrando la pericolosità sottesa alla filosofia gorgiana della retorica. Se di *paideia* si può parlare per Pericle, questa è una *paideia* sofistica, che gli consente di parlare bene a seconda dell'uditorio e dell'occasione (*Fedro*), di veicolare una

persuasione, pur non essendo veritiera (*Gorgia*, *Fedro*, *Menesseno*), ma non gli permette di conoscere il vero né di trasmetterlo, né di produrre *arete* (*Fedro*). L'opera di Platone mostra dunque come la riflessione attorno all'eloquenza di Pericle sollevi interrogativi anche circa la sua educazione: la cosa non stupisce innanzitutto perché l'associazione dello statista alla nuova cultura lo aveva già reso oggetto di interesse sotto il profilo educativo (si veda Stesimbrotto); in secondo luogo il dato non sorprende perché è di interesse precipuo del mondo socratico ridefinire i cardini dell'educazione tradizionale secondo i dettami dell'etica intellettualistica socratica. Nel fare questo attraverso una verifica della competenza acquisita dai presunti sapienti della città, annoverati abitualmente fra i leader politici, si valutano limiti e pregi della *paideia* più in voga fra i contemporanei, rielaborando in maniera originale spunti della riflessione precedente (storica, pamphlettistica, comica). Nel *Menesseno* spia delle implicazioni educative sottese alla polemica platonica è, accanto alle allusioni a Gorgia e alla preparazione sofistica di Pericle, anche il ruolo didascalico assegnato ad Aspasia: esso ammicca ad Eschine e alla sua Aspasia maestra, così da introdurre a pieno titolo la tematica educativa. Veniamo in questo modo alle conclusioni sul significato della presenza di Aspasia nel dialogo platonico.

Alla luce delle considerazioni fatte e dei diversi aspetti inerenti alla questione della retorica in genere e della retorica periclea in particolare nell'opera di Platone, la presenza di Aspasia acquista significato su più livelli. Innanzitutto essa stabilisce un ponte fra Gorgia e Pericle, poiché, pur non dicendosi a chiare lettere che ha trasmesso una retorica gorgiana a Pericle (come nell'*Aspasia*), è considerata sua insegnante di retorica e autrice del discorso pronunciato nel 431; di questo ripropone degli stralci in occasione della guerra di Corinto, dai quali traluce un'impostazione gorgiana, nel linguaggio e nella funzione del *logos*. Il nesso fra Gorgia e Pericle, impossibile per motivi cronologici, non può esser stabilito se non tramite una terza figura, alla quale si attribuiscono connotati gorgiani e si fanno così fare le veci del retore: questa è la vera novità del dialogo rispetto al *Gorgia* e al *Fedro*, il ruolo intermediario di Aspasia che esplicita l'interrelazione fra la concezione del retore e la prassi del politico. In secondo luogo nella sua funzione di maestra ella suggerisce la centralità degli aspetti

epistemici sottesi all'insegnamento della retorica e quindi dei presupposti educativi inerenti alla pratica oratoria. Entrambi questi piani interpretativi presuppongono come chiave di lettura la conoscenza della raffigurazione eschinea, che contempla per Aspasia gli aspetti del gorgianesimo e dell'educazione politico-retorica: si profila e si conferma in questo modo all'interno del ricco quadro offerto dal *Menesseno* un ulteriore aspetto a giustificazione del ricorso ad Aspasia, la competizione con l'immagine costruita da Eschine<sup>412</sup>. La polemica con il condiscipolo a proposito della Milesia si articola attorno a due motivi, di cui l'uno è legato alla retorica di cui la donna si fa portavoce, il secondo al legame che Eschine istituisce con Socrate, facendo di lei una figura vicina al Socratismo e degna addirittura della stima di Socrate. Il pericolo principale del quadro offerto da Eschine consiste infatti nell'assimilazione di Aspasia a Socrate e viceversa di questi alle caratteristiche messe in evidenza per Aspasia, ragion per cui attraverso diversi spunti ironici Platone fa prendere a Socrate le distanze dalla sua presunta maestra. Problematica è innanzitutto l'idea che Socrate possa essere stato addirittura discepolo di Aspasia<sup>413</sup>: nel dialogo di Eschine egli lo è certamente nelle cose d'amore e nei modi attraverso cui queste portano alla virtù, ma non altrettanto esplicitamente nella retorica<sup>414</sup>, pur comparando qui come maestra di retorica di Pericle e Lisicle e pur parlando alla maniera di Gorgia. A tal proposito si sono già espresse delle perplessità a riguardo di una caratterizzazione ingenua del suo personaggio, poiché sembra difficile immaginare un Eschine ignaro dei motivi polemici che animavano i condiscipoli contro il retore. Altrettanto sospetto è un intento

---

<sup>412</sup> L'unico fra gli studiosi del *Menesseno* a riconoscere il ruolo esercitato su Platone dall'*Aspasia* di Eschine è Clavaud 1980, 251-258, che considera la composizione del dialogo ispirata oltre che dalla pace di Antalcida e dal desiderio di rompere con i retori, proprio dalla (recente) pubblicazione del dialogo, da lui collocata fra 393 e 385: egli tuttavia ritiene che la spiegazione della contrapposizione della «femme à l'esprit brouillon, pédante et portée à mentir ou à farder la vérité dans ses discours» alla donna saggia di Eschine vada rintracciata nella misoginia che caratterizza Platone. Prima di questi Dittmar 1912, 20-21, aveva invece individuato nel ruolo di maestra di retorica assegnato ad Aspasia e nel gorgianesimo di Eschine le ragioni della competizione polemica di Platone. Cfr. anche Ehlers 1966, 123-131 (cfr. *infra* n. 369).

<sup>413</sup> Non così Ehlers 1966, 129, che giustifica il sovraccarico di ironia con cui Platone costruisce la propria Aspasia non tanto nella funzione di smentire un racconto storico in cui può essere credibile il discepolato di Socrate presso la donna, quanto in quella di contrastare un motivo letterario creato da Eschine.

<sup>414</sup> La tradizione riflessa in *schol.* in Plat. *Menex.* 235e e Athen. V 219d, può essersi originata a partire dalla lettura del *Menesseno*.

ironico<sup>415</sup> (p. 12): nessuno dei lettori antichi coglieva, infatti, nel dialogo una sfumatura del genere e l'esempio riportato da Cicerone delle peculiarità dialettiche dell'Aspasia eschineica conferma la serietà della raffigurazione di Eschine e la sua prossimità alla figura di Socrate. Altrettanto seriamente va presa allora anche la presentazione in termini gorgiani della retorica della donna, che si deve spiegare come una precisa scelta narrativa e ideologica. Se Eschine non rileva la difficoltà di attribuire ad una figura vicina al mondo socratico una capacità dialogica in grado di incantare, colpire e confutare, simile a quella di Gorgia, ma addirittura sollecita questo tipo di connessione, questo conferma l'esistenza di posizioni differenti in merito alle problematiche sollevate dalla retorica contemporanea. Per rispondere ai quesiti sollevati inizialmente, il dialogo di Eschine doveva farsi portavoce di una diversa concezione della retorica, di cui era ammesso l'insegnamento e un'utilizzazione a fini puramente persuasivi. Tale conclusione è d'altronde in linea con quanto la tradizione antica ricorda dell'attività di Eschine come maestro di retorica (Diog. Laert. II 20; Athen. XI 507c), logografo e conferenziere (Diog. Laert. II 62-63): nell'insegnamento scolastico della retorica Eschine è associato a Socrate (Diog. Laert. II 20), il che potrebbe far dubitare della credibilità della notizia<sup>416</sup>, tuttavia è riconosciuto al filosofo anche da fonti apologetiche l'offerta di una preparazione nei discorsi

---

<sup>415</sup> Non così Giannantoni 1990 IV,

<sup>416</sup> Il capitolo laertziano è di particolare interesse, poiché raccoglie fonti problematiche sulla retorica di Socrate, innanzitutto il *Περὶ τῶν Σωκρατικῶν* di Idomeneo di Lampsaco (*FGrH* 338 F 16), le *Nuvole* di Aristofane (vv. 112-118; 882-887), un componimento di Timone di Fliunte (Diog. Laert. II 19), che rivelano tutti un atteggiamento tendenzioso nei confronti di Socrate o dei suoi discepoli. Infine il tardo Favorino di Arelate invece è tutt'altro che ostile alla memoria del filosofo. Si attribuisce a Idomeneo e a Favorino la notizia per cui Socrate sarebbe stato il primo ad insegnare la retorica; su cosa essi intendano con tale notizia, può essere d'aiuto la ricostruzione fatta a proposito della concezione della retorica tenuta nell'ambiente epicureo cui appartiene Idomeneo: in particolare Angeli 1981, 60, dimostra l'attribuzione a Socrate di una retorica di tipo politico, laddove la filosofia del Giardino ammetteva soltanto quella epidittica, privando la deliberativa e la giudiziaria di dignità tecnica (cfr. Longo 1985); Socrate allora sarebbe per gli Epicurei il primo ad insegnare un tipo di retorica che si risolve in azione pratica, sociale, e quindi in politica, che comporta una stretta connessione fra uomo e società con cui il "lathe biosas" epicureo si scontrava necessariamente. Uno spettro più ampio e completo delle posizioni dei membri del Giardino rispetto alla dottrina socratica, da Epicureo a Filodemo, è contenuto in Angeli-Acosta Mendez 1992; più specifico per i problemi posti dai frammenti di Idomeneo è Angeli 1981. Barigazzi 1966, 225, ritiene che da Idomeneo avrebbe tratto il dato anche Favorino, il quale però l'avrebbe utilizzato in un'accezione favorevole, vicino come era agli ambienti accademici e soprattutto ad un'idea ormai pienamente mitologizzata di Socrate. A giocare un peso importante nella diversa considerazione della retorica di Socrate sarebbe poi anche il contesto di Favorino, che vede una rinata simpatia nei confronti della retorica.

politici, all'origine del divieto impostogli dai Trenta Tiranni di τέχνας διδάσκειν λόγων (Xen. *Mem.* I 2, 31), ragion per cui è possibile che Eschine si proponesse come maestro di aspiranti politici e che offrisse nel suo programma educativo un tirocinio retorico spendibile nella vita pubblica<sup>417</sup>. In questo modo trova una ragionevole spiegazione il diverso atteggiamento tenuto da Eschine nei confronti di Gorgia e del suo insegnamento, tanto che i suoi antichi lettori lo consideravano un suo imitatore (Filostrato a partire dall'*Aspasia*, ma anche Diogene Laerzio II 63, dice che μιμῆται Γοργίαν τὸν Λεοντίων<sup>418</sup>), nonché le puntualizzazioni fatte da Platone: egli mostra a quali risultati porta quel tipo di retorica e quel tipo di formazione messi a disposizione alla classe politica ateniese dai tradizionali maestri di sapienza, individuando nell'attività del condiscipolo stesso un modello retorico concorrenziale pericoloso. All'interno della proposta di questi la dialettica di Socrate rischia di essere assimilata alla retorica sofistica e, peggio ancora, a quella praticata da politici come Pericle. L'intera opera di Platone è volta a smentire questo tipo di connessione e a rimarcare le differenze, a partire dalle quali costruisce la propria idea di dialettica: il confronto con Eschine sollecitato dal caso Aspasia consente di cogliere tracce di una contrapposizione all'interno del Socratismo e di una polemica che si combatte innanzitutto fra i discepoli di Socrate. Eschine, dando prova di un atteggiamento diverso nei confronti della retorica e della retorica sofistica, lascia trapelare tracce di un Socrate sofistico, che Platone tenta invece di oscurare: questa immagine, più che essere un'invenzione personale di Eschine, volta ad accreditare aspetti della propria concezione dell'insegnamento, è l'elaborazione di tratti del Socrate storico, cui si dà un particolare rilievo. Anche l'opera di Platone, come quella di Senofonte, tradiscono per la dialettica socratica una contiguità con stratagemmi argomentativi e tecniche

---

<sup>417</sup> Non così Luzzatto 1998, 371-373, che considera la notizia che riguarda tanto Socrate quanto Eschine una calunnia ideata in ambienti ostili ai Socratici per screditare il loro peso filosofico all'interno di «una contrapposizione fra filosofia e retorica che ormai risente della scuola ellenistica»; stessa spiegazione è data anche alla notizia di un interesse retorico di Antistene (Diog. Laert. VI 2 = *SSR* V A 11), frutto di una voluta distorsione del διαλέγεσθαι socratico. Contro questa posizione Giannantoni 1990, III 186-187, che non esclude interessi retorici per Antistene, come suggerisce la raffigurazione fatta da Senofonte nel *Simposio* e la polemica con Isocrate. Il ricorrere della notizia di interessi retorici per diverse figure del Socratismo deve essere valorizzata, pur con le necessarie cautele, a conferma dell'esistenza di posizioni variegata ed eterodosse rispetto alla posizione platonica.

<sup>418</sup> Dittmar 1912, 21, parla di Eschine come «gorgianisch».



decettive riconosciute come precipue dell'*elenchos* o dell'*epidexis* sofistici<sup>419</sup>: in continuità con le spie che trapelano dall'opera di questi Eschine doveva individuare consapevolmente delle affinità fra la prassi dialogica di Socrate e la retorica di marca sofistica e nella costruzione del personaggio Aspasia; tali affinità dovevano giocare un ruolo positivo ai fini della presentazione di una retorica efficace dal punto di vista persuasivo, ma anche nei contenuti veicolati e nell'insegnamento raggiunto. L'ipotesi suggerita da qualcuno è che Eschine abbia assegnato in piccolo alla retorica che nel dialogo risulta caratteristica di Aspasia la medesima funzione assegnata al suo insegnamento in generale, quello di migliorare chi l'ascoltava<sup>420</sup>: a tal proposito resta da approfondire con quanta serietà Eschine considerasse positivo l'esito avuto dal suo insegnamento su Pericle e sulla sua condotta politica<sup>421</sup>.

---

<sup>419</sup> Sugli aspetti sofistici della retorica socratica cfr. Rossetti 1984, Rossetti 1989; Rossetti 1990, 31.

<sup>420</sup> In tal senso vanno le osservazioni di Ehlers 1966, 127-131, che individua il seme della discordia nella funzione positiva assegnata alla retorica di Aspasia da Eschine, poiché «durch den aischineischen Dialog mit dem Namen 'Aspasia' der Anspruch einer guten und zu bejahenden Rhetorik verbunden war». In particolare la studiosa ipotizza che la buona retorica di cui Aspasia sarebbe un'esponente è connessa con il βελτίω ποιῆσαι che caratterizza la sua attività come maestra e filosofa in Eschine: anche la sua retorica avrebbe come esito un miglioramento etico (che poi si riflette anche nella politica, come mostra il caso di Pericle e di Lisicle), e sarebbe questa immagine, questa funzione intermediaria fra retorica di Aspasia e (buona) politica l'elemento ripreso e contestato da Platone.

<sup>421</sup> A favore di una lettura positiva della presenza di Pericle nell'opera di Eschine, in virtù del contatto con una buona maestra come Aspasia si dichiara Ehlers 1966, 130.

**PARTE SECONDA:**  
**L'ALCIBIADE SOCRATICO E LA QUESTIONE**  
**DELLA *PAIDEIA* POLITICA**

## CAPITOLO I.

### **L'Alcibiade di Eschine di Sfetto**

L'*Alcibiade* è il dialogo di Eschine che ha da sempre destato maggiore interesse e per questo ci sono giunti numerosi frammenti dell'opera, che hanno suscitato un vasto dibattito critico in età moderna; in particolare tale dibattito è stato incentrato sul rapporto fra questo dialogo e l'*Alcibiade I* attribuito a Platone, subordinando l'attenzione per Eschine all'intento di rinvenire quanto di Platone e dei suoi dialoghi ci fosse nel Socratico minore<sup>422</sup>. Gli studi sono stati, infatti, molto a lungo condizionati dall'intento di stabilire l'autenticità o meno dell'*Alcibiade I* e la sua cronologia, per cui si sfruttava quanto emerso dal confronto con il dialogo di Eschine; oppure ci si è limitati a fissare dei paralleli fra luoghi e concetti vicini, riscontrabili anche nei dialoghi di Platone. Negli ultimi decenni si è invece abbandonata questa prospettiva platonocentrica per intraprendere analisi di carattere più generale all'interno dei *logoi sokratikoi*, volte a stabilire le relazioni reciproche e le memorie comuni all'interno del gruppo<sup>423</sup>: sebbene anche nei più recenti studi l'interesse per l'*Alcibiade* sia stato orientato a stabilire in che modo venissero sviluppati e perseguiti in questo dialogo temi ed obiettivi che erano di attenzione e preoccupazione comune fra i primi discepoli di Socrate, tuttavia si è finalmente data la giusta rilevanza e la giusta autonomia al dialogo, al quale si

---

<sup>422</sup> In questo senso gli studi di Dittmar 1912, 130–152; Taylor 1934, 1–27; Applegate 1948, 49–80; Humbert 1967, 223–225.

<sup>423</sup> In questa prospettiva si collocano i contributi raccolti in Vander Waerdt 1994 (nello specifico per Eschine cfr. pp. 87–106), in Giannantoni–Narcy 1997, in Mazzara–Narcy–Rossetti 2007, in Rossetti–Stavru 2008, che pure ad Eschine accennano soltanto e non entrano nel merito di sue opere o di sue problematiche (circa lo spirito che muove questi nuovi studi cfr. in modo particolare Mazzara–Narcy–Rossetti 2007, 9–20, Rossetti–Stavru 2008, 11–36). Preliminari a tale cospicua e nuova fioritura di interesse per il mondo socratico abbracciato nella sua totalità sono gli studi di Giannantoni: Giannantoni 1986, Giannantoni 1990 (nello specifico per Eschine pp. 585–596), Giannantoni 1995, Giannantoni 1997 (per Eschine pp. 351–373), Giannantoni 1998. Importante per il rilievo dato all'opera dei Socratici nella nascita della tipologia letterario-filosofica del *logos sokratikos*, nonostante l'imparagonabile attenzione data al *corpus* platonico, è lo studio di Kahn 1996. Meritano poi di essere ricordati il contributo di Ehlers 1966 e quello di Sarri 1975, che isolano una tematica, la prima l'*eros* socratico preplatonico, il secondo la formazione del concetto socratico di anima, e la analizzano in modo trasversale all'interno delle testimonianze dei Socratici. Infine segnaliamo Effe 1971, che, pur avendo di mira un'analisi dell'*Alcibiade* di Eschine e delle sue tematiche, la porta avanti tenendo d'occhio parallelamente gli scritti degli altri Socratici (Platone e Senofonte), riconoscendo un interesse comune nella definizione di alcune problematiche e un confronto interno su queste.

assicura in questo modo un suo ruolo nell'ambito della vasta letteratura socratica di inizio IV sec. Per quanto riguarda gli antichi, la ragione di queste attenzioni per l'*Alcibiade* di Eschine va individuata probabilmente nell'interesse che da sempre suscita la figura del politico ateniese, oggetto di vasta attenzione nel periodo in questione. Una concentrazione sorprendente di scritti sul politico ateniese si ritrova infatti non casualmente proprio fra i Socratici ed è stata giustamente spiegata come un tentativo di ridare prestigio alla figura di Socrate, screditata dall'esser stato il maestro di Crizia ed Alcibiade. Tale interesse, soprattutto relativamente al rapporto Socrate-Alcibiade non dovette scemare nemmeno nei secoli successivi, trasformandosi in curiosità aneddotica, come capita spesso nelle fonti tarde; ciò testimonia comunque che tali opere, nel nostro caso l'*Alcibiade* di Eschine, dovevano essere lette almeno fino al II secolo d. C.

I frammenti ascritti all'*Alcibiade* di Eschine nella più recente edizione di Giannantoni sono tredici<sup>424</sup>: di questi i più consistenti e al contempo i più importanti sono trasmessi da Elio Aristide e da un papiro di Ossirinco, rispettivamente cinque dal primo (fr. SSR VI A 46, 49, 50, 51, 53) e uno dal secondo (fr. SSR VI A 48); le altre testimonianze provengono da testi di diverso tipo, soprattutto di natura filosofica o grammaticale, che in alcuni casi riportano singole frasi o battute del dialogo, in altri casi fanno riferimento a suoi aspetti puntuali. Non in tutti i frammenti è espressa l'appartenenza all'*Alcibiade* o ad altre opere di Eschine; in questi casi l'attribuzione è ipotizzata sulla base delle ricostruzioni della trama svolte dai primi editori a partire dai frammenti di attribuzione certa.

---

<sup>424</sup> SSR VI A 41-54.

## 1. 1. Le testimonianze del dialogo.

**SSR VI A 41.** ἔστι δὲ Ἀλκιβιάδου διάλογος τοῦ Αἰσχίνου, ἔνθα ἐπαινεῖ τὸν Θεμιστοκλέα.<sup>425</sup>

«È di Eschine il dialogo *Alcibiade*, dove loda Temistocle.»

Di contenuto generico è la prima testimonianza ricondotta al dialogo, uno scolio all'orazione *Sui Quattro* di Elio Aristide, in cui all'indicazione esplicita dell'opera si associa una lode di Temistocle: per una maggiore comprensione del dato si veda più avanti l'analisi del frammento riportato da Elio Aristide, che tramanda per intero la lode del politico ateniese fatta dal Socrate di Eschine<sup>426</sup>. Lo scolio dà comunque la misura del peso avuto da questa componente nell'impalcatura complessiva dell'opera, ricordata da Elio Aristide proprio perché fornisce un'interpretazione diversa di uno dei bersagli di Platone (cfr. *infra*).

**SSR VI A 42.** Νοσεῖ Ἀλκιβιάδης· πῦρ αὐτὸν ἐπινέμεται πολὺ καὶ ἄγριον, καὶ τοὺς λογισμοὺς ἐπιταράττει ἐγγύτατα μανίας, καὶ περιφέρει πανταχοῦ, ἀπὸ μὲν Λυκείου ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν, ἀπὸ δὲ τῆς ἐκκλησίας ἐπὶ τὴν θάλατταν, ἀπὸ δὲ τῆς θαλάττης ἐπὶ Σικελίαν<sup>427</sup>.

Τοῦτον παραβὰς τὸν νόμον Ἀλκιβιάδης ἐδυστύχει, οὐχ ὅποτε αὐτὸν Ἀθηναῖοι ἐκ Σικελίας ἐκάλουον, οὐδ' ὅποτε ἐπηράσαντο αὐτῷ κήρυκες καὶ Εὐμολπίδαι, οὐδ' ὅποτε ἔφευγεν ἔξω τῆς Ἀττικῆς· μικρὰ ταῦτα, καὶ καταδίκη εὐκαταφρόνητος· κρείττων γὰρ ἦν καὶ φεύγων Ἀλκιβιάδης τῶν οἴκοι μενόντων· οὗτος παρὰ Λακεδαιμονίοις φεύγων εὐδοκίμει, οὗτος Δεκέλειαν ἐπετείχισεν, οὗτος Τισσαφέρνη φίλος, καὶ Πελοποννησίων ἡγεῖτο· ἀλλ' ἡ ἀληθῆς Ἀλκιβιάδου δίκη πρεσβύτερα μακρῶ, πρεσβυτέρου νόμου καὶ πρεσβυτέρων δικαστῶν. Ἦνίκα ἐξῆλθεν Λυκείου, καὶ ὑπὸ Σωκράτους κατεγινώσκετο, καὶ ὑπὸ

<sup>425</sup> *Schol. in Ael. Arist.* p 663, 7-9 Dindorf = SSR VI A 41.

<sup>426</sup> Cfr. *Ael. Arist. de quatt.* 348-349 = SSR VI A 50.

<sup>427</sup> *Maxim. Tyr. philosoph.* VII 7.

φιλοσοφίας ἐξεκηρύττετο· τότε φεύγει Ἀλκιβιάδης, τότε ἀλίσκεται. Ὡ καταδίκης πικρᾶς, καὶ ἀμειλίκτου ἀρᾶς, καὶ ἐλεεινῆς πλάνης. Τοιγαροῦν Ἀθηναῖοι μὲν αὐτὸν καὶ δεηθέντες κατεδέξαντο· φιλοσοφία δέ, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἀρετὴ τοῖς ἅπασι φεύγουσιν ἄβατος μένει καὶ ἀδιάλλακτος. Τοιοῦτον ἢ ἐπιστήμη, τοιοῦτον ἢ ἀμαθία<sup>428</sup>.

«È malato Alcibiade: un grande fuoco ferocemente lo divora e gli sconvolge i pensieri (che arrivano) molto vicino alla follia e lo porta qua e là dappertutto, dal Liceo all'assemblea, dal mare alla Sicilia.» (VII 7)

«Infranta questa legge, divenne infelice, non quando gli Ateniesi lo richiamarono dalla Sicilia, né quando 'imprecarono contro di lui araldi ed Eumolpidi', né quando fuggì fuori dall'Attica; sono di poco conto queste cose e condanna di nessun valore; infatti, Alcibiade viveva meglio in esilio di quanti erano rimasti in patria: costui in esilio presso i Lacedemoni era onorato, fortificò Decelea, divenne amico di Tissaferne e fu a capo dei Peloponnesiaci; ma la vera condanna di Alcibiade è di molto antecedente, poiché più antica è la legge (infranta) e molto più antichi sono i giudici. Quando andò via dal Liceo e fu giudicato male da Socrate e bandito dalla filosofia; allora Alcibiade divenne esule, allora fu condannato. Che amara condanna, che dura maledizione, che errore luttuoso! Perciò gli Ateniesi bisognosi di lui lo accolsero; ma la filosofia, il sapere, la virtù restano inaccessibili per coloro che una sola volta se ne allontanano e con questi inconciliabili. Questo è il sapere, questa l'ignoranza.» (VI 6)

All'*Alcibiade* di Eschine si ascrive a partire dall'edizione di Dittmar (fr. 1), una descrizione di Alcibiade in preda alla follia, riportata in due luoghi delle *Dialexeis* di Massimo Tirio. Il primo proviene dalla settima orazione, dedicata alle malattie del corpo e dell'anima, e precisamente dalla sezione dedicata al caso di anime malate all'interno di corpi sani: a tal proposito è introdotto l'esempio di Alcibiade, associato senza sorpresa a quello di Crizia. Il secondo appartiene alla sesta orazione, incentrata attorno al problema dell'ἐπιστήμη: questa risulta essere il

---

<sup>428</sup> Maxim. Tyr. *philosoph.* VI 6.

prodotto di tre facoltà, αἴσθησις, φρόνησις e νοῦς, fra cui quest'ultima è di gran lunga la componente superiore, perché vera legge dell'azione umana verso l'eccellenza morale. Chi segue tale legge è libero e fuori da ogni pericolo, chi la viola si condanna da sé: così Alcibiade, che anche in esilio ebbe occasioni di successo, in realtà segnò la sua condanna quando abbandonò il Liceo e la filosofia, perché è per tali esiliati che sono impraticabili virtù e conoscenza.

Il nucleo di questi passi sembra, dunque, essere la parabola politica di Alcibiade: questi, mosso fin dall'inizio da una smania di emergere nella vita politica, motivo per cui egli si avvicina ad un certo punto a Socrate, è condotto da questa stessa smania a precipitare gli eventi e a rovinarsi, giacché è rimasto incompleto il suo processo di educazione alla virtù e alla conoscenza. La follia di Alcibiade e la sua colpa iniziale sono dunque quelle di aver lasciato Socrate, cosicché, anche riempito di onori dagli Ateniesi e di fortune dagli Spartani o dai Persiani, rimase esule dalla filosofia e dalla virtù. Il filosofo tиро eredita dunque un giudizio per Alcibiade facilmente riconducibile all'alveo socratico, in cui, come si vedrà il personaggio Alcibiade è caratterizzato dalla compresenza di un impulso al miglioramento, di uno stimolo verso il sapere, simboleggiato dalla vicinanza a Socrate<sup>429</sup>, e da un rifiuto dell'insegnamento di questi, attraverso cui si motivano gli errori da lui commessi, in chiave di apologia socratica. I due passi non sono citazioni dirette del dialogo, semmai si sta attingendo al giudizio veicolato qui della parabola educativa e politica di Alcibiade: si vedrà più chiaramente in seguito che rilievo ha nell'opera di Eschine il problema dell'educazione e che rilievo ha nell'ambito della vicenda di Alcibiade. Inoltre, se per il primo luogo c'è una corrispondenza con la figura descritta anche da altre fonti e riconducibile all'*Alcibiade* di Eschine, un Alcibiade inquieto, che si aggira senza pace dal Liceo all'assemblea, da questa al mare, dal mare alla Sicilia, circa il secondo contesto Massimo di Tiro sta riproducendo un'opinione consolidata nel tempo, certamente di matrice socratica o platonica<sup>430</sup>, di cui però non si può individuare in maniera

---

<sup>429</sup> Nel dialogo di Eschine questa componente si evidenzia nelle testimonianze ciceroniane: cfr. infra SSR VI A 47; 52.

<sup>430</sup> Sull'andamento platonizzante dell'orazione cfr. Trapp 1997, 50-51; sulla presenza di Platone e del platonismo nell'opera di Massimo di Tiro cfr. pp. xxii-xxx. Infine, sulla considerazione tenuta dell'insegnamento di Platone e di Socrate si vedano le parole dello studioso a

inequivocabile il contesto di origine. Dittmar coglie una consonanza innanzitutto linguistica fra il riferimento qui contenuto alla superiore fortuna di Alcibiade in esilio rispetto ai cittadini rimasti ad Atene e quanto detto nell'elogio di Temistocle (SSR VI A 50)<sup>431</sup>: il retore riutilizzerebbe quindi per Alcibiade il modulo adoperato da Eschine per Temistocle, a meno che non si pensi che già nel testo di Eschine venisse istituito un parallelo fra la condizione dei due.

L'uso morale dell'*exemplum* di Alcibiade suggerisce un interesse generico verso la sua fonte, funzionale a supportare in maniera didascalica il precetto filosofico.

**SSR VI A 43.** Τὰ πολλὰ οὖν κώλοις + τριμέτροις χρῆσόμεθα καὶ ἐνίοτε κόμμασιν, ὥσπερ ὁ μὲν Πλάτων φησί: “κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος” πυκναὶ γὰρ αἱ ἀνάπαυλαι καὶ ἀποθέσεις. Αἰσχίνης δὲ ἐκαθήμεθα μὲν, φησὶν, “ἐπὶ τῶν θάκων ἐν Λυκείῳ, οὗ οἱ ἀθλοθέται τὸν ἀγῶνα διατιθέασιν”<sup>432</sup>.

<<In molti luoghi ci serviremo, dunque, come *cola* dei trimetri e talvolta degli incisi, come quando Platone dice: ‘Ieri sono sceso al Pireo con Glaucone’. Frequenti, infatti, sono le cadenze e le pause. Eschine dice: ‘Ci siamo seduti sulle panche del Liceo, dove gli arbitri organizzano l’agone’.>>

Il frammento, in cui è riportata con plausibilità una citazione dall'*Alcibiade* di Eschine, è tratto dal *De elocutione* di Demetrio, in una sezione in cui si tratta dell'uso dei trimetri: questi a differenza degli esametri spezzano il periodo, creando pause e incisi, e a tal proposito si cita una frase tratta dall'opera di Eschine, in cui una voce narrante ricorda una situazione in cui si venne a trovare assieme ad un non precisato accompagnatore presso il Liceo. Ora, è probabilmente

---

pp. xxiv-xxv: <<the Orations tend to look back with nostalgia top re-sectarian days: to Plato, and before him to Socrates and to Pythagoras, and still further back, to the times of maximum unity and purità, when philosophical teaching was in the hands of the great poets, Homer and Hesiod, and Orpheus and Musaeus. (...) The best of the more recent figures have been those who, like Plato, have preserved most of both the doctrines and the style of presentation of early poets>>.

<sup>431</sup>Lo studioso dimostra la buona conoscenza dell'*Alcibiade* tenuta dal retore, riportando i luoghi della sua opera in cui si fanno riprese puntuali del dialogo (pp. 116-117).

<sup>432</sup>Demetr. *de elocut.* 205.



per la menzione del Liceo che si ascrive la citazione all'*Alcibiade*, e per l'accenno fatto da Massimo di Tiro al fatto che proprio in questo luogo Alcibiade si occupava di filosofia insieme a Socrate<sup>433</sup>: si è supposto pertanto che a parlare in questo passo sia Socrate, che racconta un incontro avvenuto tempo prima con Alcibiade, nel corso del quale si erano seduti a discorrere al Liceo. Il frammento, comunque, riportato in un testo che dà esempi di come si dovrebbe scrivere, permette di avere un giudizio positivo sullo stile di Eschine, visto che la sua frase contiene due cola trimetrici.

**SSR VI A 44.** Αισχίνης ἐν Ἀλκιβιάδῃ “ὁ δὲ ῥᾶστα ἀνθρώπων γεγωνὸς ἔτη πεντήκοντά πη”<sup>434</sup>.

«Eschine nell' *Alcibiade* dice: 'Quello fra gli uomini molto facilmente arrivato a cinquant'anni in qualche modo'.»

**SSR VI A 45.** δελφάκια δὲ Αἰσχίνης εἴρηκεν ἐν Ἀλκιβιάδῃ οὕτως: “ὥσπερ αἱ καπηλίδες τὰ δελφάκια τρέφουσιν”<sup>435</sup>.

«A proposito dei porcellini Eschine così ha scritto nell'*Alcibiade*: 'come le scrofe allevano i porcellini'.»

I frammenti 44 e 45 sono fra le poche citazioni del dialogo di cui si fa esplicita menzione: si tratta di singole battute, prive di indicazioni sul contesto di appartenenza, e per tale ragione non sono utili ai fini della ricostruzione dell'opera, né possono essere collocate in parti precise del dialogo.

---

<sup>433</sup> Cfr. Dittmar 1912, 117, aggiunge a riprova il fatto che l'indicazione geografica manca nell'*Alcibiade I*, il che farebbe pensare che il retore abbia in mente l'*Alcibiade* di Eschine; d'altronde il passo di Demetrio, che egli colloca fra i *fragmenta incertae sedis*, rimanda esplicitamente ad Eschine.

<sup>434</sup> Prisc. *Inst. gramm.* XVIII 297 = SSR VI A 44.

<sup>435</sup> Athen. XIV 656f = SSR VI A 45.

**SSR VI A 46.** ἔπειτα πρὸς ἄνθρωπον (*scil. Alcibiadem*) ἐγίγνωθ' οἱ λόγοι (*scil. Platonis in Alcibiade I*) – τοιοῦτον, ὥσθ' ὁ γ' Αἰσχίνης φησὶ περὶ αὐτοῦ, ὅτι κὰν τοῖς δώδεκα θεοῖς ἥδιστα ἐπετίμησε. τοσοῦτον αὐτῷ φρονήματος περιῆν καὶ τοῦ μηδένα μηδενὸς ἄξιον εἶναι νομίζειν<sup>436</sup>.

«In seguito vi erano discorsi (*scil. nell' Alcibiade I* di Platone) indirizzati all'uomo (*scil. Alcibiade*), non perché facilmente avrebbe potuto disdegnare Pericle, ma perché era tale che Eschine dice di lui che molto volentieri avrebbe biasimato i dodici dèi. Lo circondava tanta superbia e la convinzione che nessuno fosse di alcun valore.»

**SSR VI A 49.** διόπερ καὶ ὁ γ' ἐκείνου (*scil. Aeschinis*) Σωκράτης οὐ τὴν αὐτὴν [*scil. ὁδὸν*] ἐτράπετο. ἀλλὰ τί φησὶ: “γνοῦς οὖν αὐτὸν ἐγὼ ζηλοτύπως ἔχοντα πρὸς Θεμιστοκλέα”. ἔπειτ' ἐστὶν ὁ τοῦ Θεμιστοκλέους ἔπαινος, δυοῖν ἔνεκεν ὀρθῶς ἔχων οἶμαι, τῆς τε ἀληθείας καὶ τοῦ καιρὸν ἔχειν τῷ μειρακίῳ τοὺς λόγους<sup>437</sup>.

«Perciò il Socrate di quello (*scil. di Eschine*) non si dirigeva per quella strada, ma cosa dice? “Io che so che prova invidia per Temistocle.” In seguito c'è la lode di Temistocle, ben fatta per due ragioni, penso, perché vera e perché era il tempo per il giovane di quei discorsi.»

**SSR VI A 51.** καὶ οὐ κακῶς λέγει τὸν Θεμιστοκλέα παρόντος ἐκείνου, ὅπως μὴ ἔτι μᾶλλον ἀκούων διαφθείροιτο, οὐδέ γε εἰς παραμυθίας μέρος αὐτῷ κατατίθεται τὸ μὴ μόνον αὐτὸν τῇ ἀμαθίᾳ συνοικεῖν, ἀλλὰ καὶ πάντας εἶναι τοιοῦτους ὅσοι τὰ τῆς πόλεως πράττουσιν· οὐδαμῶς· ἀλλ' ἀναγκάζει κλάειν θέντα τὴν κεφαλὴν ἐπὶ τὰ γόνατα ἀθυμήσαντα, ὡς οὐδ' ἐγγὺς ὄντα τῷ Θεμιστοκλεῖ τὴν παρασκευὴν· καὶ προσέτι συμμέτρως ἐπέτεινε τὸν λόγον. εἶπε γάρ που μεταξὺ λέγων ὡς οὐδ' ἐκείνω ἢ ἐπιστήμη τοσαύτη οὔσα ἤρκεσεν, ἀλλ' ἐνεδέησεν, ὥστε τὴν μὲν βλασφημίαν περιηρῆσθαι, ὁ δ' ἦν χρήσιμον εἰς τὸ προτρέψαι, παρ' ἀμφοῖν

<sup>436</sup> Ael. Arist. *de quatt.* 575 [= *orat.* XLVI, II p. 369 D.].

<sup>437</sup> Ael. Arist. *de quatt.* 575 [= *orat.* XLVI, II pp. 369-370 D.].

ένειναι, καὶ παρὰ τῆς εὐφημίας καὶ παρὰ τοῦ μηδὲ ταῦτα ἀρκέσαι φῆσαι τῷ γε Θεμιστοκλεῖ. Οὕτω καίτοι τοῖς ἄλλοις Αἰσχίνης λειπόμενος Πλάτωνος, τοῦτό γε ἄμεινόν πως διεχείρισεν<sup>438</sup>.

Ἐν τίσιν οὖν σφοδρὸν εἶναι δεῖ τὸν φίλον καὶ πότε τῷ τόνῳ χρῆσθαι τῆς παρρησίας; ὅταν ἡδονῆς ἢ ὀργῆς ἢ ὕβρεως ἐπιλαβέσθαι φερομένης οἱ καιροὶ παρακαλῶσιν ἢ κολοῦσαι φιλαργυρίαν ἢ ἀπροσεξίαν ἀνασχεῖν ἀνόητον. (...) οὕτω Σωκράτης Ἀλκιβιάδην ἐκόλουε, καὶ δάκρυον ἐξῆγεν ἀληθινὸν ἐξελεγχομένου καὶ τὴν καρδίαν ἔστρεφε<sup>439</sup>.

«E non parla male di Temistocle in presenza di quello (*scil.* Alcibiade), affinché non divenga ancora più corrotto sentendo questo, né gli viene data parte di consolazione il fatto che non solo lui convive con l'ignoranza, bensì sono tali coloro che si occupano degli affari della città; in nessun modo. Ma lo costringe a 'piangere piegando la testa sulle sue ginocchia dopo essersi scoraggiato, poiché non aveva una preparazione che si avvicinasse a quella di Temistocle.' E inoltre portò avanti il discorso in maniera corrispondente e adeguata. Disse nel mezzo del discorso che anche la conoscenza di quello (*scil.* Temistocle), per quanto grande, era insufficiente, così che mentre la diffamazione era rimossa, era introdotto ciò che era utile per l'esortazione, e questo da entrambe le cose, dalla lode e dal fatto che diceva che queste doti erano insufficienti anche a Temistocle. Così Eschine, inferiore a Platone in altre cose, mise mano a questa materia in modo migliore.» (Ael. Arist. *de quatt.* 576–7 [= *orat.* XLVI, II p. 369 D.])

«In quali circostanze un amico deve essere severo e in quali deve usare un discorso franco? quando, le occasioni richiedono che si metta un freno degli attacchi di piacere, ira o arroganza, o che si abbatta l'avarizia o che si freni una sconsiderata disattenzione. (...) Così Socrate cercava di contenere Alcibiade e gli suscitava un pianto sincero, dopo averlo confutato, e ne modificava l'animo.» (Plut. *quom. adul. ab am. intern.* 29 p. 69 e-f)

---

<sup>438</sup> Ael. Arist. *de quatt.* 576–7 [= *orat.* XLVI, II p. 369 D.].

<sup>439</sup> Plut. *quom. adul. ab am. intern.* 29 p. 69 e-f.

I tre frammenti rientrano fra le testimonianze del dialogo riportate da Elio Aristide, che nell'orazione *Sui Quattro* è interessato alla presentazione dei politici di V secolo fatta da Eschine, che sfrutta come testimonianza autorevole contro Platone per riscattare il nome dei quattro statisti ateniesi presi di mira nel *Gorgia* (503c; 515d-519a), Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle. I tre frammenti, che nell'edizione di Giannantoni, come si evince dalla numerazione, non sono contigui, appartengono a due paragrafi contigui del discorso e dunque sono logicamente consequenziali, ragion per cui si è deciso di prenderli in considerazione insieme.

Nella sezione in cui ci troviamo Elio Aristide vuole mostrare le contraddizioni in cui cade Platone quando parla dei Quattro (§§ 511-604), vanificando così i motivi di accusa e avvalorando semmai il contrario di ciò che si vuole argomentare. Un esempio è quello fornito da due luoghi del *Fedro* e dell'*Alcibiade I*, nei quali viene dato un giudizio antitetico su Pericle (§§ 564-576): Platone, infatti, dopo averlo elogiato nel *Fedro*, dove ricorda la sua ottima preparazione oratoria presso Anassagora e la sua eccellenza in tale ambito (269e-270a), lo critica di nuovo nell'*Alcibiade I* (118b); oltretutto nel *Fedro* loda Pericle dinanzi ad un uomo, Fedro, che non è in nessun modo legato all'oggetto della sua lode, mentre nell'*Alcibiade I* lo diffama dinanzi al suo pupillo e nipote Alcibiade: sarebbe stato più logico il contrario, argomenta Aristide, ma soprattutto sarebbe stato meno grave, dal momento che tali critiche venivano fatte davanti ad un individuo, Alcibiade, che non si sarebbe fatto nessuno scrupolo a parlar male di nessuno, tanto era il suo sentimento di superiorità verso gli altri; ed è a tal proposito che introduce a mo' di testimonianza le parole di Eschine, secondo cui Alcibiade sarebbe addirittura arrivato a disprezzare i dodici dèi (SSR VI A 46). Elio Aristide istituisce poi un confronto fra i due Socratici e il loro diverso modo di procedere, da cui consegue che Platone, attaccando Pericle in particolare e la classe politica ateniese in generale non ha fatto altro che confermare il giovane nel proprio convincimento di essere superiore, e, una volta svelatagli la propria condizione di ignoranza, gli ha fornito un falso alibi, se è vero che la stessa condizione ha interessato tutti i politici ateniesi. Il Socrate di Eschine al contrario, avendo individuato in Alcibiade un atteggiamento competitivo verso Temistocle,

non disprezza quest'ultimo, ma ne fa un elogio per confutare il sentimento di superiorità in cui confida Alcibiade (SSR VI A 49), e solo dopo avergli dimostrato la sua impreparazione rispetto al modello, gli fa presente che nemmeno la conoscenza di Temistocle fu del tutto completa (SSR VI A 51)<sup>440</sup>; egli porta avanti la lode di Temistocle fino a farlo crollare in lacrime sulle proprie ginocchia, mostrandogli che nemmeno la grande *episteme* di Temistocle fu sufficiente a salvarlo dal crollo politico. Attraverso la lode Eschine raggiunge un effetto parentico di molto superiore a quello di Platone, senza scadere nella diffamazione, e piuttosto che fornire al giovane un elemento di consolazione, lo costringe ad ammettere disperato i propri limiti: tale dettaglio torna utile anche per dimostrare l'appartenenza al dialogo di Eschine delle successive testimonianze riportate da Cicerone.

I dati forniti dal paragrafo dell'orazione *Sui Quattro* non appartengono ad un'unica sezione del dialogo, ragion per cui compaiono separatamente nell'edizione di Giannantoni: il primo frammento contiene una considerazione fatta da uno degli interlocutori circa la natura di Alcibiade, superbo al punto di disprezzare gli dèi, e la si deve collocare o ad introduzione del racconto su Alcibiade o a conclusione. Il secondo frammento, che contiene un'inequivocabile citazione dal dialogo, poiché Socrate in prima persona afferma di essersi reso conto dell'invidia provata da Alcibiade per Temistocle, fotografa una parte più avanzata del racconto della conversazione intrattenuta con il giovane; seguiva la lode di Temistocle, che qui il retore anticipa, pur riportandola in una sezione successiva del discorso; infine, attraverso il confronto fra le diverse strategie seguite da Platone ed Eschine per affrontare la problematica con Alcibiade, il retore introduce un ulteriore elemento, che andrà collocato successivamente alla lode: il giovane, confutato nella propria pretesa di superiorità su Temistocle, cade nello sconforto più totale e scoppia a piangere sulle gambe di Socrate. La lode a sua volta era già stata riportata in una sezione precedente del discorso, dedicata alle accuse rivolte da Platone a Temistocle: in questi paragrafi si riprendono alcune considerazioni attorno al suo contenuto e alle sue finalità, e se ne fa un ulteriore apprezzamento.

---

<sup>440</sup> L'indicazione dell' *epainos* di Temistocle conferma che il contesto di riferimento è quello dell'*Alcibiade*, cui *schol.* in *Ael. Arist.* p 663, 7-9 D. (SSR VI A 41) aveva ricondotto la lode.

**SSR VI A 47.** *Quid enim dicemus, cum Socrates Alcibiadi persuasisset, ut accepimus, eum nihil hominis esse nec quicquam inter Alcibiadem summo loco natum et quemvis baiolum interesse*<sup>441</sup>. Cfr. August. *de civ. Dei* XIV 8 : *nam et Alcibiadem ferunt (si me de nomine hominis memoria non fallit) cum sibi beatus videretur, Socrate disputante et ei quam miser esset, quoniam stultus esset, demonstrante flevisse, huic ergo stultitia fuit causa etiam huius utilis optandaeque tristitiae, qua homo esse se dolet, quod esse non debet. Stoici autem non stultum, sed sapientem aiunt tristem esse non posse.*

«Cosa diremo, infatti, dal momento che Socrate ha persuaso Alcibiade, come abbiamo appreso, che egli non è niente di un uomo e che non c'è nessuna differenza fra Alcibiade, nato in un'importante stirpe, e qualsivoglia facchino.» (Cic. *Tusc. disp.* III 32, 77)

«Infatti dicono anche che Alcibiade (se la mia memoria d'uomo non mi inganna sul nome), mentre dichiarava se stesso felice, discutendo e dimostrandogli Socrate quanto fosse misero, visto che era sciocco, si mise a piangere. A costui, dunque, la stoltezza fu la causa anche di questa utile e desiderabile tristezza, nella quale un uomo si duole di essere ciò che non si deve essere. Gli Stoici, invece, dicono, che non lo sciocco, bensì il sapiente non può essere triste.» (August. *de civ. Dei* XIV 8)

**SSR VI A 52.** *cum se Alcibiades adflicteret lacrimansque Socrati supplicasset, ut sibi virtutem traderet turpitudinemque depelleret, - quid dicemus, Cleanthe? num in illa re, quae aegritudine Alcibiadem adficiebat, mali nihil fuisse? (...) Quid ergo? illud, quod Alcibiades dolebat, non ex animi malis vitiisque constabat*<sup>442</sup>?

«Poiché Alcibiade si affliggeva e in lacrime supplicava Socrate di portarlo alla virtù e di scacciare la sua malvagità, cosa dire a Cleante? forse che in quella situazione che teneva Alcibiade in uno stato di malattia non c'era nulla di male? [...] cosa allora? che ciò di cui si doleva Alcibiade non dipendeva dai mali e dai vizi dell'anima?»

---

<sup>441</sup> Cic. *Tusc. disp.* III 32, 77.

<sup>442</sup> Cic. *Tusc. disp.* III 32, 77-78.

Figurano fra le successive testimonianze dell'Alcibiade anche due luoghi delle *Tusculanae disputationes* di Cicerone, anch'essi privi della menzione della fonte a cui ci si sta riferendo: nell'edizione Giannantoni essi figurano separatamente, in questa sede si è deciso di discuterli insieme perché sono consecutivi all'interno del testo ciceroniano e trattano la stessa questione. Cicerone descrive un Alcibiade che, confutato da Socrate nella sua idea di esser superiore semplicemente per nascita, fortemente toccato dall'argomentazione di Socrate, lo supplica in lacrime di condurlo alla virtù. Egli riporta l'aneddoto, di cui non viene precisata la fonte, a mo' di esempio, per rispondere a Cleante e ad un tipo di consolazione da lui teorizzato, che Cicerone ritiene inutile<sup>443</sup>: il filosofo stoico, infatti, consola solo il saggio, dimostrando nell'ambito della consolazione che ciò per cui ci si addolora non è un vero male o che è stolto lasciarsi sopraffare dalla disperazione; chi, però, al contrario del saggio, non conosce la differenza fra bene e male può incorrere nel sommo male, nel male dell'anima, e cadere di conseguenza in uno stato di profonda disperazione: è il caso di Alcibiade, allorché realizza la natura della propria condizione. Cicerone contrappone al principio di Cleante il modello offerto da Socrate, che invece dimostrava ai propri discepoli la gravità della loro condizione di ignoranza per esortarli alla virtù e li gettava in uno stato di disperazione per consentire loro di aprire gli occhi: ciò che affliggeva Alcibiade è, a differenza di quanto ritenuto dagli Stoici, un vero male, poiché non è causato dalla sorte, ma dai mali dell'anima.

La medesima situazione è ricordata anche da Agostino in un contesto molto vicino a quello ciceroniano, rispetto al quale fornisce degli elementi in più, ragion per cui si è ritenuto testimonianza indipendente del dialogo di Eschine<sup>444</sup>: innanzitutto si parla della stoltezza come causa dell'infelicità dell'animo (un'infelicità che può affliggere anche il saggio, diversamente da quanto sostenuto dagli Stoici), e in tale situazione rientra il caso dell'Alcibiade di Eschine, cui Socrate dimostra appunto che la sua infelicità, la sua condizione da *miser*, è causata proprio dalla sua *stultitia*; Agostino conferma in questo modo che

---

<sup>443</sup> Dittmar 1912, 97, ritiene che qui Cicerone stia riprendendo un esempio rinvenuto in Crisippo, che è la fonte dell'argomentazione contro Cleante.

<sup>444</sup> Dittmar 1912, 99-100.

l'argomentazione di Socrate era finalizzata proprio a dimostrare ad Alcibiade la sua condizione miserevole, laddove invece egli credeva di essere *beatus*<sup>445</sup>. Inoltre anche qui, come nell'*exemplum* delle *Tusculanae Disputationes* e nella testimonianza riportata sopra di Elio Aristide, Alcibiade, una volta realizzato il proprio stato di ignoranza, figura in lacrime. Dal quadro prospettato dai questi primi frammenti si evincono una serie di elementi soprattutto relativi ai due personaggi costruiti da Eschine: innanzitutto si insiste sul motivo della nobiltà di natali, che costituisce agli occhi di Alcibiade un motivo di facile vantaggio sugli altri concorrenti politici, e per Socrate l'elemento da scardinare per portare il giovane sulla strada dell'apprendimento e della virtù<sup>446</sup>; in secondo luogo ricorre una rappresentazione abbastanza dura di Socrate nei confronti del futuro discepolo, descritto nell'applicazione di un metodo che lo vede mortificare il giovane per far crollare le sue convinzioni e costruire qualcosa di migliore: tale rappresentazione di Socrate è particolarmente apprezzata dai lettori successivi, che riconoscono in essa un più corretto sistema per contrastare il male che connota personaggi come Alcibiade, e che doveva essere funzionale ad Eschine per portare avanti la propria apologia del maestro.

**SSR VI A 48.** “[... περὶ τοὺς] | σεαυτοῦ γον[έας γεγε-] | νῆσθαι, οἷός  
 περ [ὁ Θε-] | μιστοκλήης λέγεται [πε-] | ρὶ τοὺς ἑαυτοῦ γο[νέας;” |  
 “εὐφῆμι”, ἔφη, “ὦ Σ[ώκρα-] | τες”. “π[ό]τερον δὲ δοκεῖ | σοι το[ῖς]  
 ἀνθρώποις ἀν[αγ-] | καῖο[v] εἶναι ἀμιού[σους] | πρότε[ρο]ν ἢ  
 μουσικο[ὺς γί-] | νεσ[θα]ι; καὶ πότερο[v ἄ-] | φί[ππους] ἢ ἵππικο[ύς; |  
 ἄ-] | ναγ[καῖο]υ μοι δοκεῖ ἀμιού[σους] πρότερον κ[αὶ] | ἀφί[ππους] |  
 οὔκο[υν... (fr. 1)

<sup>445</sup> Dittmar 1913, 100-103, attraverso un confronto con Plat. *Alc. I* 118b-127d; 131a-135c e Xen. *Mem.* IV 2, 23-39, arriva ad ipotizzare che Socrate teorizzasse una derivazione dell'εὐδαιμονία dall'ἀρετή, il cui mancato possesso determina una situazione di ἀμαθία quale quella che contraddistingue Alcibiade e che lo rende simile ad un δημιουργός. Sui confronti con gli altri due testi in questione, da cui è possibile dedurre ulteriori aspetti del dialogo e dei nuclei filosofici ivi argomentati, cfr. *infra*.

<sup>446</sup> Secondo Dittmar 1912, 103, la testimonianza parallela di Cicerone e Agostino, nella rappresentazione di un Alcibiade ormai disperato e persuaso da Socrate, conferma che il nucleo centrale del dialogo era un'esortazione all'ἀρετή.



καλῶς δὲ κα[ι] ὁ Ἄπο[λλό-] | δωρος ὑπὲρ τοῦ φάυ[λου] | ἀπολογεῖσθαι”. “ἀλλ’ ἐκε[ι-] | νο”, ἦ δ’ ὅς, “ἐγὼ οὐκ ἂν ᾤμη[ν] | τὸν Θεμιστοκλέα ὑπ[ὸ] | τοῦ πατρὸς ἀποκηρυχ[θῆ-] | ναί· φάυλου γὰρ καὶ πόρ- | ρω ἀνοίας ἦκοντα τά | γε τοιαῦτα· ὅστις εἰς δι- | αφορὰς τοιαύτας καὶ ἔ- | χθρας τὰς μεγίστας | πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ γον[έ-] | ας κατέστη· ὁ καὶ παι- | δάριον εὐλαβηθῆναι | [*ἄν*· εὐρο]ιτο”. “οὔτω δὲ μικρὸν | [νενό]μικας εἶναι”, ἦν δ’ ἐ- | [γὼ, “ὦ Ἄ]λκιβιάδη, γονεῶν σ[κ]υ[ν] | [ἐκβ]ληθῆναι, ὥστε τοῦ | [ἐπιτυχ]όντος ἀνθρώπου ... (fr. 4)<sup>447</sup>

<< “(Avresti voluto) esserti comportato, nei confronti dei tuoi genitori, proprio come si dice si sia comportato Temistocle con i suoi?”. “Zitto, Socrate”, fece. “E ti sembra che per gli uomini sia necessario essere incompetenti in fatto di musica prima di divenire esperti? E inesperti nel cavalcare prima di divenire cavalieri provetti?”. “Mi par necessario che (si sia) prima inesperti in fatto di musica non meno che relativamente ai cavalli”. “E allora [...] (fr. 1) <<Del resto anche Apollodoro (sembrò) fare una bella difesa a proposito dell’irresponsabile”. “Ma quanto a quello, disse costui (*scil.* Alcibiade), io non avrei mai potuto immaginare che Temistocle fosse stato diseredato da suo padre; infatti quella condotta (è indice di) irresponsabilità e di estrema dissennatezza, chiunque (sia colui che) si è spinto a tal punto di discordia e di enorme ostilità verso i propri genitori: cose che anche un ragazzino riuscirebbe ad evitare!”. “E hai potuto ritenere, o Alcibiade, dissi io, che (l’esser scacciati) dai genitori fosse un fatto di così limitata importanza che [...] di un uomo qualunque [...] degli irresponsabili cioè; se invece [...] la città”.>> (fr. 4)

Il frammento proviene dal papiro di Ossirinco 1608, rinvenuto in uno scavo del 1905. Esso consta di diciannove frammenti, per lo più troppo esigui per la ricostruzione del testo, e difficilmente leggibili: solo cinque permettono di cogliere nuovi aspetti del dialogo e all’interno di questi cinque tre fanno parte del lungo elogio di Temistocle, riportato da Elio Aristide nell’orazione *Sui Quattro* (§

<sup>447</sup> POxy 1608 col. I fr. 1; 4 = CPF I 8, 1 = SSR VI A 48.

348–349)<sup>448</sup>: la corrispondenza col testo del retore ne conferma l'appartenenza all'*Alcibiade* di Eschine. Per la presenza fra i frammenti di questi “doppioni”, nelle Giannantoni riporta escusivamente il testo dei frammenti 1 e 4, che apportano delle novità alla comprensione del dialogo.

La prima edizione del papiro risale avolumi dei papiri di Ossirinco curata da Grenfell–Hunt nel 1919; la ricostruzione del testo proposta dai primi editori è stata poi accolta dagli editori successivi, sia da Rossetti–Funghi<sup>449</sup>, che da Giannantoni<sup>450</sup>. I due frammenti sopra riportati presentano un testo poco lacunoso e le integrazioni risultano facili. Nello specifico, l'integrazione al primo rigo  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$   $\tau\omicron\upsilon\varsigma$  è legittimata dal parallelismo del costruito, che si ritrova in maniera identica nella seconda parte del periodo ( $\delta\acute{\iota}\omicron\varsigma$   $\pi\epsilon\rho$   $[\acute{\omicron}$   $\Theta\epsilon]$  |  $\mu\sigma\tau\omicron\kappa\lambda\acute{\eta}\varsigma$   $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$   $[\pi\epsilon-$  |  $\rho\acute{\iota}$   $\tau\omicron\upsilon\varsigma$   $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$   $\gamma\omicron$ [ $\nu\acute{\epsilon}\alpha\varsigma$ ]) per creare una comparazione. L'integrazione  $\gamma\omicron\nu$ [ $\acute{\epsilon}\alpha\varsigma$ ] è, invece, suggerita dal confronto col frammento successivo, in cui si ricorda la diseredazione di Temistocle da parte del padre: è chiaro allora che si sta parlando del comportamento nei confronti dei genitori. Il successivo infinito perfetto  $\gamma\epsilon\gamma\epsilon$ ]  $\nu\acute{\eta}\sigma\theta\alpha\iota$  è proposto sulla base del senso del discorso e dell'ampiezza della lacuna. Per gli stessi motivi al rigo 2 si integra  $[\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$   $\tau\omicron\upsilon\varsigma$   $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$   $\gamma\omicron$ [ $\nu\acute{\epsilon}\alpha\varsigma$ ]. Più facile la ricostruzione dei nomi  $[\acute{\omicron}$   $\Theta\epsilon]$   $\mu\sigma\tau\omicron\kappa\lambda\acute{\eta}\varsigma$  e  $\Sigma$ [ $\acute{\omega}\kappa\rho\alpha$ ]  $\tau\epsilon\varsigma$ , rispettivamente ai righe 1 e 2, ma anche delle successive lacune, come  $\pi$ [ $\acute{\omicron}$ ]  $\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ <sup>451</sup>;  $\tau\omicron$ [ $\iota\varsigma$ ], in cui l'articolo al dativo è reso evidente dal successivo sostantivo al dativo;  $\acute{\alpha}\nu$ [ $\alpha\gamma$ ]  $\kappa\acute{\alpha}\iota\omicron$ [ $\nu$ ], che oltre a ricostruirsi intuitivamente per la perdita delle sole due lettere centrali e della lettera finale, è confermato dall'  $\acute{\alpha}$ ]  $\nu\alpha\gamma$ [ $\kappa\acute{\alpha}\iota\omicron$ ]  $\nu$  che compare al rigo successivo: questo secondo  $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\acute{\alpha}\iota\omicron\nu$  si trova all'interno della risposta ad una interrogativa contenente per prima l'aggettivo, risposta ricalcata sul modello della domanda e che riprende le stesse parole lì utilizzate, dunque anche l'aggettivo

<sup>448</sup> Il testo è pressoché lo stesso nei due testimoni, fatta eccezione per alcune differenze e per alcune inversioni di parole, il che, se non conferma l'attendibilità della tradizione del retore, dal momento che i due testimoni sono coevi, ci porta, però, a dire che essa era conforme ad una edizione che doveva circolare nel II secolo d. C.

<sup>449</sup> Rossetti–Funghi 1989.

<sup>450</sup> Giannantoni 1990, 606–607.

<sup>451</sup> Il frammento poi presenta un  $\rho$  soprascritto all'  $\omicron$  che si ritiene caduto in lacuna, tale da correggere il  $\pi\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$  della prima stesura del testo in  $\pi\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ , variante però rigettata dagli editori perché inadeguata al contesto della proposizione interrogativa e probabilmente formatasi per una confusione con il  $\pi\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$  del rigo successivo.

in lacuna: “π[ό]τερον δὲ δοκεῖ | σοι το[ίς] ἀνθρώποις ἀν[αγ-] | καῖο[ν] εἶναι ἀμού[σους] | πρότε[ρο]ν ἢ μουσικο[ύς γί-] | νεσ[θα]ι; καὶ πότερο[ν ἄ-] | φί[ππους] ἢ ἵπτικο[ύς]; (da notare che al rigo 4 l’aggettivo presenta le lettere mancanti in quello al rigo 3 e manca di quelle conservatesi nel precedente). Per lo stesso principio si riescono ad integrare anche le altre lacune contenute nella domanda e nella risposta: ad esempio ἀ]φί[ππους] al rigo 3, di cui risultano leggibili solo φι, ma che ritorna al rigo 4 nella forma più leggibile ἀφίπ[πους], che non lascia spazio a dubbi; oltretutto il contesto è quello di un discorso sull’abilità cavalleresca, per stabilire se sia normale diventare pratici in arti come questa, dopo esser stati prima inesperti (cfr. al rigo 4 ἵπτικο[ύς]). Al rigo 3 ἀμού[σους] è ricostruito con facilità, ancora una volta sulla base del confronto col successivo μουσικο[ύς] (cfr. anche ἀμού[σους] al rigo 4). Per quanto riguarda la scelta della forma all’ accusativo per ἀμού[σους], essa sembra suggerita dall’ampiezza della lacuna<sup>452</sup> e determina la scelta dell’ accusativo anche per μουσικο[ύς]<sup>453</sup>; lo spazio rimanente del rigo 4 è colmato infine con γι] che va a formare con la parte iniziale del rigo successivo l’infinito γί]νεσ[θα]ι ed una proposizione infinitiva assieme ai due accusativi, in dipendenza da ἀναγκάιο[ν] εἶναι. Restano da menzionare per il frammento 1 ancora tre integrazioni fra le più evidenti del frammento, quali πότερο[ν al rigo 3 prima di ἀ]φί[ππους], che manca solo del ν finale, κ[αί] al rigo 4 e οὔκο[νν finale, che non possono integrarsi altrimenti.

Passando al secondo frammento, il frammento 4, si nota subito che esso presenta un numero inferiore di lacune, che interessano per lo più singole lettere, solo in sporadici casi gruppi più ampi; nella parte superiore del frammento poi le

---

<sup>452</sup> Anche per ἀ]φί[ππους] (rigo 3), ἀφί π[πους] (rigo 4), ἀμού[σους] (rigo 4) si è scelta la forma all’ accusativo sulla base dell’ampiezza della lacuna e per analogia con il costruito dell’interrogativa, contenente ἀμού[σους] e μουσικο[ύς]: ἀ]φί[ππους] rientra, infatti, in una seconda interrogativa ricalcata sul modello della prima, introdotta da πότερον e con ἀναγκαῖον εἶναι reggente una proposizione infinitiva con verbo γίγνομαι all’infinito (in questa seconda interrogativa sottinteso, così come le altre forme verbali, a partire da ἀναγκαῖον εἶναι) e con due aggettivi all’ accusativo (πότερο[ν ἀ]φί[ππους] ἢ ἵπτικο[ύς]; ἀφί π[πους] e ἀμού[σους] del rigo 4 fanno parte invece della risposta alle due domande, che, abbiamo già detto, viene costruita riproponendo le strutture sintattiche delle interrogative | ἄ-] | ναγ[καῖο]ν μοι δοκεῖ ἀμού[σους] πρότερον κ[αί] | ἀφί πους].

<sup>453</sup> Anche ἵπτικο[ύς] al rigo 4 è integrato nella forma all’ accusativo sulla base del precedente ἀ]φί[ππους], a sua volta così integrato per l’ampiezza della lacuna (cfr. nota precedente).

lacune si collocano tutte alla fine della colonna, nella parte inferiore, invece, si trovano ad inizio di colonna. Al rigo 5 salta lo ι di κα[ι], la parte centrale del nome Ἀπο[λλό]δωρος<sup>454</sup>, la parte finale di φά[λου], che si ricostruisce facilmente per l'ampiezza della lacuna, tre lettere, e per il fatto che essa è preceduta da ὑπὲρ τοῦ, che impone la desinenza al genitivo; salta, infine, lo ι di ἐξε[ι-]vo. Al rigo 6 si ricostruiscono altrettanto facilmente ᾠμη[ν], coniugato col precedente ἐγὼ, ὑπ[ὸ], ἀποκηρυχ[θῆ-]ναι e γον[έ]ας al rigo 8. Al rigo 8 troviamo una lacuna più significativa: ad inizio di colonna, dopo un vuoto all'incirca di tre lettere, si vedono tracce di tre lettere, che i primi editori hanno pensato di integrare con εὔ]ροι; tuttavia, poiché è insolito in età classica l'uso della forma attiva con l'infinito si è preferito pensare al medio εὔρο]ιτο; all'interno della lacuna essi hanno poi pensato di inserire ᾠ prima dell'ottativo medio, evidentemente omissa dal copista data la lunghezza della lacuna. Buona l'integrazione [νεό]μικας al rigo 9, dove l'ampiezza della lacuna permette di ipotizzare il raddoppiamento del perfetto, confermato dalla parte leggibile della parola, che conserva il suffisso temporale -κα. La successiva lacuna ἐ[γὼ, “ὦ Ἀλκιβιάδη si spiega facilmente: dopo ἦν δ' si legge una ε che non può che costituire l'inizio del pronome soggetto del verbo ἡμί, «dire»; questo inciso introduce un nuovo discorso diretto che si apre con un'allocuzione ad Alcibiade, il cui nome si legge in modo evidente anche dopo la perdita dell' α iniziale, allocuzione che ha necessitato dell'integrazione dell'interiezione ὦ. Pone problemi invece γονεῦ]σ<ι>ν, poiché dopo le prime quattro lettere si vedono solo tracce di un'altra lettera prima del ν; ora la soluzione più ovvia, γονέων, appare inappropriata al contesto, poiché quale che sia il verbo reggente (διαβ]ληθῆναι o ἐκβ]ληθῆναι, cfr. *infra*), il genitivo sembra più adatto ad indicare ciò di cui si viene privati, non il complemento d'agente (i genitori sembrano essere non ciò di cui è privato Temistocle con l' ἀποκίρυξις, ma coloro dai quali egli è privato di qualcosa); gli editori hanno, pertanto, ipotizzato la presenza di un σ al di sotto della lettera poco chiara e la caduta di ι dopo σ in modo

<sup>454</sup> Che si tratti proprio di questo nome è confermato dalla presenza e dalla menzione nei dialoghi di Platone di un personaggio di nome Apollodoro considerato amico di Socrate: *Apol.* 34a, 38b, *Phaed.* 59a-b, 117d, *Symp.* 172a (nel *Simposio* Apollodoro è uno dei personaggi del dialogo, interlocutore e uditore di Socrate per tutta la discussione).

tale da avere un dativo plurale. Giustamente Rossetti inserisce anche un *υ* prima del *σ*. Il verbo successivo è stato diversamente integrato dagli editori: Grenfell–Hunt hanno ipotizzato *διαβ]ληθῆναι*, Giannantoni scrive nella sua edizione *ἐκβ]ληθῆναι*, concordando dunque con l'*editio princeps* nella scelta del verbo *βάλλω*, anche se con un prefisso diverso. Per concludere, si ricorda l'integrazione *[ἐπιτυχ]όντος*, ipotizzata sulla base dell'ampiezza della lacuna e forse del senso del discorso, ma che non può essere confermata, giacché il frammento si interrompe subito dopo.

Terminata questa analisi più specificamente filologica, passiamo a valutare il contenuto del passo. Il frammento 1 si apre con una domanda rivolta da Socrate ad Alcibiade, una domanda retorica che suscita una reazione forte da parte del discepolo, che intima a Socrate di tacere: gli chiede infatti se davvero avrebbe voluto comportarsi verso i suoi genitori così come si comportò Temistocle. La domanda presuppone una precedente affermazione nella quale Alcibiade abbia dovuto far mostra di voler seguire l'esempio di Temistocle: a questo Socrate risponde dimostrando l'assurdità della decisione, come si evince dall'andamento retorico della domanda, poiché il politico non doveva essersi comportato molto bene nei confronti dei genitori. I righi successivi non permettono di capire cosa Socrate imputasse a Temistocle, perché si assiste ad un cambiamento repentino di argomento: Socrate inizia, infatti, a fare una serie di domande retoriche sull'educazione, arrivando a concludere che si è sempre inesperti in qualcosa prima di farne pratica. Il cambiamento si spiega con una precisa tecnica di Socrate, quella di allentare la tensione derivante probabilmente dall'andamento argomentativo da lui messo in atto, abitualmente costituito di domande incalzanti e brevi risposte; queste dovevano aver raggiunto un punto di "saturazione"<sup>455</sup>, tale per cui Alcibiade si mostra seccato di continuare ulteriormente il discorso. L'argomento doveva già esser stato affrontato con abbondanza di parole, perché si potesse con tanta facilità

---

<sup>455</sup> Di 'saturazione' parla Rossetti 1993, che analizza le tecniche retoriche messe in pratica da Socrate per stabilire un canale di comunicazione privilegiato col proprio interlocutore al fine di indirizzarlo sul sentiero della verità. Alcune di queste tecniche si trovano applicate anche in questi pochi righi: il raggiungimento di un punto di saturazione attraverso la provocazione, lo spostamento del discorso su un terreno apparentemente neutro, il ritorno in maniera sottile e inaspettata al tema principale (come si vedrà questi frammenti si considerano precedenti e preparatori al lungo discorso su Temistocle).

passare ad altro, ma Socrate non aveva ancora raggiunto il suo obiettivo: egli infatti sposta il discorso sul campo delle tecniche, all'interno del quale indaga come funziona il processo formativo, per poi ritornare nuovamente, attraverso l'analogia, all'educazione di Alcibiade. I settori scelti a mo' di esempio sono quelli della musica e dell'equitazione, per i quali Socrate si chiede se sia necessario essere inesperti prima di diventare abili, argomentando così la necessità per qualsivoglia ambito di interesse di prepararsi adeguatamente. Secondo un *topos* ricorrente nella letteratura socratica il discorso può a questo punto spostarsi in direzione della *paideia* politica, che funziona allo stesso modo delle altre *technai*, e che a seguito dell'argomentazione per analogia portata avanti da Socrate deve a questo punto incontrare maggior assenso da parte di Alcibiade. Il frammento dunque precede la disamina attorno al problema della *paideia* necessaria per gli uomini politici, nodo centrale della pernesi del dialogo, che riguarda tanto Alcibiade, che vuole intraprendere tale strada e che si mostra critico verso Temistocle (cfr. fr. 4), tanto Temistocle stesso, di cui la lode mette comunque in luce i limiti (cfr. SSR VI A 50). Esso va dunque collocato prima del lungo elogio di Temistocle.

Il frammento 4 riporta una battuta di Alcibiade, che si mostra sorpreso dalla notizia appena ricevuta, ovvero quella per cui Temistocle si sarebbe comportato in modo tanto dissennato e ostile nei confronti dei genitori da venirne diseredato: un comportamento che anche un ragazzo sarebbe stato in grado di evitare e che a maggior ragione appare sorprendente per un grande uomo di Stato. Segue la controrisposta di Socrate, che coglie l'occasione per chiedere all'interlocutore se ancora considera l'esser allontanati dai propri genitori cosa di così poco conto; dalla battuta di Socrate si deduce la precedente posizione di Alcibiade, che prima di conoscere tutti i dettagli della vicenda deve aver espresso delle perplessità a riguardo, convinto com'era che Temistocle fosse fornito fin dalla nascita delle doti che poi gli assicurarono il successo.

Il frammento, dunque, getta luce sulla parte finale di un discorso più ampio, nel quale Socrate deve aver dato i dettagli dell'escrabile condotta di Temistocle. Tanta sorpresa insieme ad una tale condanna del comportamento di Temistocle spiegano probabilmente l'insofferenza manifestata successivamente da Alcibiade,

allorché Socrate gli chiede se davvero voglia eguagliare Temistocle (fr. 1): la domanda è molto simile all'ultima del fr. 4, in cui gli veniva chiesto in maniera molto retorica se ancora considerasse il comportamento giovanile di Temistocle poco grave; è di qui spiegata la ragione dell'insistenza di Socrate e della reazione di Alcibiade, evidentemente infastidito dalla posizione in cui veniva a trovarsi dopo le affermazioni fatte sul suo modello di riferimento. Il fr. 4 è per questo collocato prima del fr. 1, perché riporta una parte della conversazione dedicata all'empietà di Temistocle, che termina con le incalzanti domande socratiche rivolte ad Alcibiade, contenute nel fr. 1<sup>456</sup>. Il brusco cambiamento di discorso, che passa dal racconto delle vicende giovanili di Temistocle al funzionamento della *paideia* all'interno dei diversi campi tecnici, vuole probabilmente correggere il tiro e dimostrare che Temistocle divenne quello che tutti conoscono e ricordano solo dopo essersi sottoposto allo stesso 'processo che hanno affrontato i musici e i cavalieri. Socrate voleva dire, probabilmente, qualcosa come: vorresti esser stato come Temistocle ed esserti comportato come lui nei confronti dei suoi genitori, per poi mutare condotta solo nella maturità o non preferiresti piuttosto ricevere un'educazione adeguata fin da subito?<sup>457</sup>. Se, infatti, Temistocle fosse stato solo l'ἄσεβής verso i genitori<sup>458</sup>, non si spiegherebbe l'elogio successivo; pensare, invece, che egli si sia migliorato con gli anni è in linea con l'esortazione alla *paideia* fatta da Socrate (sia in *POxy* 1608 fr. 1 sia nella testimonianza aristidea), ma anche con quanto sappiamo da alcune fonti sulla giovinezza di Temistocle:

---

<sup>456</sup> Collart 1919, 55-57; Rossetti-Esposito 1984, 28; Rossetti-Funghi 1989, 122.

<sup>457</sup> Gli studiosi, concordi nel seguire Dittmar 1912, 108-109, nella ricostruzione del dialogo, ipotizzano con lui che ad un certo punto Alcibiade avrebbe opposto al principio socratico dell'educazione l'esempio di grandi personalità che erano riuscite nella vita politica *phuseis*, fra cui Temistocle; pertanto, questo frammento sarebbe la risposta di Socrate all'argomentazione di Alcibiade e farebbe, quindi, parte di un discorso teso a mostrare l'insufficienza delle doti naturali senza un'adeguata preparazione: il primo a proporre tale lettura è Burnet, seguito da Grenfell-Hunt 1919, 93, Field 1930, 148; Taylor 1934, 18; Berry 1950, 4.

<sup>458</sup> Motivo dell'*asebeia* è valorizzato da Dittmar, 1912, 106-107, soprattutto attraverso il confronto con Alcibiade e con la raffigurazione di questi proposta da Eschine, che non a caso ne faceva per il suo *phronema* un esempio di empietà (*SSR* VI A 46). Lo studioso ipotizza, prima ancora che il frammento ossirinchiato ne desse conferma, un parallelo con la vicenda di Temistocle: proprio per il confronto con la vicenda di Alcibiade egli ritiene che nell'ambito della definizione delle caratteristiche del *kalokagathos*, si desse risalto anche all'*eusebeia* e che, allorché Socrate parlerà dell'*episteme* insufficiente di Temistocle (cfr. *infra* *SSR* VI A 50), sottolineasse le conseguenze dovute alla mancanza di *eusebeia*. Contro tale tesi cfr. Gaiser 1959, 77-78; Ehler 1966, 10 n. 1.

Plutarco, pur considerando la notizia della diseredazione una diceria, ricorda per lui un trascorso senza giudizio ed educazione, soppiantato subito, però, da una dedizione profonda alla vita politica<sup>459</sup>. La domanda, posta in questi termini, lascia pensare che Socrate ritenesse il processo educativo del discepolo non ancora perfettamente realizzato, esponendolo ancora al pericolo di comportamenti improbi, come poi la sua storia successiva confermerà; e doveva pensare ciò, nonostante si scandalizzasse tanto per l'*asebeia* di Temistocle, giustificando in questo modo la ricorrente insistenza sul motivo della *paideia*. Probabilmente proprio l'accento a tale motivo di empietà nella vita di Temistocle vuole essere funzionale ad una strumentalizzazione del discorso, tale da indurre a stabilire un facile nesso con l'empietà di Alcibiade, evento centrale della sua parabola di uomo e di politico<sup>460</sup>. Attraverso tale nesso Eschine muove i fili della propria strategia difensiva, dimostrando che Socrate aveva già intuito in quali errori sarebbe caduto il discepolo e da cosa doveva cercare di salvarlo. Riconoscere che Alcibiade non avrebbe avuto nessun problema ad insultare i dodici dèi (secondo la testimonianza riportata da Elio Aristide<sup>461</sup>) equivale ad ammettere una connivenza consapevole con un empio senza possibilità di recupero, cui la morale ateniese avrebbe ritenuto preferibile l'allontanamento; ciononostante Eschine decide di mostrare un Socrate determinato nel voler portare avanti la propria missione educativa, certo di avere ancora delle possibilità di salvare il giovane (come lascerebbe pensare anche il crollo emotivo di Alcibiade sulle ginocchia di Socrate e la sua richiesta di aiuto)<sup>462</sup>. Plausibile, pertanto, la soluzione di Rossetti–Esposito, che attribuiscono l'affermazione circa l'empietà di Alcibiade riportata da Elio Aristide ad una fase successiva, al tempo del racconto fatto da Socrate, quando egli, staccatosi dal

---

<sup>459</sup> Plut. *Them.* 2, 7–3, 1; cfr. Cornel. Nep. I 2; Val. Max. VI 9 ext. 2; Aelian. *VH* II 12.

<sup>460</sup> Rossetti–Esposito 1984, 33, ricordano poi che il motivo dell' *ασεβεια* è centrale anche nella vicenda di Socrate, condannato fra le altre cose perché accusato di ateismo, ragion per cui fra gli intenti apologetici dei discepoli (e di Eschine) doveva rientrare innanzitutto la difesa da tale insinuazione: nell'*Alcibiade* troviamo un accenno a tale tematica nella parte finale dell'elogio di Temistocle, allorché Socrate, asserendo che si deve imputare la sorte di un uomo alle sue doti piuttosto che al destino (per riflessioni analoghe cfr. Plat. *Men.* 99a), si difende dalle posizioni di quanti, portando avanti il principio opposto, lo accusano di ateismo; ben più atei, dice Socrate, sono οἵτινες ἐξ ἴσου οἴονται τοῖς τε πονηροῖς καὶ τοῖς χρηστοῖς τὰς τύχας γίνεσθαι, ἀλλὰ μὴ τοῖς καλοῖς κάγαθοῖς εὐσεβεστέροις γε οὖσιν ἀμείνω τὰ παρὰ τῶν θεῶν ὑπάρχειν (cfr. infra *SSR* VI A 50).

<sup>461</sup> Ael. Arist. *de quatt.* 575 [= *orat.* XLVI, II p. 369 D.] = *SSR* VI A 46.

<sup>462</sup> Rossetti–Esposito 1984, 33–34.



discepolo, doveva aver perso ogni speranza e ogni stima di lui (SSR VI A 46). In realtà nella citazione il retore non attribuisce le parole a Socrate in maniera inconfutabile, ma genericamente ad Eschine: dunque, potrebbe trattarsi anche del commento di un altro personaggio. In ogni caso sembra abbastanza evidente che Socrate avesse tutte le buone intenzioni per cercare di modificare Alcibiade e che non si sarebbe arreso davanti ad alcun suo rifiuto. Ci guida verso questa conclusione anche l'ultima citazione eschineica riportata da Elio Aristide nell'orazione *Sulla retorica*, che getta luce sull'impulso che muoveva Socrate ad avvicinare e ad aiutare Alcibiade, un impulso incontenibile che coincide con l'amore (cfr. SSR VI A 53).

La notizia della diseredazione è riportata anche da Plutarco, che mostra di non seguirla (*Them.* 2, 8). Essa in effetti pone dei problemi poiché, Eschine è l'unica fonte antica che la menziona. Inoltre, tale notizia non è suffragata dalle fonti documentarie, che invece menzionano Temistocle col patronimico e col demotico<sup>463</sup>; le altre fonti che riportano la notizia della diseredazione sono di molto successive e non sappiamo se dipendenti o meno da Eschine<sup>464</sup>. Contro l'accettazione di tale informazione gioca, accanto al mantenimento del nome paterno, anche l'attestazione della continuità della comunità di culto fra Temistocle e il padre: Plutarco tramanda, infatti, che fu Temistocle a ricostruire il *telesterion* di Flia appartenente alla propria stirpe, i Licomidi, dopo la distruzione ad opera dei Persiani (*Them.* 1, 4). Si affacciano allora due possibilità: innanzitutto che il dato sia mendace e che una tradizione malevola lo abbia inventato per screditare Temistocle<sup>465</sup>; in alternativa, che il provvedimento, qualora sia stato effettivamente promulgato, sia stato poi subitaneamente revocato<sup>466</sup>. Ora, se questa notizia doveva

---

<sup>463</sup> (Tod-) Meiggs-Lewis 1971, 46 (*ostraka*), 48 nr. 23, 3 (cfr. Vanderpool 1973, 222, 255-263); cfr. Hdt VII 143.

<sup>464</sup> Corn. Nep. I 2; Val. Max. VI 9 *ext.* 2; Plut. *Them.* 2, 5-3, 1; Aelian. *Var. Hist.* II 12; Iuncus *ap.* Stob. IV 50c, 95, V p. 1064 Hense; Alex. Aphr., *Comm. in Arist.* II 2 p. 179, 23-7; Liban., *Decl.* X 11 s.; *Suid. s. vv.* ἀποκίρυκτον e ἀνει□λεν.

<sup>465</sup> Di questo avviso Perrin 1901, 181. La notizia è ritenuta un'invenzione da Podlecki, *The Life of Themistocles*, Montreal-Londra 1975, 2; Lenardon, *The Saga of Themistocles*, Londra 1978, 22.

<sup>466</sup> Come testimoniato da parte della tradizione antica: cfr. Piccirilli 1981, 352-353. Contro un filone che nega storicità al dato lo studioso discute le fonti per verificare se ci furono le condizioni perché si verificasse l'*apokeryxis* (pp. 346-352): a tal proposito mette in luce i difficili rapporti fra Temistocle e il padre, testimoniati dal famoso aneddoto plutarco, per cui il padre

evidentemente essere cavalcata da un filone ostile a Temistocle, sembra difficile pensare che ad inventarla sia stato Eschine, che mostra attraverso le parole di Socrate di averne un giudizio non negativo. È preferibile semmai pensare che egli abbia sfruttato una notizia già esistente, forse nata nei circoli contemporanei a Temistocle e a lui ostili, semplicemente come punto di partenza per far mostrare ad Alcibiade un giovane Temistocle inedito, che nulla aveva a che fare con l'idea che egli doveva avere del grande statista: l'obiettivo, abbiamo detto, doveva esser quello di far crollare la sicurezza di Alcibiade, che probabilmente adduceva a conforto della propria condotta l'esempio di personalità che a suo parere avevano raggiunto il successo grazie a doti naturali. Presentando al contrario un Temistocle scapestrato, che solo attraverso un'adeguata *paideia* aveva imparato a comportarsi rettamente e ad affrontare le incombenze politiche, il Socrate eschinese poteva infondere in Alcibiade un monito importante, tanto più perché coglieva l'interlocutore di sorpresa<sup>467</sup>. Eschine dunque sintetizza elementi noti di una certa tradizione su Temistocle, che si colloca probabilmente in una fase alla della tradizione aneddótica sullo stratega ateniese, per costruire un modello funzionale agli occhi di un refrattario Alcibiade<sup>468</sup>, trattando il proprio materiale, come si vedrà dai rimanenti frammenti su Temistocle, con estrema libertà<sup>469</sup>.

---

avrebbe avversato la nuova politica marittima promossa da Temistocle, mostrandogli le carcasse di vecchie navi (*Them.* 2, 8), ma mette in luce anche i cattivi rapporti con il *genos* dei Licomidi, arrivando ad ipotizzare che la notizia potesse esser nata per spiegare le ostilità interne alla famiglia.

<sup>467</sup> Piccirilli 1981, 347, ricorda la notizia come prova delle tensioni esistenti col padre e riporta una serie di fonti fra cui Plut. *Them.* 2, 7-8: in realtà, come nota giustamente Frost 1980, 69, essa arriva alla tradizione successiva come *topos* retorico a dimostrazione dei rischi in cui si incorre senza educazione (*Sen. Contr.* I 8, 6), dunque attraverso il filtro di scuole filosofiche che hanno elaborato dati precedenti per creare un modello da proporre ai giovani. Il dato testimoniato da Plutarco non andrà preso, dunque, come prova di un'effettiva sregolatezza giovanile di Temistocle, ma come spia del tipo di fonte da lui adoperata.

<sup>468</sup> Frost 1980, 19-23, ipotizza che Eschine (così come Senofonte) abbia rielaborato informazioni, che in verità dovevano essere assai esigue, sul carattere giovanile di Temistocle e sulle sue frequentazioni filosofiche, da ricondurre al VI sec., di cui una traccia potrebbe essere la notizia del contatto con Mnesifilo riportata da Erodoto (VIII 57): ai Socratici si deve, per lo studioso, la trasformazione delle relazioni fra i due in un rapporto di discepolato a supporto della teoria che ogni grande uomo è tale dopo una *mathesis*, nonché l'aggiunta di «colorful details» per stabilire un nesso con la «youthful exuberance» di Alcibiade. Su questi aspetti si veda anche Frost 1971, 22-25.

<sup>469</sup> Che questo sia un tratto caratteristico dell'impianto narrativo dei Socratici lo sottolineano Rossetti-Funghi 1989, 132.

**SSR VI A 50.** Σκεψώμεθα δὴ ποῖ ἄττα λέγει περὶ Θεμιστοκλέους ἡμῖν Αἰσχίνης ὁ Σωκράτους μὲν ἑταῖρος, Πλάτωνος δὲ συμφοιτητής· “ Ἐπειδὴ τοίνυν τοῦ Θεμιστοκλέους βίου ἐπιλαμβάνεσθαι ἐτόλμησας, σκέψαι οἶω ἀνδρὶ ἐπιτιμᾶν ἡξίωσας. ἐνθυμήθητι γὰρ ὁπόθεν ὁ ἥλιος ἀνίσχει καὶ ὅπου δύεται. Ἄλλ' οὐδὲν, ἔφη, χαλεπὸν, ὦ Σώκρατες, τὰ τοιαῦτα εἰδέναι. Ἦδη οὖν σοι πάποτ' ἐμέλησεν ὅτι τῆς χώρας τοσαύτης οὐσῆς ὅσῃν ὁ ἥλιος πορεύεται, ἢ καλεῖται Ἀσία, εἰς ἀνήρ ἄρχει; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, ὁ μέγας βασιλεύς. Οἶσθ' οὖν ὅτι ἐκεῖνος ἐστράτευσε δεῦρο καὶ ἐπὶ Λακεδαιμονίους, ἡγούμενος εἰ τούτῳ τῷ πόλει καταστρέψαιτο, ῥαδίως τοὺς γε ἄλλους Ἕλληνας ὑπηκόους αὐτῷ ἔσεσθαι· καὶ οὕτως εἰς φόβον Ἀθηναίους κατέστησεν ὥστ' ἐκλιπόντες τὴν χώραν εἰς Σαλαμίνα ἔφυγον, ἐλόμενοι Θεμιστοκλέα στρατηγὸν, καὶ ἐπέτρεψαν ὅ τι βούλοιτο τοῖς ἑαυτῶν πράγμασι χρῆσασθαι. καὶ δὴ αὐταὶ μέγιστα ἐλπίδες ἦσαν Ἀθηναίοις τῆς σωτηρίας, ἄττ' ἂν ἐκεῖνος ὑπὲρ αὐτῶν βουλευσάιτο. καὶ οὐ τούτου γ' ἔνεκα Θεμιστοκλῆς τοῖς παροῦσιν ἠθύμησεν, ὅτι πλήθει νεῶν τε καὶ πεζῶν καὶ χρημάτων τὰ τῶν Ἑλλήνων πράγματα πολὺ ἐλείπετο, τὰ δὲ βασιλέως προεῖχεν, ἀλλ' ἦδει ὅτι εἰ μὴ αὐτοῦ τῷ βουλευέσθαι ἐκεῖνος περιέσται, τά γε ἄλλα αὐτῶν τοσαῦτα ὄντα τὸ μέγεθος οὐδὲν μέγα ὠφελήσει· καὶ τοῦτο ἐγνώκει ὅτι ὁποτέρων ἂν οἱ ἐφεστῶτες τοῖς πράγμασι σπουδαιότεροι ἐν ἀρετῇ ἄνθρωποι ᾧσι, τούτων καὶ αὐτῶν τὰ πράγματα κρεῖττω εἴωθε γίγνεσθαι. καὶ τότε ἄρα βασιλεὺς ἤσθετο τὰ ἑαυτοῦ πράγματα ἀσθενέστερα ὄντα, ἢ ἡμέρα ἀνδρὶ ἑαυτοῦ σπουδαιότερῳ ἐνέτυχεν. ὁ δὲ οὕτω ῥαδίως τηλικαῦτα ὄντα τὰ ἐκείνου μετεχειρίσατο ὥστ' ἐπειδὴ αὐτὸν κατεναυμάχησε, λῦσαι τὴν σχεδίαν ἦν ἔζευξε βασιλεὺς πείσαι Ἀθηναίους ἐβουλήθη. ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἠδύνατο, βασιλεῖ ἔπεμψε τὰναντία τοῖς ὑπὸ τῆς πόλεως δεδογμένοις, ὅτι κελευόντων Ἀθηναίων λῦσαι τὴν σχεδίαν αὐτὸς ἠναντιοῦτο, σῶσαι βασιλέα καὶ τοὺς μετ' ἐκείνου πειρώμενος· ὥστ' οὐ μόνον ἡμεῖς οὐδ' οἱ ἄλλοι Ἕλληνες αἴτιον τῆς σωτηρίας Θεμιστοκλέα ἡγούμεθα εἶναι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ βασιλεὺς ὁ καταπολεμηθεὶς ὑπ' αὐτοῦ ὑπὸ μόνου ἀνθρώπων ἐκείνου ᾤετο σεσῶσθαι. τοσοῦτον ἐκεῖνος τῷ φρονεῖν περιεγένετο. τοιγάρτοι φυγάδι ποτὲ αὐτῷ τῆς πόλεως γενομένῳ, ὡς σεσωσμένος ὑπ' αὐτοῦ χάριν ἀπέδωκε, καὶ

ἄλλα τε δῶρα πολλὰ ἔδωρήσατο καὶ Μαγνησίας ὅλης ἀρχὴν ἔδωκεν, ὥστε καὶ φεύγοντος αὐτοῦ τὰ πράγματα μείζω ἦν ἢ πολλῶν Ἀθηναίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δοκούντων εἶναι οἴκοι μενόντων. τίς ἂν οὖν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ δικαίως αἰτίαν ἔχοι μέγιστον δύνασθαι ἄλλος ἢ Θεμιστοκλῆς, ὃς τὸν τῶν ἀφ' ἡλίου ἀνίσχοντος μέχρι ἡλίου δυομένου βασιλεύοντα στρατηγήσας τῶν Ἑλλήνων κατεστρέψατο; ἐνθυμοῦ οὖν, ἔφην ἐγὼ, ὦ Ἀλκιβιάδη, ὅτι ἐκείνῳ τοιούτῳ ὄντι οὐχ ἱκανὴ ἢ ἐπιστήμη τοσαύτη οὐσα ἐγένετο ὥστε φυλάξασθαι μὴ ἐκπεσεῖν μηδὲ ἀτίμῳ ὑπὸ τῆς πόλεως γενέσθαι, ἀλλ' ἐνεδέησε. τί οὖν οἶει τοῖς τε φαύλοις τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐν μηδεμιᾷ ἐπιμελείᾳ ἑαυτῶν οὖσιν; οὐ θαυμαστὸν εἰ καὶ τὰ μικρὰ δύνανται κατορθοῦν; καὶ μηδὲν γ' ἐμοῦ, ἦν δ' ἐγὼ, ὦ Ἀλκιβιάδη, καταγνῶς ὡς πρὸς τὰς τύχας καὶ τὰ θεῖα πράγματα ἀλλοκότως καὶ ἀθέως ἔχοντος, εἰ προστίθῃμι ἐκείνῳ ἐπιστήμην πάντων ὧν ἔπραττε καὶ μηδεμίαν οἶομαι τύχην αἰτίαν τούτων τῶν ἔργων γεγενῆσθαι. πολὺ γὰρ ἂν ἐγὼ σοι μᾶλλον ἔχοιμι ἀποδειξαὶ τοὺς τὰναντία ἐμοὶ δοξάζοντας ἀθέως ἔχοντας ἢ 'κείνοι ἐμὲ, οἵτινες ἐξ ἴσου οἴονται τοῖς τε πονηροῖς καὶ τοῖς χρηστοῖς τὰς τύχας γίνεσθαι, ἀλλὰ μὴ τοῖς καλοῖς κάγαθοῖς εὐσεβεστέροις γε οὖσιν ἀμείνω τὰ παρὰ τῶν θεῶν ὑπάρχειν." οὐκοῦν ὁ αὐτὸς μὲν ἐστὶ Σωκράτης ὁ λέγων κἀνταῦθα κἀκεῖ<sup>470</sup>.

«Osserviamo cosa dice su Temistocle Eschine, compagno di Socrate, condiscipolo di Platone: 'Poiché ti sei permesso di criticare la vita di Temistocle, osserva quale uomo hai ritenuto di criticare. Considera, infatti, dove il sole sorge e dove tramonta'. 'Per niente difficile', disse, 'o Socrate, è vedere questo'. 'E mai hai considerato che su questo territorio, vasto quanto il percorso del sole, e che si chiama Asia, esercita il potere un solo uomo?'. 'Ma certo', disse, 'si tratta del gran re'. 'Allora sai che costui ha fatto una spedizione militare qui e contro i Lacedemoni, convinto che se fosse riuscito ad assoggettare queste due città, facilmente si sarebbero sottomessi anche gli altri Greci; e così (il Gran Re) gettò gli Ateniesi nella paura al punto che, lasciata la regione, fuggirono a Salamina, e scelto Temistocle come stratega, gli accordarono di occuparsi delle loro cose in qualunque modo volesse. E queste

---

<sup>470</sup> Ael. Arist. *de quatt.* 348-349 [= *orat.* XLVI, II pp. 292-294 D.].

erano le grandissime speranze di salvezza degli Ateniesi, tutto ciò che lui volesse fare in loro difesa. E non per questo Temistocle si perdeva d'animo per le circostanze presenti, poiché le forze degli Elleni erano di gran lunga inferiori per quantità di navi, di soldati e di risorse finanziarie, mentre quelle del re prevalevano. Ma (Temistocle) sapeva che se il re non era stato superiore a lui nel deliberare sul da farsi, pur nella disparità delle altre condizioni, l'imponenza dei mezzi non gli sarebbe stata di grande aiuto. E poi sapeva anche questo, che di solito dalla parte in cui coloro che sono a capo delle operazioni sono più diligenti nel valore, da quella le cose vanno meglio. E allora il re capì che la sua posizione era più debole, nel giorno in cui si imbatté in un uomo più virtuoso di se stesso. Egli (*scil.* Temistocle) così facilmente venne a confronto con le sue forze sebbene tanto grandi, che, dopo averlo sconfitto in mare, consigliò gli Ateniesi di distruggere il ponte di barche con cui il re li teneva aggiogati. Ma poiché non gli fu concesso, mandò a dire al re l'opposto di quello che era stato deciso dalla città, che quando gli Ateniesi avevano ordinato di abbattere il ponte egli si era opposto, tentando di salvare il re e i suoi; cosicché non solo noi ma nemmeno gli altri Greci riteniamo che Temistocle sia la ragione della salvezza, ma, anzi, il re stesso, che era stato sconfitto in guerra da lui, da quello solo fra gli uomini pensò di essere stato salvato. Tanto Temistocle lo superava in intelligenza. Esiliato quello (*scil.* Temistocle) dalla città, poiché (il re) credeva di essere stato salvato da lui, ricambiò il favore e gli fece molti altri doni e gli affidò perfino il comando di tutta Magnesia, cosicché, pur da esiliato, la sua situazione era migliore di quella di molti Ateniesi che erano rimasti in patria, pur sembrando nobili e fortunati. Chi altro se non Temistocle in quel tempo avrebbe avuto fama di avere un grandissimo potere, egli che come stratega dei Greci sconfisse il re che governava su terre che si estendono da dove sorge il sole fino a dove tramonta? Considera allora, Alcibiade,' dissi io, 'che per un tale uomo non fu sufficiente la conoscenza, seppure siffatta, tanto che non riuscì a salvarsi né a non ricevere l'*atimia* dalla città, ma fu insufficiente. Cosa pensi allora che succeda agli uomini dappoco e che non hanno alcuna cura di se stessi? Non è forse mirabile che questi abbiano anche successo nelle piccole cose? E non accusarmi, Alcibiade,' gli dissi, 'di essere strano e ateo nei confronti del fato e degli affari divini, se io attribuisco a lui la conoscenza come causa di tutto ciò che ha fatto e (ritengo) che non sia il destino responsabile di

queste azioni. Molto meglio ti potrei io dimostrare che sono atei quelli che hanno visioni opposte alla mia più di quanto quelli possano dimostrarlo su me, loro che pensano che il destino si comporti allo stesso modo con gli uomini miseri e con gli uomini nobili, ma che non ricevano un aiuto migliore dagli dei quelli nobili e virtuosi, pur essendo più pii.' Dunque, è lo stesso Socrate che parla qui e lì.>>

La lode a Temistocle fatta da Socrate nell'*Alcibiade* è riportata nella sezione dedicata a Temistocle dell'orazione *Sui quattro* (§ 109–351): qui Elio Aristide, dopo essersi soffermato minuziosamente sui motivi della superiorità di Temistocle rispetto agli altri politici greci e sulle sue imprese nell'ambito delle Guerre Persiane, riporta a conferma la testimonianza del Socratico. Essa gli risulta congeniale, perché scagiona Temistocle dalle accuse di servilismo rivoltegli da Platone<sup>471</sup>, un servilismo che egli avrebbe manifestato non solo rispetto alla propria cittadinanza, ma anche rispetto ai Persiani: circolava, infatti, già a partire dal V secolo l'accusa per cui prima dell'ostracismo da Atene e del trasferimento presso i Persiani egli fosse in rapporti con i nemici e li avesse favoriti nell'ambito della guerra<sup>472</sup>. Queste, dunque, sono le accuse dalle quali Elio Aristide deve scagionare Temistocle: per portare avanti la sua difesa e per mettere in discussione l'autorità di Platone e il monopolio della sua testimonianza, l'oratore sfrutta le parole encomiastiche utilizzate dal Socrate di Eschine, di cui non fa una veloce sintesi, ma riporta per intero l'elogio, conservando elementi importanti per valutare la natura dell'argomentazione socratica e dell'*elenchos* operato nei confronti di Alcibiade.

L'argomentazione parte da un elogio dell'operato di Temistocle che vuole contrastare le critiche mosse da Alcibiade, allorché quest'ultimo viene a sapere degli errori giovanili di quello e si mostra pervaso da un sentimento di superiorità, che lo spinge a rifiutare il modello da lui stesso proposto inizialmente. Socrate si sofferma sulla vittoria ottenuta a Salamina contro i Persiani, ascritta del tutto all'iniziativa di Temistocle: egli, cui la cittadinanza

---

<sup>471</sup> Plat. *Gorg.* 503c; 515d–519a.

<sup>472</sup> Cfr. Thuc. I 135–138: sull'*excursus* di Tucidide si veda Westlake 1995, 59–67; Connor 1984, 42–45; 1977, 95–110; Rhodes 1970, 387–400; Carawan 1989, 144–161.

ateniese aveva assegnato la massima libertà di iniziativa era riuscito, pur nell'esiguità delle forze ateniesi, ad avere la meglio sull'imponente esercito persiano; questo perché aveva dalla sua, rispetto al Gran Re, capacità di deliberare (τὸ βουλευέσθαι) e pratica della virtù (σπουδαιότερος ἐν ἀρετῇ). Per gli stessi motivi egli riuscì a vivere molto meglio degli altri Ateniesi anche durante l'esilio, al quale fu condannato per il sospetto che stesse favorendo i Persiani: infatti, dopo aver suggerito agli Ateniesi di abbattere i ponti di navi che consentivano al Gran Re di tornare in Persia e ma anche di tenere soggiogati i Greci, non seguito nel consiglio, sarebbe andato da Serse ad informarlo dell'esatto contrario di ciò che si era deliberato, che la città aveva decretato il taglio dei ponti e che lui invece si era opposto<sup>473</sup>. Scoperto ciò, la cittadinanza ateniese si sentì tradita, mentre il Gran Re vide in Temistocle la causa della propria salvezza e lo ricompensò assegnandogli il controllo di Magnesia, città della Ionia. Obbligandosi con il nemico, egli trova una nuova patria, ma al contempo è trattato come salvatore dagli Ateniesi e dai Greci in generale. Eschine non si sofferma troppo sulla valutazione dell'ambiguo operato di Temistocle, non sembra interessato a spiegarne o a giustificarne le ragioni: ciò che gli preme è argomentare che grazie alla sua astuzia Temistocle riuscì a garantirsi anche la fiducia dei Persiani, beneficiandone poi in un momento di difficoltà politica<sup>474</sup>.

L'interpretazione delle iniziative prese da Temistocle in questo frangente come gli strategemmi finalizzati ad accaparrarsi la fiducia da parte persiana ha una lunga tradizione già a partire da Erodoto e Tucidide. Quest'ultimo narra che Temistocle, per sfuggire alla persecuzione di Ateniesi e Spartani, dopo aver ricercato asilo in tutta Grecia, ad un certo punto decise di ricorrere al re di Persia

---

<sup>473</sup> Dal racconto fatto da Hdt. VIII 108-110 sappiamo che l'obiettivo della proposta di Temistocle era costringere il re allo scontro prima che se ne fuggisse a casa: la spiegazione data da Eschine banalizza in parte l'iniziativa e la strategia dello statista, facendo perdere al suo Temistocle elementi di quella *Genialität* riconosciutagli dallo storico di Alicarnasso e poi da Tucidide.

<sup>474</sup> Dittmar 1912, 112-113, considera la narrazione novellistica di Eschine in sé conclusa e funzionale a supportare la sua argomentazione; come tale essa è frutto di fantasia e oltretutto non avrebbe precedenti. Non così Frost che invece sospetta una rielaborazione di materiale precedente, che fa risalire al VI sec. Frost 1980, 21: «both Xenophon Aeschines forced the story of Themistocles to fit this theory, selecting, rejecting, or improving upon whatever data they felt necessary to make his case a good example».

Artaserse, figlio di quel Serse che aveva sconfitto a Salamina (I 137–138); a questi inviò una lettera nella quale finse che i Persiani avevano un debito nei suoi confronti, dal momento che proprio lui annunciò a Serse la ritirata ateniese da Salamina e impedì agli Ateniesi il taglio dei ponti<sup>475</sup>. Tucidide sottolinea enfaticamente che Temistocle si attribuì falsamente la seconda di queste iniziative, smentendo così l'accusa di filomedismo: tale voce si sarebbe originata a partire dall'inganno perpetrato a danno dei Persiani dallo stesso Temistocle e frainteso dagli Ateniesi; al contrario di ogni sospetto, una volta giunto in Persia al servizio di Artaserse, pur avendogli promesso la conquista della Grecia, Temistocle preferì uccidersi piuttosto che tradire la patria. Questa la prospettiva più che favorevole di Tucidide, che non manca di mettere in luce l'intelligenza e la lungimiranza di Temistocle, nonché la prontezza dello stratega nel risolvere le difficoltà, la sua fama e l'ammirazione di cui era oggetto (I 74). In questa valutazione Eschine è debitore nei confronti di Tucidide: anche lui sottolinea la *phronesis* di Temistocle, la conduzione in solitario della battaglia e dei suoi preparativi, e infine un'interpretazione dell'avvicinamento al re persiano con finalità utilitaristica, non in chiave anti-ateniese. Rispetto a Tucidide però rielabora, come si vedrà, l'idea del possesso innato delle doti di Temistocle, facendo un'esempio di *paideusis*<sup>476</sup>.

Diversamente da Tucidide Erodoto dà credito alla matrice temistoclea dell'iniziativa e colloca l'ideazione dello stratagemma non negli dell'esilio ma dopo la battaglia di Salamina (VIII 108–110): lo statista, resosi conto che non sarebbe riuscito a convincere gli Ateniesi ad inseguire i Persiani che fuggivano e a tagliare i ponti, propone di rimandare alla primavera successiva la spedizione verso la Ionia, in modo tale da potersi ingraziare il re di Persia, nel caso fosse caduto in disgrazia presso gli Ateniesi. *τά περ ὧν καὶ ἐγένετο*, «il che realmente accadde» (VIII 109,5). Immediatamente dopo Temistocle manda, nel racconto erodoteo, un messaggio a Serse per fargli sapere che grazie a lui i Greci non si erano mossi al suo inseguimento. La posizione di Erodoto è più ambigua rispetto a quella di

---

<sup>475</sup> Sulle diverse versioni dell'incontro fra Temistocle e il re persiano cfr. Lenardon 1978, 140-143.

<sup>476</sup> Al contrario Piccirilli 1983, xv, attribuisce questo sviluppo del personaggio Temistocle a Plutarco, ignorando l'apporto di Eschine. Sul ruolo giocato da Tucidide nella costruzione di tale immagine per lo statista ateniese cfr. Frost 1980, 13.



Tucidide, poiché egli non manca di rimarcare le zone d'ombra dell'astuta *metis* di Temistocle, anche quando sembra riconoscergli un'iniziativa corretta e leale nei confronti della propria città<sup>477</sup>: ad esempio lo storico di Alicarnasso, quando racconta l'*escamotage* con cui Temistocle spinse i Persiani a combattere a Salamina, gli attribuisce un'effettiva delazione, allorché manda a Serse un messo per annunciargli la ritirata programmata dai Greci. In questo modo Temistocle costrinse i Greci a combattere e a seguire il suo suggerimento piuttosto che quello dello spartano Euribiade prevalso nel consiglio (VIII 75; 80).

Il racconto fatto da Eschine risente, dunque, anche di influenze erodotee, attraverso cui viene sfumata la versione totalmente elogiativa di Tucidide, pur mantenendo un giudizio sostanzialmente positivo del comportamento tenuto in guerra da Temistocle: non è escluso che Eschine stia rimproverando gli Ateniesi di non aver seguito il consiglio di Temistocle, cosa che determinò la salvezza dei nemici e il loro ritorno in Persia; soltanto in seguito a questi eventi e di riflesso alla presa di posizione degli Ateniesi, Temistocle avrebbe deciso di andare da Serse, nel momento in cui l'atteggiamento della città gli divenne ostile<sup>478</sup>.

A questo punto Socrate passa a parlare della parabola discendente del politico e ne indaga la causa: questa viene individuata nella insufficiente conoscenza (*ἐπιστήμη*) posseduta da Temistocle, al punto che ci si chiede cosa potrebbe capitare a coloro che sono *φάυλοι*, uomini dappoco, e a coloro che non hanno alcuna cura di se stessi (*ἐπιμέλεια ἑαυτῶν*). Sembra di intravedere in questa categoria di uomini l'esatto opposto di Temistocle, i cui successi erano ascritti dal Socrate di Eschine a capacità di deliberare (e quindi ad intelligenza) e a

---

<sup>477</sup> Sulla complessità della valutazione data da Erodoto dell'operato di Temistocle si veda Fornara 1971, 66-73 (per l'episodio raccontato cfr. pp. 69-72), il quale ritiene il racconto funzionale a mostrare «great capacity for the clever ruse» e «a remarkable instance of his famous foresight», senza volerne fare un ritratto da traditore: «Themistocle did not deceive the Greeks; he fooled Xerxes». Conclusioni in parte condivise da Moles 2002, 47; Frost 1980, 8-11. Quest'ultimo rigetta l'ipotesi che Erodoto possa aver abbracciato la propaganda di gruppi ostili a Temistocle, quali gli Alcmeonidi (ad esempio Podlecki 1975, 67): al contrario Erodoto si propone di recuperare una memoria quale l'aveva recepita prima di arrivare ad Atene con l'intenzione di valutarla più correttamente. Tale sforzo scontrava con l'idologizzazione della sua figura così come delle singole individualità politiche intrapresa dagli Ateniesi negli anni '40 del V sec. Non così Piccirilli 1983, x-xii, per cui la «palese partigianeria» di Erodoto doveva provenire dalla vicinanza agli Alcmeonidi e ai Cerici, che nel frattempo sponsorizzavano Aristide.

<sup>478</sup> Cfr. Dittmar 1912, 109-112.

virtù, pur mancando di un' ἐπιστήμη completa: essi, invece, già privi di grande valore personale, non si occupano nemmeno di alimentare la loro ἐπιστήμη e di esercitarsi nell' ἀρετή, entrambe dipendenti dall' ἐπιμέλεια ἑαυτῶν<sup>479</sup>. Proprio perché nemmeno Temistocle, pur in tanta conoscenza e in tanta virtù, si è trovato del tutto fuori da ogni pericolo, come la sua storia insegna, coloro che non possiedono neppure parte delle sue doti dovrebbero stare molto attenti e cercare di formarsi attraverso una buona educazione. Questo è l'insegnamento che il Socrate di Eschine vuole trasmettere ad Alcibiade: la fortuna di un uomo dipende dalla sua conoscenza e dalla sua saggezza (e quindi dalla sua virtù), non certo dal caso; si tratta di un discorso assai mirato, se si pensa a quanto Alcibiade fosse convinto del portato delle sue doti naturali e genetiche e a quanto fosse restio ad una educazione preparatoria alla vita politica. Inoltre è possibile che fra i bersagli di Socrate, fra coloro che ascrivevano il successo di Temistocle alla sola *tyche*, vi fosse proprio Alcibiade: in chiusura di discorso Socrate riprenderebbe così una delle affermazioni dell'interlocutore, che faceva riferimento ancora una volta al possesso avuto in sorte da Temistocle di mezzi naturali per diventare un grande politico, e insisterebbe sull'episteme come unica ragione del suo successo (a sua volta legata alla cura di sé e al possesso dell'*episteme*<sup>480</sup>). Ciononostante, proprio perché l'obiettivo di Socrate era riportare Alcibiade alla consapevolezza della necessità di sottoporsi ad una formazione prima di tentare la carriera politica, non bisogna cadere nell'errore di credere che Socrate volesse proporre ad Alcibiade Temistocle come un modello da seguire; per tale ragione Socrate ridimensiona il successo della figura di Temistocle, che era l'iniziale modello di Alcibiade<sup>481</sup>, e ne

---

<sup>479</sup> Cfr. Giannantoni 1997, 360, stabilisce un parallelo fra questa ἐπιμέλεια ἑαυτῶν e la ἐπιμέλεια ψυχῆς-ἐπιμέλεια ἀρετῆς, a cui Socrate esorta nell'*Apologia* di Platone (29e-30b; 31b; 41e). Nel capitolo successivo sulla base del confronto con altri dialoghi molto vicini all'*Alcibiade* di Eschine la coincidenza della cura di sé con la cura dell'anima e l'esercizio alla virtù sarà confermato e verrà poi chiarito il significato e il ruolo di questa *episteme* temistoclea, che fin qui ci siamo limitati a tradurre genericamente come «conoscenza».

<sup>480</sup> Sarri 1975, 176 n. 31, seguendo Decleva Caizzi 1970, 78, mette in evidenza che centrale in questo frammento non è tanto il problema della definizione della πολιτικὴ τέχνη, quanto l'urgenza di riconoscere la necessità di una preparazione adeguata per i futuri politici. Sui tentativi fatti di riconoscere dietro l'esortazione alla cura di sé elementi che aiutassero a definire la πολιτικὴ τέχνη nell'accezione di Socrate cfr. Sarri 1975, 176 n. 31. Per ulteriori approfondimenti sulla tematica-

<sup>481</sup> Elio Aristide tramanda che Temistocle era oggetto di invidia per Alcibiade, dunque anche di ammirazione (*SSR VI A 49*), mentre *POxy 1608*, tramandando le incalzanti domande di Socrate,

mette in luce i limiti e i fallimenti, dopo averne riconosciuto la superiorità su Alcibiade<sup>482</sup>. Il messaggio conclusivo che Socrate trasmette ad Alcibiade, e che ne determina il crollo psicologico, è che bisogna riconoscere il valore politico di figure meritevoli come Temistocle, ma si deve fare attenzione ai motivi della loro superiorità rispetto alla massa e al contempo ai loro limiti: essi furono tali in virtù di un percorso di apprendimento che li ha resi pronti alla vita politica, fornendoli di capacità di deliberare e astuzia, un percorso nel quale si sono presi cura della propria anima; ciononostante è necessario superare il loro modello, poiché nemmeno essi furono in possesso di un'*episteme* e di un'*arete* in grado di preservarli dall'errore e dall'insuccesso personale, e probabilmente di garantire lo statuto di ottimi politici.

**SSR VI A 53.** φέρε δὴ καὶ ἐτέραν ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου, ἔφη Πλάτων, μαρτυρίαν ἀντ' εἰκόνοσ παρασχωμαί. οὐ γάρ που δυσχερανεῖ Πλάτων, ἐὰν Αἰσχίνης ἐπισηφίση Πλάτωνος εἰπόντος “ Ἐγὼ δ' εἰ μὲν τινι τέχνῃ ὄμην δύνασθαι ὠφελεῖσαι, πάνυ ἂν πολλὴν ἐμαυτοῦ μορίαν κατεγίγνωσκον· νῦν δὲ θεία μοίρα ὄμην μοι τοῦτο δεδόσθαι ἐπ' Ἀλκιβιάδην. καὶ οὐδὲν γε τούτων ἄξιον θαυμάσαι.” ἀκούεις ἀνδρὸς ἐταίρου καὶ τὸν αὐτὸν σοι σοφώτατον νομίζοντος, προσθήσω δ' ὅτι καὶ τῷ αὐτῷ τοὺς λόγους ἀνατιθέντος, ὅπερ καὶ σὺ τούτους. “ οὐ χρῆ, φησὶ, θαυμάζειν, ὃ Πλάτων, εἴ τις καὶ τέχνην μὴ κτησάμενος οἷός τ' ἐστὶν ὠφελεῖν ἀνθρώπους “. πολλοὶ γὰρ καὶ τῶν καμνόντων ὑγιεῖς γίνονται οἱ μὲν ἀνθρωπίνῃ τέχνῃ, οἱ δὲ θεία μοίρα. ὅσοι μὲν οὖν ἀνθρωπίνῃ τέχνῃ, ὑπὸ ἰατρῶν θεραπευόμενοι, ὅσοι δὲ θεία μοίρα, ἐπιθυμία αὐτοῦσ ἄγει ἐπὶ τὸ ὀνήσον· καὶ τότε ἐπεθύμησαν ἐμέσαι, ὅποτε αὐτοῖσ ἔμελλε συνοίσειν, καὶ τότε κυνηγετῆσαι, ὅποτε συνοίσειν ἔμελλε πονῆσαι”. Ἡράκλεισ, ὡσ διαρρήδην καὶ περιφανῶσ Αἰσχίνης ὁ τοῦ Πλάτωνος

---

che chiedeva ad Alcibiade se ancora volesse comportarsi come Temistocle nei confronti dei genitori, considerandola cosa di poco conto (SSR VI A 46), conferma che proprio il vincitore di Salamina era il modello proposto dal giovane interlocutore di Socrate. Cfr. Dittmar 1912, 109.

<sup>482</sup> Come si vedrà in seguito, Socrate doveva già in un primo momento aver confutato Alcibiade sulla superiorità naturale di Temistocle, informandolo del fatto che in gioventù era stato diseredato dal padre (cfr. *infra POxy* 1608 col I fr. 4 = SSR VI A 48). Lo stesso Elio Aristide legge questo nel dialogo: infatti Aristide, confrontando l'Alcibiade con Eschineo con l'*Alcibiade I* di Platone, sottolinea che Eschine riuscì ad ottenere un effetto parenetico superiore senza ricorrere alla diffamazione e senza fornire alibi ad Alcibiade, pur riconoscendo lo stesso atteggiamento critico nei confronti dei modelli politici seguiti dalla successiva generazione di uomini di stato.

συμφοιτητῆς μαρτυρεῖ Πλάτωνι ταῦθ' ἃ μικρῶ πρόσθεν παρεσχόμεθα αὐτοῦ πολλῶ καὶ ἀνθρωπινώτερα καὶ πρὸς θεῶν εἶναι καλλίονα ὧν ἕνεκα τοῦ παραδόξου συνεσκεύακεν. οὐκοῦν αὐτός τε μαρτυρῶν ἡμῖν ὥσπερ ὑπὸ κήρυκος ἀνὴρ φαίνεται καὶ τὴν τοῦδε μαρτυρίαν ὥσπερ ἐπισφραγίζεται· τοὺς γὰρ πρὸς ἡμῶν αὐτοῦ λόγους κυροῖ. <sup>483</sup> (...) “ Ἐγὼ δὲ διὰ τὸν ἔρωτα ὄν ἐτύγχανον ἐρῶν Ἀλκιβιάδου οὐδὲν διάφορον τῶν Βακχῶν ἐπεπόνθειν. καὶ γὰρ αἱ Βάκχαι ἐπειδὴν ἔνθεοι γένωνται, ὅθεν οἱ ἄλλοι ἐκ τῶν φρεάτων οὐδὲ ὕδωρ δύνανται ὑδρεύεσθαι, ἐκεῖναι μέλι καὶ γάλα ἀρύονται. καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὁ διδάξας ἀνθρώπον ὠφελήσαιμ' ἂν, ὅμως ὧμην ξυνὼν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι.” ἐνταῦθα τελευτᾷ τῶν διαλόγων οὐ δι' αἰνιγμάτων, οὐδὲ ὑπονοίας, οὐδὲ τρόπον τινὰ ταῦτα λέγων ἡμῖν, ἀλλ' ὥσπερ ἐξεπίτηδες εἰς τὴν χρεῖαν πεποιηκῶς<sup>484</sup>.

«Che io riporti anche un'altra testimonianza “dallo stesso ginnasio”, diceva Platone, invece di una metafora. Infatti, non si adirerà Platone, se Eschine darà la sua approvazione a Platone quando scrive: ‘Io, se avessi supposto di poter essere d’aiuto con qualche arte, dovrei riconoscermi colpevole di una grande follia; ora pensavo che questo mi sia stato concesso per parte divina nei riguardi di Alcibiade. E di nessuna di queste cose è opportuno meravigliarsi.’ (62) Tu ascolti uno che è compagno e che riteneva come te lo stesso uomo essere il più saggio, aggiungerò che dedicava i discorsi allo stesso uomo al quale tu dedichi questi. ‘Non è necessario, dice, stupirsi, o Platone, se qualcuno, pur non possedendo una *techne*, è in grado di giovare agli uomini’. ‘Molti, infatti, che sono malati diventano sani, alcuni grazie a tecniche umane, altri per aiuto divino. Quanti stanno bene per le tecniche degli uomini sono curati dai medici, quanti per volontà degli dei, il desiderio li porta a ciò che li guarirà; e allora desiderarono vomitare, qualora era nel loro interesse farlo, e allora andare a caccia, qualora era buono per loro fare esercizio’ Per Eracle, come chiaramente e manifestamente Eschine, condiscipolo di Platone, testimonia a Platone che questi suoi argomenti che poco prima abbiamo presentati sono non solo molto più umani ma anche agli occhi degli dei più belli di ciò che ha escogitato per un paradosso! Orbene

<sup>483</sup> Ael. Arist. *de rhet.* I 61–64 [= *orat.* XLVI, II pp. 19–20 D.].

<sup>484</sup> Ael. Arist. *de rhet.* I 74 [= *orat.* XLVI, II pp. 19–20 D.].

sembra che lo stesso uomo ci dia testimonianza come un araldo e quasi suggella la testimonianza di questo; infatti convalida i suoi ragionamenti a nostro favore. [...] *ibid.* 74: «Perciò pur servendomi della testimonianza, io stesso fui costretto a dare testimonianza all'argomento e tornerò di nuovo al resto della testimonianza: 'A causa dell'amore che ho per Alcibiade, in niente mi sento diverso da una baccante. E, infatti, dal momento in cui le baccanti sono possedute, dove gli altri non possono far sgorgare l'acqua, loro fanno sgorgare latte e miele. E così io pur non possedendo alcuna conoscenza che avrei potuto trasmettere ad un uomo per migliorarlo, credevo che stando accanto a lui (*scil.* Alcibiade) avrei potuto migliorarlo col mio amore.' Egli finisce a questo punto dei discorsi non attraverso indovinelli né supposizione né in qualche modo dicendo le stesse cose, ma come se avesse fatto a bella posta per lo scopo.»

Frammenti dell'*Alcibiade* di Eschine vengono fuori anche da un'altra orazione di Elio Aristide, l'orazione *Sulla retorica*, dedicata anch'essa a confutare Platone, questa volta in difesa della retorica. Anche qui egli attinge a varie testimonianze, funzionali di volta in volta a confermare le argomentazioni del retore contro Platone: fra queste compaiono delle citazioni da Eschine, nell'ambito di un discorso volto a mostrare la validità e l'autorità della retorica anche qualora non la si voglia considerare una tecnica, come invece fa Platone nel *Gorgia*. A tal proposito egli tira in ballo quelle arti che non si fondano su una conoscenza, ma che non sono altro che un dono divino: queste sono la mantica e la poetica e, in quanto dono di Ermes, anche l'eloquenza retorica (§§ 33-60). Ora, proprio perché di provenienza divina queste arti sono superiori a tutte le altre scienze e non hanno bisogno di una tecnica specifica per giovare agli uomini, dal momento che chi le pratica opera per una volontà divina. A conferma di tale teoria vengono fatte una serie di citazioni da Eschine, la cui importanza sta nel fatto che egli proviene dalla stessa scuola di Platone e può confutare le parole da questi attribuite a Socrate. Il Socrate di Eschine sostiene di non poter giovare sulla base di qualche sua conoscenza ad Alcibiade come a nessun altro; al contrario ha potuto aiutare Alcibiade solo per una volontà divina. Di ciò non bisogna stupirsi, dal momento che si possono addirittura

guarire gli uomini senza scienza medica e mediante il solo aiuto divino. Il contesto è necessariamente l'*Alcibiade*, dal momento che si fa menzione esplicita di Alcibiade e dell'aiuto che Socrate ha cercato di offrirgli attraverso il dialogo e la confutazione delle idee del giovane. Le citazioni sono inframmezzate dai commenti del retore, ma sembrano costituire un *continuum* argomentativo, sebbene non si possa escludere che il retore abbia saccheggiato qua e là, sintetizzando il discorso di Socrate. La conclusione alla quale Elio Aristide perviene è che, se si può guarire da un dato male anche senza l'uso della *technè* specifica, allora anche nell'oratoria si può arrivare al risultato migliore senza l'applicazione di alcuna arte (§ 65). A conferma di tale discorso sulla superiorità della potenza divina rispetto all'arte umana, Aristide interrompe la citazione da Eschine e offre come testimonianza la propria personale esperienza, poiché solo Asclepio ha potuto dargli un conforto per i suoi mali incurabili (§§ 66-72). Dopo questa parentesi Aristide ritorna alla testimonianza di Eschine, nella quale il discorso socratico entra nello specifico della questione attorno alla potenza divina che gli ha permesso di aiutare Alcibiade. Socrate risulta essere letteralmente invasato, non diversamente da una baccante, a causa dell'amore nutrito per Alcibiade: proprio per questo amore e per l'invasamento divino risultante, egli ritiene di poter rendere migliore il suo discepolo attraverso la sola vicinanza e la frequentazione.

Tre sono gli elementi da mettere in evidenza in questo passo: in primo luogo la dichiarazione di ignoranza tipicamente socratica, presente anche nelle altre citazioni riportate precedentemente nell'orazione. Su questa Elio Aristide insisterà anche nei paragrafi successivi, per portare avanti la propria argomentazione: il fatto che Socrate, infatti, dichiararsi di non sapere nulla, ma che sia sempre accompagnato da un *daimon* che gli trasmette la conoscenza delle cose importanti, fa pensare che egli nega, sì, di sapere, ma solo attraverso l'arte, non in assoluto e non attraverso l'aiuto della divinità. È per l'appunto grazie all'aiuto divino che egli da vuoto che era, privo di alcuna conoscenza, diviene come una baccante che può far sgorgare dal nulla la vita e il nutrimento: fuor di metafora la virtù e ciò che la sostiene. Prima di spiegare la similitudine, va rimarcato che l'affermazione socratica riguarda da un lato la possibilità di pervenire ad un nucleo di conoscenza

positiva, dall'altro quella di trasmetterlo con l'insegnamento, entrambe negate attraverso una *recusatio*: ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὁ διδάξας. Lo scetticismo di Socrate riguarda, come già detto, la possibilità di apportare un miglioramento attraverso una *techne*, che in queste parole si identifica con il processo didattico, sollevando la problematica cara ai Socratici relatività all' "insegnabilità" di ciò che rende migliori, ovvero dell'*arete*<sup>485</sup>; ciononostante egli non nega mai a se stesso la capacità di ὠφελεῖν. La θεία μοῖρα che viene in soccorso di Socrate, quella che Elio Aristide identifica con il *daimonion* platonico e che viene contrapposta per tre volte all'ἀνθρωπίνη τέχνη, agisce in due modi: sul soggetto che si propone di giovare essa ingenera l'*eros*, equiparato ad una possessione bacchica che fa sgorgare latte e miele; sul soggetto malato istillando un'ἐπιθυμία che conduce alla guarigione<sup>486</sup>. I due aspetti del fenomeno sono però collegati fra loro. Se è vero che il malato è spinto da un desiderio a guarire, tuttavia è il filosofo che si prende il merito di ὠφελεῖν: dunque, la θεία μοῖρα agisce sul malato attraverso il filosofo e in particolare attraverso quell'*eros* che lo prende come fosse invasato. Ciò può accadere in virtù del fatto che come il furore bacchico produce doni di provenienza divina, allo stesso modo la mania erotica produce qualcosa che genera un miglioramento: il risultato ultimo di questo fenomeno divino è, come si vedrà a breve attraverso un confronto col *Simposio*, il parto all'interno dell'anima delle diverse forme della virtù (209a); tuttavia il tramite è costituito dall'ἐπιθυμία, che è a sua volta il prodotto dell'*eros* del filosofo<sup>487</sup>.

---

<sup>485</sup> Si tornerà sulla questione più avanti, nel paragrafo dedicato al *Menone* platonico, deputato alla discussione attorno alla tematica cui qui si accenna soltanto, e affine in diversi punti al discorso portato avanti da Eschine.

<sup>486</sup> La metafora creata da Eschine a proposito della malattia dell'anima da cui Socrate vuole salvare Alcibiade, portata avanti attraverso un parallelo con la malattia del corpo, rende ragione dell'affermazione fatta da Massimo Tirio nel fr. 42: νοσεῖ Ἀλκιβιάδης, ad ulteriore supporto dell'appartenenza al contesto dialogico di Eschine.

<sup>487</sup> Kahn 1994, 94, a partire dal parto delle virtù per mezzo dell'*epithymia*, spiega l'affermazione del Socrate eschineo (ἐκεῖνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίῳ ποιῆσαι) sulla base del lungo discorso tenuto nel *Simposio* dal Socrate di Platone (201d–212c): l'*eros* istillato nei giovani doveva veicolare in loro, attraverso la fascinazione da lui emanata, un impulso alla ricerca filosofica, il desiderio (*epithymia*) di avvicinarsi il più possibile alla sua figura filosofica. Se questo non è quello che voleva dire Eschine, ciò è per Kahn per lo meno ciò che Platone percepisce leggendo Eschine: secondo lo studioso, infatti, Eschine sarebbe stato il primo ad intendere la persuasione e l'influenza di Socrate in termini di *eros* e a darne un'immagine letteraria, senza però spiegare i motivi di questa ipotesi. Sulla base di quanto teorizzato nell'*Aspasia* si può essere in accordo con la lettura data dell'*epithymia* di cui si parla nel frammento: maggiore cautela invece si dovrebbe usare nell'assegnazione ad Eschine di

La metafora dionisiaca utilizzata per caratterizzare l'*eros* che lega Socrate ai suoi discepoli e soprattutto ad Alcibiade ha riscontri nell'opera di Platone. Nel discorso fatto da Socrate in difesa dell'amore all'interno del *Fedro*, l'*eros* è non solo una delle forme della divina mania, ma addirittura la migliore (244a, 249d-e); anche il legame stabilito nel passo di Eschine fra ἐνθουσιασμός ed impulso paideutico che produce un miglioramento nel giovane amato, che qui si fa esplicito proprio attraverso la metafora, è contemplato anche nel *Fedro* e nel *Simposio*, dove da questo tipo di *eros*<sup>488</sup> viene un giovamento che interessa sia l'amante che l'amato, purché ci si rivolga nei confronti della bellezza umana con l'atteggiamento giusto, non di chi mira soltanto al godimento di un piacere fisico<sup>489</sup>. Nel *Fedro* l'amante grazie alla mania amorosa diventa fonte di felicità per l'amato (253c) e, se prevalgono le parti migliori dell'anima, amante e amato sono destinati a vivere beatamente, asservendo ciò che ingenera il male e liberando ciò che ingenera la virtù (256a-b). Allo stesso modo nel *Simposio* l'obiettivo dell'*eros* viene definito come quello di generare il germe che ognuno ha in sé, un germe che in alcuni è spirituale e coincide con la virtù e che non può generarsi se non nella bellezza, quindi insieme ad un'anima bella (206b; 209a-d): per questo l'*eros* è il possesso perenne di un bene che porta la felicità (204e; 205d; 206a). L'iniziazione all'amore prevede, infatti, dopo l'amore per i corpi belli, amore che dovrà generare in essi discorsi decorosi, una tappa in cui si dovrà prendere consapevolezza che la bellezza fisica è la stessa in tutti i corpi, così da stimare maggiormente la bellezza dell'anima e quanti possiedono un'anima bella, producendo in essa discorsi capaci di migliorare i giovani (210a-c): in questa peculiarità dell'amore per le belle anime, nella quale si piantano parole che rendono migliori, si coglie la funzione

---

un'antecedenza rispetto a Platone, laddove è più corretto affermare che essi rielaboravano in maniera indipendente un motivo che doveva essere già oggetto di attenzione nella riflessione di Socrate.

<sup>488</sup> Thomsen 2001, parla a tal proposito di *eros* estatico.

<sup>489</sup> Sulla complessità della concezione socratica dell'*eros* cfr. Thomsen 2001: lo studioso si preoccupa soprattutto di ribattere all'idea diffusa per cui Socrate condannava senza appello l'amore fisico, proponendo la teoria del "triple love" (il desiderio per l'anima, l'amore reciproco, l'amore per le nobili azioni), in cui si ammette la possibilità di un rapporto non solo spirituale fra gli uomini a patto che sia governato da principi di moderazione e a patto che si miri ad andare oltre la bellezza fisica verso la sublimazione.



paideutica assegnata da Socrate all'*eros*<sup>490</sup>. Se dunque *eros* e *paideia* vanno di pari passo e l'uno è funzionale all'altro, allora anche l'elemento estatico fa parte integrante della *paideia* socratica ed è esattamente ciò che la citazione eschinea conferma<sup>491</sup>. Nei passi sopra riportati, questa mania divina conduce al desiderio di fare ciò che è bene ed utile per sé, facendo coincidere bene e piacere: dunque l'*eros* in quanto divina mania fa sì che Socrate, l'amante, sviluppi il desiderio di fare del bene ad Alcibiade, aiutandolo a modificare le idee perniciose che porta avanti, e fa sì che Alcibiade, l'amato, sviluppi il desiderio di migliorare se stesso, come poi avviene con il pianto sulle ginocchia di Socrate.

Attraverso i dialoghi platonici sappiamo anche che la relazione erotica è una delle forme abituali in cui si configura l'interazione di Socrate con i suoi giovani discepoli: essa è spesso descritta come una finzione amorosa attraverso la quale egli riesce a legare a sé gli oggetti del suo interesse e ad incidere sulla loro educazione e sulle loro idee. Nell'*Alcibiade* doveva trovare spazio una siffatta descrizione del rapporto con Alcibiade, come chiarisce il seguito della citazione di Eschine in Elio Aristide (per come sarà meglio delineata più avanti attraverso il confronto con l'*Alcibiade I* platonico): Socrate infatti afferma a proposito del giovane, ὁμῶς ὄμην ξυνὸν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι. Accanto all'*eros* il secondo strumento attraverso il quale egli riteneva di poter migliorare Alcibiade è la *synousia*: esse si trovano in un rapporto complementare, in cui l'*eros* dà il via ad un rapporto che si configura come frequentazione costante, la quale dà a sua volta al filosofo la possibilità di istillare tramite l'*eros* il desiderio del miglioramento. La *synousia* col saggio, già motivo diffuso nella riflessione greca, modalità precipua di insegnamento e collaborazione nella sfera socratica,

---

<sup>490</sup> Su questo aspetto si vedano le osservazioni di Di Benedetto 1986, 44, che coglie nell'introduzione del motivo dei «discorsi belli» e dei «discorsi che renderanno migliori» l'«enunciazione di un programma educativo».

<sup>491</sup> Ancora una volta termine di paragone può essere il *Simposio*, allorché un potere estatico viene assegnato da Alcibiade ai discorsi di Socrate (215a–217a): egli con le sue parole suscita uno stato di possessione nel quale l'ascoltatore prende consapevolezza delle proprie mancanze e della necessità di migliorare ed apprendere, prima tappa dunque per potersi avvicinare a Socrate e al suo insegnamento. Se l'estasi, la *mania* fa parte del processo educativo, questo, però, nel *Simposio* avviene a ruoli invertiti, giacché l'invasamento riguarda non il maestro ma il discente ed è lo strumento attraverso cui questi decide di approcciare la filosofia e non lo strumento attraverso cui il maestro è mosso ad aiutare l'amato con il suo insegnamento. In questa differenza va riconosciuta la novità rappresentata da Eschine nel modo di leggere l'*eros* socratico: sulle peculiarità dell'interpretazione eschinea dell'*eros* socratico cfr. Ehlers 1966, Kahn 1994.

largamente attestata nell'opera di Platone e di Senofonte<sup>492</sup>: Socrate, a differenza dei sofisti, è presentato nella sua quotidianità in un quadro di familiarità e confidenza, talora di vera e propria convivenza con i suoi discepoli. Nella letteratura Socratica erano enfatizzati come strumenti prodromici alla formazione di coesione e di legami duraturi la gratuità dell'insegnamento, la condivisione durante il simposio e, non ultimo, la creazione di una dimensione erotica fra maestro e discepolo<sup>493</sup>. Tale dimensione erotica è confermata soprattutto per il rapporto Socrate-Alcibiade in tutta la letteratura platonica, come risulterà dall'analisi di *Alcibiade I*, *Simposio*, *Protagora* e *Gorgia*<sup>494</sup>: si trattava, dunque, di un *topos* della letteratura socratica, per cui alla sostanziale contiguità fra le raffigurazioni socratiche di tale rapporto si accompagna una comune riflessione sull'eros socratico.

**I frammenti papiracei dell'Alcibiade.** Per completezza sembra opportuno riprodurre anche il testo dei frammenti non riportati nelle *Reliquiae* di Giannantoni, innanzitutto i tre frammenti che tramandano l'elogio di Temistocle riportato anche da Elio Aristide. Ci si rifà per questi all'edizione Grenfell-Hunt dei papiri di Ossirinco<sup>495</sup>, di cui si riproducono il testo e le integrazioni, affiancato dalla ricostruzione più recente di Rossetti-Funghi, contenuta nel *Corpus dei papiri filosofici*<sup>496</sup>. Alcune lacune del papiro sono state colmate grazie alla testimonianza di Elio Aristide, poiché mostrano di riprodurre, nonostante la frammentarietà del papiro, una situazione molto simile: questo in qualche modo conferma l'attendibilità di Aristide come fonte, il quale nell'introdurre esempi tratti dalla tradizione letteraria socratica si mostra aderente al testo letto.

---

<sup>492</sup> Il motivo torna anche in un altro dialogo di Eschine, il *Milziade*, dove è al centro della discussione di Socrate con i suoi interlocutori ed è oggetto dell'esortazione socratica rivolta al giovane Milziade (*POxy* 2890 back = *SSR* VI A 80: cfr. Rossetti 1979). È probabile inoltre che all'interno del dialogo figurasse l'esempio di Aristippo di Cirene, che era giunto ad Atene proprio per *συνεῖναι* con un saggio (*POxy* 2890 front = *SSIR* VI A 79: cfr. Rossetti 1977, 105)

<sup>493</sup> Cfr. Rossetti 1976 per approfondimenti a riguardo e indicazione delle fonti utili.

<sup>494</sup> Questa è l'opinione diffusa in ambito di studio a partire da Gigon 1947, 309–310.

<sup>495</sup> Grenfell-Hunt 1919.

<sup>496</sup> Rossetti-Funghi 1989.

ἐν τοῖς [ | μεγάλα [ | αὐτῷ εἶχε[ | κομένῳ τ[ | αν ἀμαρτη[ | γνούς οὖν  
 αὐτὸν ἐγὼ | ὅτι ζηλοτύπως ἔχει πρὸς | Θεμιστοκλέα, εἶπον· “ἐ- |  
 πειδὴ τοῦ Θεμιστοκλέ- | ους βίου ἐπιλαμβάνεσ- | | θ | αι  
 ἐτόλμησας σκέψαι,

12–16 *desunt 5 versus, quos apud Aristidem legere potes*

ὦ Σώκρατες, τὰ τοιαῦτα | εἰδέναι”. “ἤδη οὖν πώπο- | τε σοι  
 ἐμέλησεν ὅτι ταύ- | της τῆς χώρας τοσαύ- | της οὔσης ὅσην ὁ  
 ἥλιος | πορεύεται ἢ καλεῖται | Ἀσία εἰς ἀνὴρ ἄρχει;” “π.ά- | νυ μὲν  
 οὖν, ἔφη. ὁ γε μέ- | γας βασιλεύς”. “οἶσθα οὖν | ὅτι ἐκεῖνος  
 ἐστράτευσε | δεῦρο καὶ ἐπὶ | Λακεδαι- | μονίους ἡγουμένος εἰ |  
 τοῦτω τὸ πόλλε κατα- | στρέψαιτο ῥα,δίως τοὺς (fr. 5, 6, 7 col. I)

*desunt 19 versus, ut videtur*

πεζῶν καὶ χρημάτων | τὰ τῶν Ἑλλήνων πράγμα- | τα πολὺ  
 ἐλείπετο, τὰ δὲ | βασιλέως προείχεν· ἀλ- | λ’ ἤδ,ει ὅτι εἰ μὴ αὐτοῦ  
 τῶ | βουλευέσθαι ἐκεῖνος πε- | ριέσται, τὰ γε ἄλλα αὐτοῦ |  
 τοσαῦτα ὄντα, τὸ μέγεθος | οὐδ’ ἐν μέγα ἔμελλεν ὠ- | φελήσειν.  
 καὶ τοῦτο ἐγνώ- | κει ἄρα ὅτι ὀποτέρων ἄν (fr. 7 col II)

La prima colonna si presenta logora su tutto il lato sinistro, laddove la seconda mostra un numero inferiore di lacune ora all’inizio, ora alla fine della colonna. Le integrazioni su entrambe le colonne sono state realizzate, come già detto, a partire dal testo di Elio Aristide; in alcuni casi, però, il testo leggibile del papiro mostra una situazione diversa dalla testimonianza del retore:

γνούς οὖν αὐτὸν ἐγὼ ζηλοτύπως ἔχοντα πρὸς Θεμιστοκλέα<sup>497</sup>.  
 “Ἐπειδὴ τοίνυν τοῦ Θεμιστοκλέους βίου ἐπιλαμβάνεσθαι ἐτόλμησας,  
 σκέψαι (...) ὦ Σώκρατες, τὰ τοιαῦτα εἰδέναι. Ἦδη οὖν σοι πώποτ’  
 ἐμέλησεν ὅτι τῆς χώρας τοσαύτης οὔσης ὅσην ὁ ἥλιος πορεύεται, ἢ

<sup>497</sup> Ael. Arist. *de quatt.* 575 [= *orat.* XLVI, II pp. 369-370 D.] = SSR A 49.

καλεῖται Ἀσία, εἷς ἀνὴρ ἄρχει; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, ὁ μέγας βασιλεύς. Οἷσθ' οὖν ὅτι ἐκεῖνος ἐστράτευσε δεῦρο καὶ ἐπὶ Λακεδαιμονίους, ἡγούμενος εἰ τούτῳ τὸ πόλεε καταστρέψαιτο, ῥαδίως τούς (...) πεζῶν καὶ χρημάτων τὰ τῶν Ἑλλήνων πράγματα πολὺ ἐλείπετο, τὰ δὲ βασιλέως προεῖχεν, ἀλλ' ἦδει ὅτι εἰ μὴ αὐτοῦ τὸ βουλευέσθαι ἐκείνοις περιέσται, τὰ γε ἄλλα αὐτῶν τοσαῦτα ὄντα τὸ μέγεθος οὐδὲν μέγα ὠφελήσει· καὶ τοῦτο ἐγνώκει ὅτι ὀποτέρων (...)"<sup>498</sup>.

Innanzitutto ai righi 1–2 del papiro troviamo una dichiarativa in dipendenza dal participio γνούς introdotta da ὅτι (γνούς οὖν αὐτὸν ἐγὼ | ὅτι ζηλοτύπως ἔχει πρὸς | Θεμιστοκλέα), che nel testo di Elio Aristide è reso con un participio congiunto concordato con l'oggetto retto dal verbo principale (γνούς οὖν αὐτὸν ἐγὼ ζηλοτύπως ἔχοντα πρὸς Θεμιστοκλέα). Sempre al rigo 2 del frammento papiraceo si nota l'assenza della particella τοίνυν dopo ἐπειδή. Allo stesso modo al rigo 4 manca nel frammento papiraceo σοι fra οὖν e πώποτε come invece risulta dall'orazione, ragion per cui gli editori<sup>499</sup> lo hanno inserito posponendolo a πώποτε per colmare la lacuna. Al rigo 6 si osserva un ε prima di μέγας, colmata dagli editori come γ]ε<sup>500</sup>, omesso da Elio Aristide.

Diversi problemi testuali presentano i righi 9–10, problemi legati sia al testo aristideo che al confronto fra questi e il testo papiraceo. I codici aristidei (e con essi l'edizione del Dindorf) riportano il seguente testo: ἦδει ὅτι εἰ μὴ αὐτοῦ (αὐτό V<sub>2</sub>) τὸ βουλευέσθαι ἐκείνοις (ἐκεῖνος E, ἐκεῖνοι UR<sub>2</sub>) περιέσται (περιέσσονται UR<sub>2</sub>), τὰ γε ἄλλα αὐτῶν (αὐτόν E) τοσαῦτα ὄντα τὸ μέγεθος οὐδὲν μέγα ὠφελήσει<sup>501</sup>. In questo caso l'infinito sostantivato τὸ βουλευέσθαι è il soggetto della protasi del periodo ipotetico e il pronome al dativo ἐκείνοις è retto dal verbo della protasi περιέσται ("sapeva che se a

<sup>498</sup> Ael. Arist. *de quatt.* 348-349 [= *orat.* XLVI, II pp. 292-294 D.] = *SSR* A 50.

<sup>499</sup> Grenfell-Hunt 1919; Rossetti-Funghi 1989.

<sup>500</sup> Grenfell-Hunt 1919, anche se con riserve; Rossetti-Funghi 1989.

<sup>501</sup> Αὐτοῦ τῷ βουλευέσθαι ἐκεῖνον περιέσται, τὰ γε ἄλλα αὐτὸν τοσαῦτα ὄντα τὸ μέγεθος οὐδὲν μέγα ὠφελήσει Hermann, αὐτῶν τῷ βουλευέσθαι ἐκεῖνος περιέσται, τὰ γε ἄλλα αὐτὸν τοσαῦτα ὄντα τὸ μέγεθος οὐδὲν μέγα ὠφελήσει Reiske.

quelli non rimaneva la sua capacità di deliberare, le altre loro risorse, essendo tali per grandezza, non sarebbero state di grande utilità”). Un testo siffatto, pur non ponendo problemi di comprensione, è però in contraddizione con quanto detto immediatamente prima: se prima infatti Socrate lodava Temistocle perché non indugiava pur davanti alle superiori forze persiane, qui invece sembra dire che se agli Ateniesi fosse venuto meno Temistocle con il suo ingegno, non sarebbero valse a nulla le loro grandi forze. Pertanto è preferibile la soluzione del Krauss, seguita poi da Dittmar e da Giannantoni, il quale propone di correggere τὸ βουλευέσθαι in τῷ βουλευέσθαι e preferisce le lezioni del codice E ἐκεῖνος ed αὐτόν a quelle degli altri codici, rispettivamente ἐκείνους e αὐτῶν (ἴδῃ ὅτι εἰ μὴ αὐτοῦ τῷ βουλευέσθαι ἐκεῖνος περιέσται, τά γε ἄλλα αὐτὸν τοσαῦτα ὄντα τὸ μέγεθος οὐδὲν μέγα ὠφελήσει); in questo modo il soggetto della protasi diventa ἐκεῖνος (*scil.* il re di Persia), l’infinito sostantivato al dativo assume il valore di complemento di limitazione (“in quanto a capacità di deliberare”) e il verbo della protasi περιέσται, perdendo il dativo che prima reggeva (ἐκείνους), viene ora a legarsi al genitivo αὐτοῦ, assumendo in questo modo il significato di “superare”; nella sostituzione di αὐτόν ad αὐτῶν si individua, infine, l’oggetto del verbo dell’apodosi ὠφελήσει (“sapeva che se quello non era superiore a lui in quanto a capacità di deliberare, le altre risorse, pur essendo tali per grandezza, non sarebbero state a quello di grande utilità”).

Analizzando il papiro, si nota che esso riporta una versione, laddove è leggibile, leggermente diversa; purtroppo esso non può fornire un contributo nemmeno per chiarire il testo aristideo, dal momento che è difficilmente leggibile proprio in quei punti in cui i codici dell’orazione differiscono: [ἴδ]εἰ ὅτι εἰ μὴ αὐτοῦς τ [ὸ] (τ[ῷ] Rossetti) | βουλ[εῦ]σθαι ἐκεῖνος [πε-] | ριέστ[αι], τά γε ἄλλα αὐ [τόν] (α[ὐτοῦ] Rossetti) τοσαῦτα ὄντα, τὸ μέγ[εθος] | οὐδ[έ]ν μέγα ἔμελλε[ν] [ὦ- | φελήσειν<sup>502</sup>. Prima discordanza si rinviene in quell’ αὐτοῦς, in luogo del quale l’orazione presentava il genitivo

---

<sup>502</sup> Il testo è riportato secondo la prima edizione di Grenfell–Hunt 1919, con le correzioni in margine della più recente edizione di Rossetti–Funghi 1989.

αὐτοῦ: difficilmente comunque si può spiegare questo accusativo, che non può esser retto né dal verbo περιέσται, né da altre parti della frase, ragion per cui Rossetti l'ha corretto nella propria edizione in αὐτοῦ<sup>503</sup>. Dell'articolo successivo si legge purtroppo solo il τ, integrato in vario modo dagli editori, in τ[ό] da Grenfell–Hunt, in τ [ῶ] da Rossetti. Stessa cosa per quanto riguarda ἐκείνους / ἐκείνοις, di cui proprio le ultime lettere sono difficilmente leggibili e non permettono di propendere per l'una o per l'altra soluzione, e per αὐ[τῶν / αὐ[τόν / αὐ[τοῦ: si leggono, infatti, solo le prime due lettere e gli editori hanno potuto solo ipotizzare delle integrazioni sulla base di Elio Aristide. Nuova la proposta di Rossetti rispetto al testo dell'orazione, il quale preferisce il genitivo singolare αὐτοῦ rispetto al genitivo plurale e all'accusativo singolare: esso limiterebbe le forze avversarie alla proprietà del solo re di Persia, visto che il confronto in atto è fra i capi dei due schieramenti, Temistocle e Serse. Si trova, infine, un costrutto completamente diverso per esprimere l'azione del verbo: al futuro ὀφελήσει corrisponde nel frammento papiraceo una forma perifrastica costruita con μέλλω e l'infinito futuro, ἔμελλεν [ὠ]φελήσειν.

Per concludere, al rigo 10 del frammento papiraceo troviamo la particella ἄρα, assente nei codici dell'orazione *Sui Quattro*.

Accanto ai frammenti analizzati, ve n'è infine un ultimo, di cui si leggono alcune parole:

+ 6]ν [ | .... ]τηριουσ [ | ο]ύδετέρους δε[ι | .] οὔτε γὰρ τοὺς .[ | οὐδ]οτιοῦν δεῖ [ | τῆσθαι ηπε [ | ..] ὥστε α [ | .]των δικ[ δι-] | απράξασθα[ι ἐ-] | παινεῖν· οὔτ [ε εἴ τι-] | νες διὰ τὰς τοι[άυτας ἀπο-] | λογίας ἀπέγν[ωσαν ἀν-] | θρώπων με [ | ...].τω.[ (fr. 2 col I)

Come si può notare, è risultato molto difficile integrare il testo, al punto che solo nella parte inferiore si sono colmate le lacune e si è riusciti a

---

<sup>503</sup> Già Grenfell–Hunt 1919, 94, pur mantenendo l'accusativo nel testo, lo hanno considerato un errore.

ricostruire una proposizione: al rigo 2 si legge facilmente ἐ-]παινεῖν, così come ἀν]θρώπων al rigo 3 o ἀπέγν[ωσαν, per cui si sceglie l'aoristo nella terza persona plurale per lo spazio rimanente della lacuna; più problematici gli altri vuoti, che hanno necessitato di uno sforzo interpretativo maggiore, come quello che ha permesso di completare ]λογίας con ἀπο]λογίας, suggerendo con questa proposizione che si volesse affermare che è possibile conoscere gli uomini attraverso le difese che ne vengono fatte. Proprio su questa ipotesi poi sono state fatte delle considerazioni: Rossetti-Funghi<sup>504</sup> mettono, infatti, in relazione tale affermazione con l'aneddoto secondo cui Socrate avrebbe rifiutato la difesa scritta da Lisia perché poco adatta alla propria persona<sup>505</sup>; Grenfell-Hunt<sup>506</sup> sottolineano, invece, la presenza di un accenno alla sfera apologetica sia in questo frammento sia nel frammento 4, in cui Socrate ricorda che già Apollodoro aveva fatto una bella difesa (καλῶς ἀπολογεῖσθαι) dell'irresponsabile, di Temistocle<sup>507</sup>: dunque, il frammento 2, col suo accenno alla possibilità di conoscere la natura degli uomini attraverso le difese che di questi sono state fatte, sembra precedere di poco il frammento 4, in cui si accenna alla difesa di Temistocle fatta da Apollodoro.

---

<sup>504</sup> Rossetti-Funghi 1989, 131.

<sup>505</sup> Cic. *De or.* I 54, 231; V. Max. VI 4 ext. 2; Quint. II 15, 30 e IX 1, 9-10; Diog. Laert. II 40-41; Stob. III 7, 56 cfr. Plat. *Apol.* 38d-e.

<sup>506</sup> Grenfell-Hunt 1919, 90.

<sup>507</sup> Per Rossetti-Funghi 1989, 132, l'apologia non è tanto dell'irresponsabile quanto dei modi per combattere l'irresponsabilità.

## 1. 2. Ricostruzione della trama.

Si è generalmente d'accordo nel considerare l'*Alcibiade* un dialogo diretto nel quale Socrate racconta ad un personaggio non identificato una conversazione svolta con Alcibiade, quando era ancora giovane<sup>508</sup>: pertanto si colloca all'inizio del dialogo la testimonianza di Massimo di Tiro, in cui si tratteggia la descrizione di un Alcibiade inquieto che si aggira in preda alla propria smania di successo e potere (*SSR VI A 42*). Si suppone che a parlare in questo frammento sia Socrate, messi a raccontare al suo interlocutore i primi momenti del rapporto con Alcibiade, quando, incontratolo in uno stato di eccitazione e delirio, lo avrebbe invitato a discorrere con lui. Non è dato sapere se Alcibiade fosse l'oggetto primario dell'interesse dei due dialoganti, come avviene ad esempio nella cornice del *Protagora* di Platone, o se ad un certo punto il suo nome venisse fuori a mo' di esempio nell'ambito di una conversazione intrapresa su altre tematiche. Dai testimoni del dialogo siamo però informati che, accanto ad una descrizione dello stato d'animo in cui aveva trovato Alcibiade, Socrate forniva all'interlocutore anche dettagli sul contesto in cui si incontrarono: è da collocare in questa cornice introduttiva il frammento di Demetrio, in cui Socrate racconta di aver sostato sulle panche del Liceo con il suo interlocutore (*SSR VI A 43*)<sup>509</sup>. Socrate passa ad un certo punto a raccontare la conversazione intrattenuta con Alcibiade: oggetto del discorrere doveva essere con molta probabilità il peso delle doti naturali e il peso dell'educazione nella vita dell'uomo e soprattutto nella vita politica, ciò che più interessava ad Alcibiade: una conferma si rinviene nelle testimonianze di Cicerone e Agostino, in cui si attesta che il discorso di Socrate era finalizzato a confutare il convincimento del giovane circa la propria superiorità sugli altri uomini, dovuta, a suo dire, ad una differenza di natura, genetica (*SSR VI A 47*). Alcibiade deve aver espresso la propria posizione sul peso superiore rivestito

---

<sup>508</sup> Humbert 1967, 223; Kahn 1994, 94; Giannantoni 1997, 357; Rossetti-Funghi 1989, 122 trovano conferma della forma narrata in *POxy* 1608. Per la ricostruzione delle parti costitutive del dialogo, così come per l'analisi della figura di Alcibiade nella letteratura socratica, punto di riferimento per gli studi successivi è Dittmar 1912.

<sup>509</sup> Di questa opinione anche Kahn 1996, 20, che richiama alla memoria l'*incipit* del *Liside* di Platone, in cui Socrate racconta di aver incontrato una volta Ippotale e Ctesippo mentre dall'Accademia si dirigeva al Liceo (203a).



dalle doti naturali e dal *genos*, proponendo esempi di uomini che riuscirono nella vita politica grazie alla sola forza delle loro virtù: fra questi esempi doveva esserci anche Temistocle. È a questo punto che si collocano i diversi frammenti su Temistocle: in prima posizione si deve collocare il frammento papiraceo in cui Alcibiade si sorprende dell' asebeia di Temistocle e della conseguente diseredazione (*POxy*. 1608 col I fr. 4 = *SSR* VI A 48); esso doveva seguire una parte in cui Socrate confutava Alcibiade, dimostrandogli che il successo di Temistocle è da attribuire semmai ad una buona educazione, dal momento che in gioventù fu tanto sregolato da essere diseredato dal padre; la notizia provocava la sorpresa di Alcibiade, all'oscuro di un tale evento nella vita di Temistocle. Segue poi il frammento papiraceo *POxy* 1608 col I fr. 1 (*SSR* VI A 48), in cui il giovane alle continue domande di Socrate, se volesse ancora paragonarsi a Temistocle, intima al maestro di tacere e Socrate per allentare la tensione cambia argomento, passando repentinamente a parlare della necessità di sottoporsi ad un processo formativo per diventare competenti in qualsivoglia campo: secondo una prassi argomentativa riconosciuta dalle fonti come peculiare di Socrate, egli fa esempi che attengono al campo delle tecniche, nella fattispecie quello della musica e dell'equitazione, esempi che preludono ad un'immediata applicazione del medesimo principio alla vita politica. È a tal proposito, a proposito dell'educazione politica, che Socrate potrebbe aver ripreso nuovamente la questione dell'educazione di Temistocle e avrebbe dimostrato che Temistocle aveva frequentato un maestro così come fanno musicisti e cavalieri. Questa parte doveva precedere il lungo elogio in forma di *excursus* nel cui *incipit* si ricorda appunto che Alcibiade aveva osato criticare un tale uomo e per tale ragione si passa a spiegare perché fu grande: Ἐπειδὴ τοίνυν τοῦ Θεμιστοκλέους βίου ἐπιλαμβάνεσθαι ἐτόλμησας, σκέψαι οἷω ἀνδρὶ ἐπιτιμᾶν ἠξίωσας<sup>510</sup>. Alcibiade, che aveva inizialmente dichiarato di volersi rifare ad un modello politico come Temistocle, che aveva potuto contare su doti di natura, informato da Socrate dei suoi trascorsi giovanili e dei suoi limiti del modello, coglie l'occasione per muovere delle critiche ai suoi comportamenti, sentendosi ormai superiore anche

---

<sup>510</sup> Ael. Arist. *de quatt.* 348-349 [= *orat.* XLVI, II pp. 292-4 D.] = *SSR* VI A 50.

a questi. Per ristabilire una più corretta valutazione dell'operato di Temistocle, su cui a questo punto pende la condanna di Alcibiade, mosso da invidia<sup>511</sup> e *phronema*<sup>512</sup>, e per evitare che Alcibiade fraintenda il suo discorso, Socrate fa a questo punto un lungo elogio di Temistocle (SSR VI A 50). Infatti Socrate non può concedere ad Alcibiade di usare l'irresponsabilità giovanile di Temistocle come giustificazione per la propria ignoranza (SSR VI A 51).

L'elogio è costituito da una prima parte che ripercorre le vicende del politico ateniese, dalla vittoria di Salamina al passaggio ai Persiani, in cui si mettono in evidenza le ragioni che garantirono a Temistocle il successo in ogni circostanza: *episteme*, superiorità nel deliberare ed esercizio costante della virtù; questa prima parte dà poi spazio ad una seconda in cui si precisa che neppure queste doti furono sufficienti a salvare Temistocle dall'esilio, prospettando conseguenze peggiori per quanti non disponevano nemmeno di parte di queste. A questo punto del discorso si assiste al crollo di Alcibiade, ormai conscio non solo di non essere affatto migliore di Temistocle, ma di essere semmai ben distante dalla pur incompleta educazione di quello; scoraggiato, scoppia a piangere sulle ginocchia di Socrate, supplicandolo di portarlo alla virtù e di allontanare la sua malvagità. Fanno riferimento a questa parte del dialogo la testimonianza ciceroniana contenuta nelle *Tusculanae disputationes* (*cum se Alcibiades adflicteret lacrimansque Socrati supplex esset, ut sibi virtutem traderet turpitudinemque depelleret*<sup>513</sup>) e una testimonianza contenuta nell'orazione *Sui quattro* di Aristide (ἀναγκάζει κλάειν θέντα τὴν κεφαλὴν ἐπὶ τὰ γόνατα ἄθυμήσαντα, ὡς οὐδ' ἐγγὺς ὄντα τῷ Θεμιστοκλεῖ τὴν παρασκευὴν<sup>514</sup>).

Restano da collocare un'ultima testimonianza riportata nella succitata orazione aristidea e i frammenti tramandati dall'orazione *Sulla retorica*. Per quanto riguarda la prima, si tratta del luogo in cui si riferisce che Eschine

---

<sup>511</sup> Ael. Arist. *de quatt.* 575 = SSR VI A 49: “γνοὺς οὖν αὐτὸν ἐγὼ ζηλοτύπως ἔχοντα πρὸς Θεμιστοκλέα”. La frase, riportata da Elio Aristide come citazione diretta del dialogo cui segue immediatamente la menzione dell'*epainos* di Temistocle, compare in *POxy* 1608 col I fr. 5: il frammento conferma quanto tramandato dall'orazione, poiché alla constatazione in prima persona dell'invidia provata da Alcibiade verso Temistocle, cosa che lo spingeva a parlare male di lui, seguiva immediatamente l'elogio fatto da Socrate.

<sup>512</sup> Cfr. Ael. Arist. *de quatt.* 575 = SSR VI A 46.

<sup>513</sup> Cic. *Tusc. disp.* III 32, 77 = SSR VI A 52.

<sup>514</sup> Ael. Arist. *de quatt.* 576-7 [= *orat.* XLVI, II p. 369 D.] = SSR VI A 51.

riteneva Alcibiade tanto superbo da disprezzare finanche i dodici dèi: ὁ γ' Αἰσχίνης φησὶ περὶ αὐτοῦ, ὅτι κὰν τοῖς δώδεκα θεοῖς ἴδιστα ἐπέτιμησε. τοσοῦτον αὐτῷ φρονήματος περιῆν καὶ τοῦ μηδὲνα μηδενὸς ἄξιον εἶναι νομίζειν<sup>515</sup>. Abbiamo già visto che si potrebbe trattare del commento di un qualsiasi personaggio del dialogo, di cui è impossibile precisare la collocazione; ma potrebbe anche essere un'affermazione dello stesso Socrate, da riferire necessariamente al tempo del racconto, non certo al tempo dello svolgimento del dialogo, quando Socrate doveva ancora avere speranze di redimere il discepolo.

I frammenti contenuti nell'orazione *Sulla retorica* sono quelli in cui Socrate spiega la natura dell'impulso che lo ha spinto ad aiutare Alcibiade e il tipo di aiuto fornitogli, con la particolare riflessione sul fatto che si può guarire qualcuno anche senza possedere una tecnica, ma con la sola forza di un'ispirazione divina (I 61–64<sup>516</sup>). Questi frammenti possono collocarsi all'inizio del racconto fatto da Socrate, costituendo lo spunto che ha poi dato vita al resoconto sull'incontro con Alcibiade e sul suo tentativo di educarlo; tuttavia, essi possono collocarsi anche alla fine del racconto del dialogo con Alcibiade, come una giustificazione finale ad un'eventuale richiesta di spiegazioni o ad un eventuale rimprovero fatti dall'interlocutore di Socrate, plausibilmente stupito delle cure da lui profuse verso un incorreggibile Alcibiade<sup>517</sup>: verso quest'ultima soluzione ci indirizzano le parole utilizzate da Elio Aristide a termine della citazione, il quale potrebbe plausibilmente far riferimento alla conclusione del dialogo (ἐνταῦθα τελευτᾷ τῶν διαλόγων οὐ δι' αἰνιγμάτων, οὐδὲ ὑπονοίας, οὐδὲ τρόπον τινὰ ταῦτὰ λέγων ἡμῖν, ἀλλ' ὥσπερ ἐξἐπίτηδες εἰς τὴν χρεῖαν πεποιηκώς).

---

<sup>515</sup> Ael. Arist. *de quatt.* 575 [= *orat.* XLVI, II p. 369 D.] = *SSR* VI A 46.

<sup>516</sup> *SSR* VI A 53.

<sup>517</sup> Così Dittmar 1912, 117-118.

**CAPITOLO II.**  
**L'EPISTEME POLITICA NELLA DIALETTICA**  
**TEMISTOCLE-ALCIBIADE**

Lo spoglio dei frammenti dell'*Alcibiade* e l'analisi condotta su di essi lasciano intravedere per sommi capi la sagoma di quella che doveva essere la struttura del dialogo. Restano però poco chiari alcuni concetti presenti nell'elogio di Temistocle, qui segnalati in maniera sintetica, tanto da far pensare che Socrate avesse svolto già precedentemente la sua dimostrazione ad Alcibiade, a suggello della quale è offerto l'esempio storico<sup>518</sup>: questo, proposto inizialmente dal giovane a supporto della propria tesi, torna in chiusura di discorso in forma ribaltata, a dimostrazione dell'argomentazione socratica. È dunque necessario indagare più approfonditamente l'elogio per ricostruire a partire da esso quale fosse il messaggio che Socrate intendeva veicolare al suo interlocutore.

Per superare alcuni dei limiti imposti dalla penuria di dati, già i primi editori hanno fatto ricorso ad un confronto con alcuni luoghi della letteratura socratica, che rivelano fin da una lettura superficiale la presenza di spunti di riflessione simili, l'*Alcibiade I* platonico e un capitolo dei *Memorabili* di Senofonte<sup>519</sup>. Ad attirare l'attenzione è non solo la comune discussione attorno alle medesime tematiche, ma soprattutto le modalità di sviluppo delle argomentazioni e la successione delle acquisizioni teoriche, che portano poi a stesse conclusioni: a questi si propone di affiancare il discorso svolto nella parte finale del *Menone*, che verte attorno alla possibilità o meno di conseguire un'educazione politica e che prende in considerazione, fra gli altri, il caso di Temistocle. Pertanto, attraverso un'analisi strutturale di questi contesti e il confronto con l'*Alcibiade* di Eschine, si cercheranno di acquisire elementi aggiuntivi per la comprensione dei nuclei dottrinali qui sviluppati: in particolare si tenterà di chiarire il significato dato dal Socratico ai concetti di ἐπιστήμη, di ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, di ἀρετή in relazione a Temistocle per rispondere al quesito più ampio sollevato dal dialogo, ovvero quale

---

<sup>518</sup> Cfr. Dittmar 1912, 104-109, che da quanto contenuto nei frammenti tenta di ricostruire le precedenti argomentazioni di Socrate ed Alcibiade.

<sup>519</sup> Dittmar 1912, 124-130 per Senofonte, 130-152 per l'*Alcibiade I*.

sia la relazione fra l'oggetto della riflessione di Eschine e la scelta dei due personaggi storici come protagonisti dell'opera.

## 2. 1. L'*Alcibiade I* e la conoscenza di sé.

**Un dialogo problematico: lo *status quaestionis*.** L'*Alcibiade I* presenta un'andatura molto simile all'omonimo dialogo di Eschine, oltre che lo stesso soggetto e protagonista, che dà il nome all'opera. Proprio tale contiguità ha da sempre destato l'interesse degli studiosi, concordi nel postulare un'interdipendenza fra i due, ma non altrettanto sui loro rapporti e sulla loro successione cronologica. Funzionale allo scioglimento di tali dubbi sarebbe la risoluzione della questione dell'autenticità dell'*Alcibiade I*, *vexata quaestio* su cui pure non c'è ancora una posizione unanime: la problematica ha risvolti importanti anche per la definizione dei rapporti con la restante letteratura socratica su Alcibiade, poiché chi considera l'*Alcibiade I* spurio e lo attribuisce ad un discepolo dell'Accademia, ipotizza che l'autore abbia preso ad esempio uno scritto su Alcibiade composto precedentemente, a ridosso del processo a Socrate<sup>520</sup>; al contrario chi ritiene che sia genuinamente platonico, rifiuta di ammettere che il filosofo si sia potuto rifare allo scritto di un altro Socratico. La difficoltà di arrivare ad una conclusione netta deriva dal fatto che le argomentazioni addotte di volta in volta a sostegno dell'autenticità e, viceversa, della non autenticità non sono stringenti, anzi speculari<sup>521</sup>: da un lato ci troviamo davanti ad un dialogo coerente con gli interessi e con il metodo del primo Platone<sup>522</sup>, che presenta una conversazione a due, con

---

520 Questa la posizione di Dittmar 1912, 113–115, 130–152, che colloca l'*Alcibiade I* fra 340 e 330 a.C. e lo considera ispirato dall'*Alcibiade* di Eschine; così anche Taylor 1926, 522-523.

521 Così Arrighetti 1995, 21-27, che, ripercorrendo sinteticamente le argomentazioni addotte dai sostenitori dell'autenticità del dialogo e da quanti invece la contestano, osserva come ognuna di queste possa essere utilizzata per sostenere anche la tesi opposta a causa della loro insufficiente forza probante.

522 In questa fase, antecedente al primo viaggio in Sicilia (388 a.C.), si collocano i dialoghi detti definitorio-aporetici o areteici, che pongono interrogativi su questioni etiche, senza però arrivare a conclusioni esaustive e definitive. Essi sono definiti anche socratici, perché si riconduce generalmente a Socrate e al suo insegnamento l'interesse platonico per la definizione, da un lato di concetti etici, dall'altro del metodo d'indagine. In questa fase della produzione platonica si fanno generalmente rientrare *Apologia*, *Critone*, *Lachete*, *Liside*, *Carmide*, *Eutifrone*, *Ippia Maggiore*, e

Socrate che si avvicina per la prima volta ad un giovane di cui è innamorato, Alcibiade, e che stimola a rispondere ad alcune domande; l'interesse di Socrate verte attorno ad un quesito ben preciso, se Alcibiade sappia definire gli ambiti di azione e di interesse dell'uomo politico; da questa premessa si arriva a delineare le strade e i modi della conoscenza e della cura di sé, e quindi dell'anima, temi centrali dell'insegnamento socratico<sup>523</sup>; la conclusione tuttavia non è aporetica come ci si aspetterebbe, dal momento che Socrate in maniera molto dogmatica veicola ad Alcibiade la propria idea in merito e questi, dopo il crollo delle certezze provocatogli dalla dialettica socratica, è pronto ad accogliere serenamente il nuovo messaggio proposto da Socrate<sup>524</sup>. L'aderenza ai moduli dei dialoghi socratici di Platone, unita alla presenza di elementi che sembrano rimandare ad una cronologia successiva, ha insinuato il sospetto che si tratti dell'opera di un falsario che aveva messo mano ad una *summa*, ad un manuale dei problemi etici posti da Socrate, contrariamente alla funzione concessa da Platone alla scrittura filosofica<sup>525</sup>. Tracce di un Platone più maturo sono da rintracciare nel linguaggio, che viene rapportato come sempre per Platone a quello delle *Leggi*<sup>526</sup>, e in alcune tematiche, sebbene sia difficile delineare una cronologia per queste<sup>527</sup>: in particolare, come si vedrà più

---

per taluni anche *Ippia Minore*, *Protagora*, *Gorgia* (sulla cronologia degli ultimi due si tornerà più avanti).

523 Precipuamente socratica è l'ispirazione che trapela dal dialogo, secondo Motte 1961 e Croiset 1963, 52–53, che vi rintracciano tratti esclusivamente socratici, cui Platone non aggiungerebbe nulla. Nell'articolazione del dialogo fra crollo della convinzione di sapere e stimolo per la ricerca di tale sapere Friedländer 1964, 224, rinviene l'elemento precipuo e la funzione dei dialoghi giovanili di Platone; al contrario Bearzi 1995, 146, che pure riconosce nella compresenza di due temi come la conoscenza di sé e la cura dell'anima il socratismo sotteso al dialogo, lo colloca in una fase di passaggio fra i primi dialoghi e i dialoghi in cui Platone si rende indipendente da Socrate.

524 A causa di questo Socrate dogmatico, inedito rispetto all'inquieto ricercatore dei dialoghi aporetici, e di un Alcibiade arrendevole il confronto dialogico è apparso ad alcuni assai fiacco, soprattutto qualora lo si rapporti all'incontro fra i due messo in scena nel finale del Simposio: così Taylor 1926, 522, Arrighetti 1995, 21–22. A questi il ritratto di Alcibiade è parso troppo ambivalente per la compresenza di arrendevolezza e superba irruenza (la stessa che caratterizza l'Eutifrone dell'omonimo dialogo o il Callicle del *Gorgia*): la contraddizione è stata interpretata come una prova di incertezza da parte dell'autore, che, si conclude, si sarebbe ispirato ad alcuni personaggi platonici (e senofontei), per poi perdersi nel corso dell'imitazione in alcuni errori.

525 Così Taylor 1926, 522; Burnet 1924, 37–38, Burnet 1929, 139, Tarrant 1938, 167–173.

526 Thesleff 1982, 214–217.

527 Cfr. Arrighetti 1995, 25: «riguardo poi alla compresenza di elementi che sembrano da far risalire ad epoche differenti (...) presupporrebbe la possibilità di ricostruire il rapporto cronologico fra i dialoghi (...) così come di ricostruire l'iter intellettuale di Platone. Che un'idea o un principio dottrinale appaiano chiaramente formulati in un certo dialogo, non vuol dire che fossero ignoti in altri momenti della sua vita intellettuale».

avanti, a destare perplessità è la presenza di una concezione più complessa dell'anima, in cui si inizia a distinguere una parte razionale nella quale dominano intelletto e pensiero, e quindi saggezza, e a cui è attribuita una connotazione divina in quanto somigliante con la natura della divinità. In questo, oltre che in una critica storico-politica che è stata raffrontata a quella del *Gorgia*, l'*Alcibiade I* mostra una certa vicinanza anche ai dialoghi che appartengono con certezza alla maturità<sup>528</sup>, ragion per cui si è pensato di motivare le difficoltà poste dal dialogo, attribuendolo ad un plagiatario che si era adoperato per renderlo quanto più platonico possibile<sup>529</sup>. Nulla toglie però che il dialogo rappresenti un punto di partenza per sviluppi e acquisizioni teoriche successive, giustificando così l'anticipazione di dottrine delineate compiutamente in altri dialoghi: pertanto altri interpreti colgono nell'*Alcibiade I* una linea di sviluppo coerente nell'ambito della produzione platonica, collocandolo ora in una fase iniziale del pensiero del filosofo, ora in una fase più vicina agli sviluppi della maturità<sup>530</sup>.

Partendo dalla stratificazione delle idee contenute nel dialogo, alcuni studiosi hanno intrapreso un confronto anche con opere cronologicamente successive, come le prime opere di Aristotele ad esempio o i dialoghi certamente spuri di Platone, che consentirebbe di collocare il dialogo in un ambito culturale e cronologico post-platonico<sup>531</sup>; tuttavia va precisato che l'Accademia della seconda metà del IV sec.

---

<sup>528</sup> Per dialoghi della maturità si intendono i dialoghi collocabili fra i primi due viaggi in Sicilia (388–367 a.C.): si tratta di *Menone*, *Fedone*, *Simposio*, *Cratilo*, *Eutidemo*, *Fedro*, *Repubblica*, *Parmenide*, *Teeteto*, nei quali Platone sviluppa pienamente la teoria delle Idee e la concezione della città ideale. Fra questi alcuni studiosi annoverano anche il *Gorgia*, abbassando la datazione anche del *Protagora*, molto vicino al *Gorgia*, e il *Menesseno*, posto che lo si consideri autentico: per un'ampia discussione delle datazioni proposte cfr. Dodds 1959, 18-30, che propende poi per una collocazione a ridosso del ritorno dalla Sicilia (387-385).

<sup>529</sup> Cfr. Taylor 1934, 522–523, che nella ripresa contraddittoria di *Resp.* 491a–494e e *Leg.* 684 individua le prove del plagio. Contro tale tesi Arrighetti 1995, 26, per il quale nulla osta a che l'autore faccia eco a se stesso, anche a contesti dialogici «che per molti altri versi possano apparire testimoni di fasi differenti e lontane, pure cronologicamente».

<sup>530</sup> Per una cronologia più adiacente ai primi dialoghi si vedano le argomentazioni di Humbert 1931, 70–73, che lo considera vicino al *Gorgia*, datato prima del 393; così anche Motte 1961, 16–29, che individua nel dialogo una concezione di *technè* come *episteme* propria dei dialoghi giovanili (per la discussione di questo punto si veda *infra*). Al contrario lo collocano in una fase più avanzata Friedländer 1964, 214–226, per l'anticipazione ivi contenuta della polemica politica della maturità; Bearzi 1995, 141–142, per lo sviluppo dato alla questione (tutta socratica) della conoscenza di sé (cfr. pp. 149–150 per le altre novità rispetto ai precedenti dialoghi). Infine Denyer 2001, 11–14, lo colloca attorno al 350 (pur considerandolo platonico).

<sup>531</sup> Così De Strycker 1942, 150; Bluck 1953. Allo stesso modo Hutchinson IPSOC 145, rileva che i discorsi di Socrate a 104a–c e a 121a–124b seguono regole dell'elogio proprie

non era interessata alle questioni propriamente socratiche<sup>532</sup>, ragion per cui mal si collocherebbe il dialogo nell'ambito degli interessi speculativi della scuola dopo la morte di Platone.

Queste in sintesi le linee principali del dibattito critico che coinvolge l'*Alcibiade I*. A ben vedere, però, proprio la forte impronta socratica del dialogo, accanto agli aspetti più specificamente platonici, apre una finestra su un aspetto non considerato dal dibattito critico: il taglio dato tradizionalmente alla questione mira a sciogliere il nodo all'interno di un orizzonte esclusivamente platonico, che punta ad individuare ciò che è autentico oppure no nell'ambito di confronti con la restante produzione platonica. Ciò che si propone in questa sede è guardare al dialogo alla luce del più ampio scenario offerto dai *logoi socratikoi* che fiorirono su Alcibiade a ridosso della morte di Socrate: questo comporta modificare i termini della questione e inquadrare l'*Alcibiade I* nel contesto della produzione socratica su Alcibiade. Si parte in questo capitolo con un'indagine condotta parallelamente al dialogo di Eschine, che proseguirà nel capitolo successivo attraverso un confronto con la restante letteratura socratica su Alcibiade: qui, dopo un'analisi preliminare del dialogo e delle sue problematiche, attraverso cui si tenterà di rispondere ai quesiti sollevati e di definire il contesto che ne ha visto la genesi, si passerà alle questioni comuni affrontate nelle due opere, da una parte alla caratterizzazione di Alcibiade e del rapporto paradigmatico sviluppato con lui da Socrate, dall'altra ai nuclei concettuali stimolati dal protagonismo di Alcibiade. Le conclusioni raggiunte consentiranno oltretutto di gettare luce su parte delle tematiche rimaste in sospeso dell'*Alcibiade* di Eschine.

---

dell'Accademia del 350 e di Aristotele e mal si conciliano invece col pensiero di Platone. Che si tratti di un discepolo membro dell'Accademia sono convinti Dittmar 1912, 163–174; Burnet 1924, 37–38; Thesleff 1982, 214–217, Hutchinson IPSOC 145; De Strycker 1942, 151, ipotizza sia Speusippo per la vicinanza alle ultime opere di Platone (in particolare pensa ad una data di composizione prossima alle *Leggi*) e per l'influsso diretto del maestro: in tal caso, nel caso in cui l'autore dell'opera sia un discepolo che aveva recepito le idee proprie del maestro, riproducendole in maniera conforme e coerente con quanto è più tipicamente platonico, la questione dell'autenticità potrebbe passare in secondo piano.

<sup>532</sup> Cfr. Bearzi 1995, 146 n. 7.



**Analisi del dialogo.** L'*Alcibiade I* è strutturato come un dialogo diretto fra due soli interlocutori, privo di cornice narrativa: esso presenta una struttura più semplice rispetto all'*Alcibiade* di Eschine, che vedeva Socrate raccontare ad una terza persona un colloquio avuto col suo pupillo Alcibiade. Socrate si presenta ad Alcibiade, rivelandogli per la prima volta il proprio amore e spiegandogli perché ha deciso solo ora di venire allo scoperto (103a): si tratta dunque delle fasi iniziali del rapporto fra i due, allorché Socrate si promuove per la prima volta come maestro di un giovanissimo Alcibiade. Socrate decide solo ora di parlare con questi, pur seguendolo e standogli accanto da sempre (104d), poiché è più maturo e più bisognoso del suo aiuto. Alcibiade, infatti, è caratterizzato da un temperamento orgoglioso che lo induce, nel periodo in cui è ambientato il dialogo, ad entrare in politica, visto il suo desiderio di ricevere onori e un potere infinito su Europa ed Asia (103b-105c). Per tale ragione, mosso da un intento educativo ispiratogli dalla divinità, Socrate lo persuade a sottoporsi ad alcune domande, attraverso cui mira a dimostrargli la sua impreparazione negli affari pubblici (105d-e). Alcibiade si sente pronto a presentarsi all'assemblea e a dare consigli sulle deliberazioni della città in virtù di una convinzione che poggia su motivi quali l'eccellenza fisica, l'appartenenza ad un *genos*, che è il più potente all'interno della città che è la più potente dell'Ellade, amicizie influenti, la familiarità con Pericle, le proprie ricchezze (104a-c): per le stesse ragioni ritiene di non aver bisogno di nessuno e di essere superiore a chiunque. Ciononostante, quando deve dire quali siano gli argomenti su cui l'assemblea ateniese dovrà deliberare e se si ritenga capace di fare proposte in merito, e se abbia appreso da qualche parte la conoscenza di tale attività o l'abbia ricercata da sé o invece ne sia totalmente all'oscuro, non sa cosa rispondere (106c-110e). Il suo smarrimento è dovuto al fatto che Socrate gli ha mostrato di essere in errore in ciò che presume di conoscere; questo accade soprattutto quando si ignora di non sapere, che è la peggiore forma di ignoranza, laddove invece, quando si ha la consapevolezza di non sapere, ci si affida serenamente a degli esperti (117a-118b). Questo il motivo per cui Alcibiade si vuole buttare in politica prima di essere stato educato e per cui la maggior parte dei politici che lo hanno preceduto si sono mossi nello stesso modo: fra questi si salva forse solo qualcuno, come Pericle ad esempio, divenuto sapiente attraverso la

frequentazione di persone sagge, che non ha abbandonato nemmeno in età adulta (118c)<sup>533</sup>. Se in un primo momento Socrate ammette che forse solo Pericle si salvi dal novero di politici che si lanciano πρὸς τὰ πολιτικά prima di essersi educati, subito però si corregge, adducendo il famoso argomento per cui chi è sapiente deve essere in grado di rendere sapiente anche gli altri: ma a chi ha trasmesso la sua sapienza Pericle? A nessuno, non ai suoi figli, né ad Alcibiade che gli era stato affidato, né ad alcuno degli Ateniesi (118d-e)<sup>534</sup>. Alcibiade coglie subito l'occasione per giustificare anche la propria impreparazione e il rifiuto di allenarsi alla vita politica e si vede riconfermato nel convincimento iniziale: egli può facilmente competere con gli altri e far meglio grazie alla superiorità delle proprie doti naturali (119b)<sup>535</sup>. Al contrario, grazie a tali doti Alcibiade dovrebbe confrontarsi con modelli ben più illustri, come i re di Sparta e della Persia, che, checché ne pensi Alcibiade, sono superiori agli Ateniesi, oltre che per antichità e nobiltà di stirpe, di ascendenza divina, anche per cultura ed educazione, e per ricchezza (119c–123c); unici ambiti in cui si può competere con loro sono quelli

---

533 Il motivo della preparazione (o dell'impreparazione) di Pericle è particolarmente caro ai Socratici, che vi tornano in diverse opere: di questo si è già discusso in precedenza così come si è già parlato di *Phaedr.* 269e-270, dove Platone ricorda Anassagora come maestro di Pericle. Qui sono ricordati, accanto ad Anassagora, anche Pitoclide e Damone: per un'interpretazione dell'accusa rivolta a Pericle come cattivo maestro (di Alcibiade) alla luce dell'apologia socratica cfr. Banfi 2003, 111-127.

534 L'argomento a verifica del possesso della sapienza e dell'*arete* politica ricorre frequentemente nell'opera di Platone e altrettanto frequentemente ricorre l'esempio di alcuni personaggi di spicco del panorama politico ateniese e dei loro figli, che non furono all'altezza delle capacità dei padri (per un'analisi cursoria di questi contesti si veda Bluck 1961, 25-30). Immane fra tali esempi il nome di Pericle, citato anche da solo come nel caso dell'*Alcibiade I*, ma anche in quello del *Protagora* (319c-320a): sull'insistenza del ricorso all'esempio di Pericle Cambiano 1971, 116, sottolinea che «dire Pericle significa fare riferimento al rappresentante più illustre della classe politica». C'è, però, dell'altro, soprattutto quando l'impreparazione di Pericle è associata a quella di Alcibiade come in questo contesto: quest'ultimo, infatti, cerca inizialmente di giustificare il suo tutore, poiché non è colpa sua se non veniva ascoltato *in primis* da Alcibiade stesso; successivamente Socrate aumenta il carico dicendo che non è stato in grado di educare nessuno. La menzione del solo Pericle all'interno di questo passo diventa facilmente comprensibile in riferimento all'accusa che gli si muove attraverso le critiche rivolte ad Alcibiade: quella di essere responsabile della degenerazione del giovane (cfr. *supra* n. 14).

535 Elio Aristide la strategia argomentativa di Platone al riguardo dei problemi di cui si sta parlando nel testo, allorché la rapporta a quella di Eschine (*de quatt.* 576 = *SSR VI A 51*): egli non fa altro che fornire ad Alcibiade una giustificazione per i propri limiti ed uno spunto per criticare chi è stato migliore di lui; al contrario Eschine fa annientare del tutto la sicurezza del giovane, affinché non creda più di potersi dire superiore a chi, come Temistocle, ha fatto così grandi cose per lo Stato.

dell' ἐπιμέλεια e della σοφία<sup>536</sup>, per eccellere nei quali è necessario impegnarsi e innanzitutto conoscere se stessi secondo il motto delfico (123d–124b). A questa parte *destruens*, nella quale l'argomentazione di Socrate mira semplicemente a scardinare le certezze infondate e pericolose di Alcibiade, ne segue una *construens*, in cui i due ricercano in accordo la strada per diventare migliori (123b–124e): Alcibiade è finalmente persuaso di non aver sufficientemente indagato le virtù necessarie al politico e di dover ascoltare gli insegnamenti di Socrate, che sembra dire la verità più di ogni altro (124b). Inoltre, nell'ammettere la propria impreparazione e la propria ingenuità nel presumere di avere una competenza senza educazione, Alcibiade palesa un forte senso di vergogna (127d): siamo finalmente al punto in cui il giovane può iniziare il proprio percorso educativo, solo ora che egli ritiene di non sapere.

La sezione propriamente costruttiva prende inizio dalla ripresa dell'esortazione a conoscere se stessi, fatta durante la lunga declamatoria sulle doti di re persiani e spartani (124a); quando Alcibiade si trova nuovamente in difficoltà nel definire attraverso quale strada si possa diventare migliori al fine di ἄρχειν ἐν τῇ πόλει (125b), capacità definita da Alcibiade εὐβουλία e ἐπιστήμη (125e-126a), Socrate riformula più ampiamente il concetto. Egli parte dalla definizione della cura di sé come conoscenza di sé, giacché solo conoscendo noi stessi possiamo conoscere ciò che ci rende migliori: la conoscenza di sé poi altro non è che la conoscenza dell'anima (127e-130e), con la quale viene ad identificarsi la σωφροσύνη (131b). L'anima è ciò di cui bisogna aver cura per fare i propri interessi al meglio: chi, invece, si cura del corpo o di beni esteriori non ha cura di se stesso, così come chi si cura del corpo o dei beni esteriori di qualcuno non si cura affatto della persona in questione (131a–d)<sup>537</sup>: la σωφροσύνη è dunque la sola

---

<sup>536</sup> Poco più avanti, nel riprendere la medesima esortazione, Socrate parla di una competizione nei campi dell'ἐπιμέλεια e della τέχνη (124b).

<sup>537</sup> In questo differisce l'amore nutrito da Socrate nei confronti di Alcibiade rispetto a quello manifestatogli dagli altri e per questo destinato a durare, a patto che Alcibiade si occupi di se stesso e faccia incamminare la propria anima per il sentiero migliore (131e–132a): si preannunciano dunque le ragioni dell'allontanamento fra i due, che deve fungere da apologia di Socrate (così come in *Symp.* 216a-b: cfr. Segoloni 1994, 18-19, 75-76). Quanto alla valorizzazione della *paideia* incentrata sulla cura dell'anima piuttosto che su quella del corpo, esso è un tema caro anche ad Eschine, che dedica alla sua definizione un intero dialogo: è infatti al centro del *Milziade*,

cosa che consenta di conoscere se stessi, ciò che appartiene a sé e ciò che è pertinente a quest'ultima sfera (133c-e). Chi è in grado di discernere per sé, potrà riconoscere ciò che è bene anche nelle cose degli altri e quindi anche per la collettività; per questo tale saggezza dovrà essere messa in comune con i cittadini per ben governare, per procurare non libertà e potere assoluto a se stessi, ma giustizia (133e-134d)<sup>538</sup>. Da qui si procede alla conclusione che vede un'adesione totale di Alcibiade all'insegnamento di Socrate e uno scambio di ruoli fra i due: d'ora in poi sarà Alcibiade a seguire sempre Socrate e a circondare il suo amore di attenzione, in una struttura ad anello in cui l'amore è il motivo di incontro e di aggregazione fra i due (135d-e)<sup>539</sup>. Socrate entusiasta paragona il proprio amore a quello di una cicogna, che, dopo aver covato la sua creatura, ne viene finalmente a vedere il risultato; al contempo è scettico poiché conosce il pericolo rappresentato dallo Stato su un animo ambizioso come quello di Alcibiade, lo stesso pericolo che, Socrate prevede, si abatterà anche su di lui (135e)<sup>540</sup>.

---

dove Socrate si confronta con il modello laconizzante di cui si fa portavoce il protagonista (cfr. Rossetti 1977, 99-109; 1979, 154-165).

<sup>538</sup> Nell'esortazione socratica a non ricercare un potere assoluto privo di senno (134e-135b) si coglie un riferimento non solo alla tendenza tirannica di Alcibiade, ma più in generale ad una diffusa concezione del potere politico (su questo aspetto si tornerà più avanti a proposito della caratterizzazione data di Alcibiade nel dibattito contemporaneo): tale posizione è espressa nel *Gorgia* da Polo, al quale Socrate dimostra la non coincidenza fra bene e piacere e fra ingiustizia e felicità (466a-479e), cui fa eco quanto detto in *Alc. I* 134e. Alcibiade è in questa tendenza assimilato agli altri *leader* politici ateniesi presi di mira nel *Gorgia*, innanzitutto a Pericle la cui descrizione a 104b è tutta incentrata attorno al "tema della Potenza" (Banfi 1972, 125): cfr. la celebre descrizione del τυραννικὸς ἀνὴρ in *Resp.* IX 571a-880c.

<sup>539</sup> Si vedrà più avanti come il *Simposio*, che fotografa una situazione cronologicamente più avanzata, in cui è Alcibiade a rincorrere Socrate (213b-222b), si ponga in continuità con l'*Alcibiade I*, del quale sembra il capitolo successivo. Sul tema dell'*eros* come strumento apologetico all'interno dell'impalcatura del *Simposio* ha parlato ampiamente Segoloni 1994, 76-97, per il quale il dialogo è un aggiornamento della strategia difensiva utilizzata nell'*Apologia*: il motivo torna nella stessa funzione anche all'interno dell'*Alcibiade I*, così come, si è già visto, all'interno dell'*Alcibiade* di Eschine.

<sup>540</sup> Già in 131e-132a Socrate aveva messo in guardia Alcibiade dalle seduzioni esercitate dal popolo ateniese, che hanno rovinato molti uomini politici: una spiegazione più ampia del pericolo rappresentato dal *demos* è offerta nel *Gorgia*, in particolare nella definizione della figura del δημεραστής, "l'amante del popolo", sottintesa anche in questo passo. Per Banfi 1972, 124-124, dietro la forza della città di cui parla Platone (135e) è da vedersi innanzitutto Pericle, in quanto artefice principale di quel sistema politico corruttore: in questo modo Banfi ricollega il passo alla precedente critica rivolta allo stratega nel suo ruolo di tutore di Alcibiade.

**Conclusioni.** Dall'analisi del dialogo si evidenziano le difficoltà riscontrate in ambito critico. Si deve rilevare che la struttura generale dell'opera è molto vicina ai primi dialoghi di Platone ma anche all'*Alcibiade* di Eschine, rientrando in una classificazione tanto come *logos sokraticos* quanto come opera platonica. Rispetto però ai dialoghi aporetici, l'*Alcibiade I* mette in scena Socrate nel ruolo di maestro che dà la caccia e mette alle strette l'interlocutore con il proposito di veicolargli un messaggio importante prima che questi, nella sua sconsideratezza, si butti nell'attività politica. In questo il dialogo è molto più vicino all'*Alcibiade* di Eschine che ai dialoghi giovanili di Platone, all'interno dei quali Socrate si muove sempre con molta cautela alla ricerca di definizioni di carattere etico, che il più delle volte sollevano interrogativi poi non risolti; qui invece solo apparentemente lo scopo è quello di indagare con l'interlocutore la questione inizialmente posta<sup>541</sup>. L'andatura dialogica è dunque più vicina a quella dei dialoghi propositivi che a quella dei dialoghi aporetico-definitivi<sup>542</sup>, dove l'impalcatura dialettica messa su da Socrate vuole far crollare la sicumera dell'interlocutore per predisporlo a seguire l'imperativo che intende veicolargli, per risollevarlo dall'aporia disperata nella quale quella stessa dialettica lo ha gettato. Si potrebbe suggerire che sia proprio il profilo caratteriale del personaggio Alcibiade ad imporre al futuro maestro di adottare un tale atteggiamento, raro nelle prime opere, e a contrassegnare in questo modo lo sviluppo dialogico. Si rileva in ciò anche l'interesse a mettere in scena il maestro a contatto anche con personaggi di questo tipo, arricchendone il ritratto: la stessa attenzione narrativa è posta nella descrizione delle modalità dialettiche attraverso le quali Socrate riesce ad avere la meglio sul proprio avversario. Egli

---

541 Tra l'altro tale questione non ha nulla delle problematiche etiche indagate nei dialoghi aporetici e introdotte dal famoso τί ἔστι: Socrate propone, infatti, ad Alcibiade di discutere del contenuto delle deliberazioni politiche e degli ambiti d'interesse e d'azione dell'attività politica. Anche il *Carmide*, dialogo platonico aporetico e certamente giovanile, affronta una questione non più solo etica quale quella della distinzione fra competenze in ambito politico e getta le basi per affrontare la problematica epistemologica connessa all'autoriflessività della scienza, ma tali questioni vengono introdotte solo in un secondo momento, a partire dall'ultima definizione data del concetto di σοφροσύνη, laddove nell'*Alcibiade I* non c'è alcun concetto etico preliminare da definire a far poi spostare la conversazione e ad aprire nuovi percorsi d'indagine.

542 Anche l'atteggiamento dogmatico è un tratto dei dialoghi della maturità: nei dialoghi definitivi, infatti, Platone si prepara a superare i limiti dell'*elenchos* di Socrate, provocatorio sì, ma spesso inconcludente, per costruire successivamente un sistema ontologico e logico positivo e propositivo (cfr. Vegetti 2003, 37–38, che legga la *Repubblica* come «“il romanzo di formazione” del personaggio Socrate», che alla fine del dialogo risale verso l'alto dalla discussione con gli altri personaggi, arricchito di un sapere positivo).

dimostra che il fondamento della sua superbia, vale a dire la presunzione di sapere, è del tutto inconsistente, e insiste in modo particolare sul fatto che egli, come la maggior parte dei politici ateniesi, non si era mai posto il problema di dover intraprendere un percorso di conoscenza (e di autoconoscenza) prima di farsi tutore della città, percorso che era invece normale e universalmente ammesso per qualsiasi altra attività: in questo consiste un importante punto di contatto con l'*Alcibiade* di Eschine (e, come si vedrà, con l'*Eutidemo* di Senofonte), nell'aver gettato luce su un aspetto precipuo della pratica didattica di Socrate, l'*elenchos* che abbatte ogni certezza, il più importante perché apre gli occhi sull'inconsapevolezza della propria ignoranza e predispone la successiva fase paideutica.

La verità già pronta che il Socrate dogmatico dell'*Alcibiade I* vuole consegnare al futuro discepolo non è un contenuto dottrinario, bensì un presupposto teorico cui Alcibiade, come qualunque altro uomo, deve aderire prima di poter affrontare qualsiasi attività, anche quella politica: esso consiste nella conoscenza di sé, intesa come conoscenza della propria anima e evidenziata attraverso le parole del famoso motto delfico. Il tema è ricorrente nei dialoghi di Platone, ma in nessuno scritto come nell'*Alcibiade I* è affrontato in maniera così diretta ed esclusiva, toccando punti come le forme della conoscenza di sé, la sua funzione, le sue conseguenze, e arrivando finanche ad indicare attraverso quali vie la si possa raggiungere. La conoscenza di sé, da semplice monito socratico quale è negli altri dialoghi platonici, diventa nell'*Alcibiade I* nucleo concettuale autonomo attorno al quale si sviluppa l'intera discussione e spiegazione di Socrate, al punto che, se un sottotitolo dovesse essere assegnato all'*Alcibiade I*, questo potrebbe essere, a partire dal modello dei dialoghi definitivi: τί ἐστὶ τὸ αὐτὸν γινώσκειν. Un'altra importante peculiarità rispetto ai dialoghi giovanili di Platone è costituita dunque dalla volontà di definire una questione di metodo sottesa a qualsiasi forma di indagine filosofica, alla natura stessa del dialogo socratico e alla dialettica filosofica che i dialoghi socratici mettono in scena.

Altra peculiarità del dialogo è il tipo di attenzione riservata alla figura di Alcibiade, un'attenzione quasi biografica, che isola e racconta un momento circoscritto della vicenda biografica di questi (l'ingresso nella vita politica) e della sua relazione personale con Socrate (l'inizio del loro rapporto erotico-educativo):

si tratta di un'attenzione che desta curiosità, soprattutto a fronte della caratterizzazione fatta degli altri personaggi nei suoi dialoghi<sup>543</sup>; inoltre, gli stessi personaggi che danno il nome ad alcune opere spesso non sono i veri protagonisti delle stesse e nemmeno il reale oggetto dell'interesse di Socrate. Il rilievo dato invece qui ad Alcibiade rivela un interesse precipuo nei confronti del vecchio allievo di Socrate che arriva fino a voler mostrare in che modo i due si sono avvicinati e come Socrate ha cercato di educarlo e modificarlo fino a far intravedere in che modo il loro rapporto sarebbe terminato<sup>544</sup>: insomma si cerca di sintetizzare in un dialogo gli aspetti peculiari di questo particolare rapporto di discepolato e le sue tappe evolutive, dando attenzione alla natura caratteriale di Alcibiade e ai sentimenti che muovono Socrate. Il tutto avviene parallelamente all'esposizione del nucleo d'indagine del dialogo costituito dalla ricerca della *paideusis* politica e dalla definizione della conoscenza di sé; contemporaneamente questo rapporto di discepolato svolge una funzione di cornice intimamente connesso a tutto questo è l'interesse a fornire una certa caratterizzazione di Socrate e a ricondurre a lui certi fondamenti metodologici: la funzione della dialettica socratica, che procede attraverso domande brevi ed incalzanti, nel tentativo non di

---

543 Se è vero che ognuno di questi è tratteggiato nitidamente attraverso dettagli dati dagli altri personaggi o dai commenti di Socrate, nonché dalle loro stesse parole, che rivelano con coerenza la loro natura e il loro pensiero (cfr. ad esempio le figure di Protagora, Gorgia, Trasimaco), è vero anche però che la loro presenza nei dialoghi non è fine a se stessa, ovvero a gettare luce sulle loro figure, ma sempre a veicolare delle idee, rendendoli portavoce di un certo stile di vita o di un certo modo di agire, oppure è finalizzata ad alimentare il dialogo imbastito con Socrate. Sulla scelta dei personaggi all'interno dei dialoghi cfr. Vegetti 2003, 79, che riconosce in essi due funzioni; da un lato riprodurre lo scenario sociale e culturale dell'ultimo trentennio della storia ateniese, la cosiddetta fase periclea, per ricostruire attraverso quali tappe si è arrivati al collasso di quel sistema politico; dall'altro quello di sintetizzare le posizioni filosofiche e culturali oggetto di analisi, condensandole nelle teorie formulate dai personaggi, «anche al di là della consapevolezza dei loro referenti storici» (p. 79).

544 In questo si coglie la presenza di un interesse biografico volto a gettare luce su aspetti del Socrate storico, sul suo metodo e sui suoi interessi, che accomuna il dialogo ai *logoi sokratikoi* fioriti attorno alla memoria di Socrate: inoltre la componente biografica è riconosciuta come elemento centrale della raffigurazione di Alcibiade all'interno della letteratura socratica su Alcibiade: cfr. Musti 1987, 26-27; Musti 1999, 12-13, che richiama alla memoria quanto rilevato già da Plut. *Alc.* 1, 3, per cui Alcibiade dovette la propria fama, a differenza di tutti gli altri politici ateniesi, all'amicizia con Socrate, ovvero agli scritti socratici che all'amicizia con Socrate dedicarono attenzione; «va senza dubbio ribadito il grande ruolo del socratismo all'interno di uno sviluppo di un'attenzione protagonista, che trova poi in Alcibiade un momento di forte e naturale richiamo. L'Alcibiade frequentatore di Socrate, e che provoca con il suo dirompente individualismo l'insorgere di motivi di tipo biografico nella tradizione storiografica, ha svolto nella tradizione successiva una funzione paradigmatica e di stimolo». Cfr. anche Prandi 1993, 273; Segoloni 2004, 76 n. 83; Alesse 2004, 187-189.

definire concetti etici, ma di evidenziare all'interlocutore la sua ignoranza, che muove poi verso una parte *construens*, in cui si ricerca insieme una strada per migliorarsi; in secondo luogo l'indagine introspettiva, punto di partenza per ogni eventuale forma di acquisizione conoscitiva. La centralità rivestita dalle modalità comunicative ed educative di Socrate si coniuga con l'attenzione data ad Alcibiade in un quadro apologetico in cui definire la natura del loro rapporto.

In questo il dialogo non è dissimile dal *Simposio*, dove la presenza di Alcibiade è significativa, nonostante sia circoscritta alla parte finale del dialogo. Platone introduce molti dettagli sulla vicenda di Alcibiade, "fotografato" quando ormai ha già raggiunto una certa maturità e ha già compiuto molte di quelle gesta che lo hanno reso celebre; ad uno stadio avanzato appare anche il rapporto con Socrate, del quale lo stesso Alcibiade fa una descrizione in un discorso dedicato al maestro e all'*eros* suo caratteristico<sup>545</sup>. Si tratta degli stessi punti sui quali ha focalizzato l'attenzione l'*Alcibiade I* e ci sorprende la perfetta coerenza fra i due racconti, nonostante il diverso squarcio cronologico aperto. Il confronto con il *Simposio* aiuta a comprendere l'attenzione data agli aspetti biografici della vicenda di Alcibiade: è proprio la sua figura a stimolare, come negli altri Socratici, un siffatto interesse e la ragione di ciò va rintracciata nel tentativo di difendere la memoria di Socrate e del suo insegnamento dalle accuse rivoltegli dai contemporanei, come quella di aver condizionato l'azione di Crizia ed Alcibiade<sup>546</sup>. Platone, piuttosto che negare tale legame, sceglie Crizia e Alcibiade come protagonisti di alcuni suoi dialoghi e li fa interagire con Socrate, mostrando il tipo di relazioni che intercorrevano tra costoro e il maestro e dando la possibilità a Socrate di prendere le distanze da alcune loro posizioni ideologiche<sup>547</sup>. Nei

---

545 Sull'attenzione narrativa con cui Platone presenta Alcibiade nel dialogo cfr. Giordano 1998, 1091–1094: «la cura dei dettagli è già di per sé una spia della grande attenzione che Platone ha nella caratterizzazione di Alcibiade. In particolare, ci sembra del tutto chiara una sua duplice natura (...) È un *eromenos* di Socrate (...), ma al contempo un suo *erastes*».

546 Cfr. Xen. *Mem.* I 2, 12, 26; Isocr. *Bus.* 5-6; Aesch. *adv. Tim.* 173.

547 Circa la presenza di Alcibiade nel *Simposio* Giordano 1998, 1089-1090 afferma: «Platone rinuncia nel *Simposio* ad un'apologia esplicita, offre invece un ritratto di Alcibiade, lo mette in scena. Presto Alcibiade confessa di non essere stato fedele al maestro, a Socrate, quindi lo difende dall'accusa che gli era stata mossa, con un discorso che, di fatto, si risolve in apologia». Platone è anche il solo a fare, all'inizio del IV sec., il nome di Crizia, figura prontamente colpita da una sorta di *damnatio memoriae*. Crizia è protagonista del *Carmide*, la cui situazione dialogica mostra un Socrate vicino agli ambienti oligarchici, di cui non è l'ideologo come sostengono gli



confronti dei protagonisti scomodi della recente storia ateniese Platone usa sempre molto riguardo, facendo emergere l'apologia di Socrate dall'*elenchos* delle loro idee, diversamente dall'asprezza di toni usati nell'attacco ai politici della generazione precedente (come nel *Gorgia*). Nei confronti di Alcibiade, Platone svolge un'operazione analoga nell'*Alcibiade I* e nel *Simposio*, mostrando due fasi diverse dell'atteggiamento tenuto da Socrate nei confronti del discepolo: nel primo caso, può retrodatare al tempo dei primi incontri tra i due scetticismo e scarsa fiducia da parte di Socrate e può esplorare con Socrate le ragioni etiche e politiche che sarebbero state all'origine del fallimento privato e pubblico di Alcibiade; Socrate risultava così totalmente estraneo alla scelta di Alcibiade di non seguire la strada che Socrate gli aveva indicato, pur figurando al contempo interessato all'educazione dei giovani ateniesi e alle sorti di uno Stato in balia di politicanti sprovveduti.

La scelta di raccontare la vicenda di Socrate ed Alcibiade e quella di definire la conoscenza di sé e la cura dell'anima sono i due elementi che hanno fatto parlare di dialogo ««vistosamente» socratico»<sup>548</sup>, poiché appaiono di interesse innanzitutto socratico<sup>549</sup>. Il tema è affrontato inizialmente alla maniera di Socrate, come processo di conoscenza dell'anima ai fini della conoscenza dell'uomo e della sua individualità, lontano dai successivi sviluppi raggiunti da Platone, quando si tenterà di definirla come ««methaphysical” connection» con la conoscenza delle Idee<sup>550</sup>. Solo a questo punto essa potrà identificarsi con l'ἐπιστήμη, allorché questa ««attinge alla conoscenza di realtà (le idee) che, pur essendo ontologicamente differenti dal soggetto conoscente, sono afferrabili solo mediante un ripiegamento del soggetto su se stesso, data la presenza in qualche forma nella sua anima»<sup>551</sup>. Nel dialogo l'occorrenza ἐπιστήμη torna una sola volta a designazione

---

accusatori, ma uno dei primi critici. Cfr. Centrone 1997, 74-77: «anche il *Carmide* (...) può essere inquadrato nell'ambito delle risposte dei socratici alle accuse rivolte al maestro. Crizia (...) è effettivamente in rapporto di amicizia con Socrate. Tuttavia l'*elenchos* a cui è sottoposto mostra l'inconsistenza del suo sapere e implica il rifiuto del suo altezzoso distacco di stampo aristocratico (...) Nonostante la sostanziale benevolenza mostrata altrove da Platone verso Crizia, nel *Carmide* viene ristabilita la distanza morale ed intellettuale che lo separa da Socrate».

<sup>548</sup> La definizione è di Arrighetti 1995, 21, a proposito della posizione di Burnet 1924, 139, Tarrant 1938, 167-173, Guthrie 1969, 470-473.

<sup>549</sup> Per la bibliografia a riguardo si veda Segoloni 1994, 76 n. 83.

<sup>550</sup> Grinswold 1986, 3.

<sup>551</sup> Centrone 1997, 67.

dell'εὐβουλία, la scienza del buon consiglio, la scienza politica insomma (125e), ancora dunque nel significato di «corpo di cognizioni sistematiche ed esaurienti relative a un oggetto»<sup>552</sup>; come tale essa si identifica ancora con la τέχνη, poiché alla base di entrambe vi è come fondamento teorico un sapere rigoroso e scientifico e poiché entrambe si acquisiscono nella stessa maniera, attraverso apprendimento ed esercizio<sup>553</sup>. L'ambito del γινώσκειν, alla cui sfera appartiene il motto delfico, e quello dell'ἐπιστήμη sono dunque da tenere separati per il momento, almeno fin quando non se ne potrà spiegare compiutamente la relazione<sup>554</sup>. Tuttavia, nonostante l'assenza degli sviluppi epistemologici offerti da altri dialoghi<sup>555</sup>, ad un certo punto l'analisi delle modalità di conoscenza dell'anima tradisce la presenza di un'impronta platonica: innanzitutto l'anima è descritta come entità complessa, che risulta dell'unione di una parte razionale e di una non razionale<sup>556</sup>; in secondo luogo la doppia strada indicata per giungere alla conoscenza di sé si apre a sviluppi in senso metafisico. Socrate spiega che essa si può raggiungere guardando in un'altra anima quella parte di essa nella quale risiede la sua virtù specifica, la σοφία (che è poi quella parte in cui dominano le funzioni intellettive e

---

552 Centrone 1997, 51 n. 81.

553 Cfr. Cambiano 1971, 115-121: «anche nel campo etico-politico, dunque, continua a valere la connessione fra *episteme*, *dynamis* e *techne*, che abbiamo visto valere per le tecniche in generale. La possibilità è autenticamente tale, quando è fondata su un sapere tecnico, cioè su un insieme di informazioni che garantiscono l'efficacia e la correttezza delle scelte connesse a tale possibilità (...) La scienza, di cui si parla, non è soltanto un sapere teoretico, ma un sapere che possiede le regole di determinate operazioni ed è capace di impiegarle: in altri termini è un sapere tecnico».

554 Grinswold 1986, 5-6. «Socrates' term for "knowledge" in the phrase "self-knowledge" derives not from *epistasthai* but from *gignoskei*. (...) In the *Phaedrus* the use of the one term instead of the other is philosophically important. In his second speech (the palinode), Socrates refers to an *Idea* called "Episteme Itself (247c8ff). True Episteme is of, or about, the other Ideas. We are given to understand that this perfect Episteme (that is, the perfect vision of the Ideas) is the province of the godly souls. Now, if the soul has no Idea, then there is in principle no Episteme of the soul, no self-knowledge in the highest sense».

555 Nel *Carmide*, ad esempio, di cui, si vedrà più avanti, l'*Alcibiade I* condivide alcuni elementi, si arriva ad un'identificazione di γινώσκειν ed ἐπιστήμη (165c), poiché l'indagine attorno all'ἐπιστήμη, si apre a sviluppi più complessi attraverso la trattazione dell'autoriflessività del sapere, dell'ἐπιστήμη come ἐπιστήμη ἑαυτῆς («ἐπιστήμη ἐπιστήμης» cfr. Centrone 1997, 45-59).

556 Per approfondimenti sulla concezione dell'anima in Socrate ed in Platone e sulle differenze fra queste cfr. Reale 1998, 243-268, per il quale è impossibile ricondurre la teorizzazione platonica dell'anima all'insegnamento socratico: a questa, infatti, e alla caratterizzazione ontologica dell'anima in essa contenuta, non si può che pervenire solo dopo i «guadagni metafisici» raggiunti con la scoperta delle Idee. Sulla complessità dell'anima cfr. *Phaedr.* 246-248c; 253d-e; *Resp.* IX 580d-581e; X 611b-612a.

conoscitive): oppure si può guardare a qualcos'altro a cui questa parte dell'anima assomiglia (132c–133c)<sup>557</sup>. Questa entità è indicata subito come τὸ θεόν, il divino, che è lo specchio in cui si riflettono le cose umane che mirano alla virtù dell'anima: guardando al divino, si potrà quindi avere conoscenza della parte più divina dell'anima, che è quella in cui risiedono τὸ εἰδέναι e τὸ φρονεῖν. Si tratta pertanto di un doppio percorso speculare e reciproco: l'anima guardando la parte razionale di sé (all'interno di se stessa o all'interno di un'altra anima), coglie il divino, composto di νοῦς e φρόνησις<sup>558</sup>, il quale è a sua volta lo specchio in cui si riflette la virtù dell'anima; guardando ad esso non si farà che guardare al riflesso della parte migliore dell'anima, ciò che appunto si cerca di conoscere<sup>559</sup>. Tale soluzione implica un legame fra due dimensioni, una dimensione umana nella quale si porta avanti una conoscenza sul piano dell'interiorità e dell'individualità, e una dimensione esterna all'uomo, il piano del divino per l'appunto, che nell'ottica platonica coincide con il mondo dei principi ontologici della realtà: tale legame non viene in questa sede esplicitato ma solo suggerito; tuttavia, a differenza dei dialoghi della giovinezza di Platone, qui la ricerca non viene lasciata in sospeso a causa dell'impreparazione confessata. Essa non viene nemmeno iniziata. La spiegazione più plausibile di ciò è che tale ricerca potrebbe esser stata già affrontata e conclusa in altra sede, ad esempio nel *Fedone*, e quindi data per conosciuta<sup>560</sup>: questo colloca inevitabilmente il dialogo nella maturità del pensiero platonico o successivamente, nell'Accademia post-platonica.

---

557 Qui non è chiaro se Socrate si riferisca alla visione dell'anima all'interno di un'altra anima, come suggerisce l'esempio della pupilla e dello specchio, o se contempli anche la possibilità di un'autovisione: cfr. Carlini 1962-1963, 169-171; Bearzi 1995, 143-162; Palumbo 2008, 185-209.

558 Burnet 1901, accoglie nella sua edizione la lezione dei manoscritti e della tradizione indiretta θεόν τε καὶ φρόνησιν, corretta da Ast 1816 in νοῦν τε καὶ φρόνησιν (133c).

559 Sulla parte finale di tale passo (133c8–17) la maggior parte degli studiosi propone l'atetesi, dal momento che è assente nei manoscritti platonici e tramandata da Eusebio (Praep. ev. XI 27, 5) e Stobeo (III 21, 24) e dal momento che si sono colte tracce al suo interno di influssi neoplatonici e cristiani (cfr. Fortuna 1992, 119-136): in realtà, quanto contenuto in queste righe non fa altro che ribadire quanto detto immediatamente prima ripetendo la metafora dello specchio (cfr. 133a), suggerita nuovamente dai concetti di visione e somiglianza; in ogni caso la sua espunzione non viene ad intaccare l'interpretazione proposta. A tal proposito si veda Linguisti 1981, Bearzi 1995.

560 Sulla natura divina dell'anima cfr. *Phaedr.* 245c-246a, *Phaed.* 80b; sull'immortalità dell'anima *Phaed.* 102a-106b. Cfr. *Leg.* X 896c dove la divinità viene definita come ἀρίστη τύχη. Cfr. Grinswold 1986, 78-87.

Di marca platonica sembra anche la polemica storico-politica rivolta al sistema che ha retto l'Atene periclea e post-periclea, per la quale l'*Alcibiade I* ci appare molto vicino ai capisaldi della trattazione politica contenuta nel *Gorgia*, nella *Repubblica*, nel *Politico*<sup>561</sup>. Nell'*Alcibiade I* Platone identifica il male della città con la discordia interna (126b–c) e la discordia con la confusione dei ruoli nella città (126d–127c); attraverso la coincidenza fra ὁμοιοία e τὸ τὰ αὐτῶν πράττειν anticipa un principio di assegnazione gerarchica dei ruoli, che nelle opere successive sarà alla base della collocazione al vertice della città di governanti educati filosoficamente. L'*Alcibiade I* presenta gli stessi bersagli polemici del *Gorgia* con il quale condivide la problematica del cattivo amministratore statale e dei valori a cui la classe politica ateniese ha improntato il proprio operato: centrale in entrambi è la tematica del potere tirannico contrapposto alla giustizia e quella dell'educazione della cittadinanza contrapposta allusingare il popolo, insomma il conflitto fra ricerca del bene e perseguimento del piacere<sup>562</sup>.

Le tematiche analizzate gettano un ponte con altre opere, in cui gli accenni presenti nell'*Alcibiade I* sono indagati in maniera più approfondita: proprio la presenza di queste componenti sembra un indizio probante che sia Platone il suo autore, un Platone fortemente condizionato dalle vicende di Socrate e di Alcibiade, ma che aveva già affrontato questioni più complesse, quali la funzione metafisica dell'anima nel *Fedone* e nel *Fedro* o la polemica contro il sistema politico vigente, gettando così le basi per l'utopia politica della maturità: in tal caso egli conosceva già moduli consacrati dai dialoghi socratici che avevano raccontato la vicenda dei due e avrebbe potuto ispirarsi ai moduli di questi. In alternativa si dovrà attribuire

---

561 Circa le motivazioni addotte da Platone al fallimento politico ateniese e la cura da lui proposta, cfr. Vegetti 2003, 86–118.

562 Friedländer 1964, 223–224, riscontrate le somiglianze fra i due dialoghi, conclude che «*der Gorgias die Problembewegung des Alcibiades voraussetzt*». Una singolare coincidenza si ritrova con *Gorg.* 519a, dove ad essere contestata è la costruzione di porti, arsenali, mura, cose che servono ad abbellire la città e a soddisfare la sua macchina imperialistica, ma che non conducono la cittadinanza ad un miglioramento etico: nell'*Alcibiade I* la menzione di tali elementi ricorre una prima volta, allorché Socrate chiede ad Alcibiade se l'oggetto delle deliberazioni politiche riguarda la costruzione di navi (107c) o piuttosto il giusto e l'ingiusto (109c-d), e una seconda volta, quando a conclusione del discorso Socrate afferma che gli Stati non hanno bisogno di mura, triremi, arsenali per essere felici, ma di *sophrosyne* e di *arete*. Nel contestare il sistema imperialistico e i valori su cui è fondato, l'*Alcibiade I* adotta un esempio reso celebre dal *Gorgia*, ripercorrendo, in maniera più cursoria rispetto al *Gorgia*, l'esperienza politica di Milziade, Temistocle, Pericle e Cimone: gli accenni fugaci dell'*Alcibiade I* fanno pensare che sia questo a rifarsi al *Gorgia* e non il contrario.

ad un discepolo che avvertiva ancora come attuali, accanto ai capisaldi dell'impalcatura speculativa di Platone, anche l'interesse per la *paideia* socratica o la curiosità per la vicenda alcibiadea o la ricerca delle cause del fallimento della politica ateniese del secolo precedente: è preferibile in tal caso ipotizzare che sia un discepolo della prima Accademia, che magari scriva ancora sotto lo stimolo diretto del maestro e non dopo la sua morte. Il pensiero autonomo di Platone fungerebbe così da collante per elementi tanto socratici quanto platonici. Attraverso queste due ipotesi si possono spiegare le dissonanze riscontrate con il modo di fare di Platone e con esse quell'aspetto protrettico da opera di avviamento e introduzione alla filosofia platonica<sup>563</sup>: al contrario potrebbe trattarsi di una conseguenza inevitabile dovuta al tipo di oggetto scelto<sup>564</sup>.

**Cronologia dell'Alcibiade.** A questo punto vi sono maggiori elementi per circoscrivere il ventaglio cronologico cui appartiene lo scritto: ristretto il campo a Platone o al massimo ad un discepolo della primissima Accademia, non resta che valutare il dialogo alla luce degli altri scritti platonici e degli altri dialoghi socratici su Alcibiade. Si è colta innanzitutto la vicinanza dell'*Alcibiade I* al *Gorgia*, del quale condivide l'intento apologetico e la polemica politica, nonché la definizione della funzione educativa del politico; si è visto poi che l'*Alcibiade I* presuppone la funzione metafisica dell'anima come elemento di contatto e mediazione fra uomo (sensibile) e Idee (enti metafisici), argomentata a partire dal *Fedone*, e offre una prima analisi della complessità della sua struttura, che sarà descritta pienamente attraverso il mito della biga alata nel *Fedro*, e ancora nella *Repubblica* e nel *Timeo*: si tratta insomma di concezioni che, presupposte o ancora da sviluppare, si affacciano nei testi platonici nel secondo periodo, in una fase più avanzata del suo pensiero<sup>565</sup>. Ci sentiamo allora di negare l'appartenenza del dialogo alla fase dei

---

563 Cfr. Burnet 1929, 139.

564 Arrighetti 1995, 26, ipotizza giustamente che nel retrodatare la scena alla prima giovinezza di Alcibiade, Platone si possa esser prodotto in anacronismi logici, riprendendo in età avanzata moduli della produzione giovanile. Anche la cornice "socratica" potrebbe allora spiegarsi come una precisa scelta, quella di aderire al modulo stilistico che connotava un certo tipo di scritti, quelli di ambito socratico sulla vita, il pensiero e l'insegnamento di Socrate.

565 Soltanto la cronologia del *Gorgia* è stata finora oggetto di discussione; il dialogo è stato collocato da Croiset 1923, 101–102, nel periodo 390–385, ovvero immediatamente dopo la presunta datazione dello scritto accusatorio di Policrate, laddove Humbert lo considerava

dialoghi aporetico–definitivi e di avvicinarlo alla data di composizione dei dialoghi più maturi, da collocare certamente fra il ritorno dal primo soggiorno siciliano e il secondo viaggio a Siracusa, fra 387 e 368, giustificando così anche il linguaggio utilizzato, molto vicino a quello delle *Leggi* (comunque postume); in questo ampio ventaglio cronologico è preferibile scegliere una data intermedia, tenuto conto del fatto che alcune teorie sono presentate ancora in forma “ingenua”, mentre altre sembrano già formulate compiutamente; proprio queste ultime possono fornire un termine *post quem*, dal momento che sono state messe in forma scritta nella seconda metà degli anni ‘80<sup>566</sup>.

È dunque a ridosso di questi anni che ci sembra opportuno datare l’*Alcibiade I*.

Segnaliamo infine un ulteriore elemento, che spinge ad abbassare la cronologia dell’*Alcibiade I* e a collocarlo proprio nella fascia sopra ipotizzata, fra i due viaggi di Platone a Siracusa: si tratta dell’accenno fatto da Socrate al tipo di potere ambito da Alcibiade, quello di *δυναστεύειν ἐν τῇ Εὐρώπῃ* dopo essersi garantito un potere immenso ad Atene (105b). La menzione di una *dynasteia* con mire europeistiche sembra rimandare all’ambiente siracusano, in particolare alla propaganda costruita attorno alla politica di Dionigi I e alla tirannide dionigiana. Per quanto riguarda il significato di *dynasteia*, dagli studi condotti sull’occorrenza del termine nei contesti storici di IV secolo emerge che esso veniva adoperato per designare diverse situazioni politiche, fra le quali anche «forme di stato (...) a gestione autocratica e con accentuato carattere territoriale»<sup>567</sup>, in particolar modo per designare la tirannide del tipo dionigiano o del tipo tessalo messa in piedi da Giasone di Fere, senza dimenticare poi quella attuata da Filippo II. Dato il contatto avuto sia da Eschine sia da Platone con la corte siracusana, è di precipuo interesse la situazione della dinastia siceliota; ma ancor di più ci orienta verso la sfera della

---

antecedente a Policrate e all’origine della risposta di questi, collocandolo prima del 393. È datato al 387–385, dopo il rientro dal primo soggiorno siciliano, da Dodds 1959, 18–30, e da Scaglietti 1993, 19–21.

<sup>566</sup> Un termine *ante quem* potrebbe invece essere la battaglia di Leuttra (371 a.C.), per via del riferimento al benessere di Sparta contenuto in 122d ss. che circoscrive il periodo di gloria spartana (così Treves 1967, 183 n. 2): Taylor 1926, 524 n. 6, che colloca lo scritto in ambiente accademico fra 340–330, considera false le affermazioni perché incongruenti con la situazione di quegli anni. Nulla toglie, però, che il narratore tenga presente la situazione spartana propria degli anni in cui è ambientata la finzione dialogica.

<sup>567</sup> Bearzot 2003, 43.

greccità d'Occidente l'estensione su scala europea di questo tipo di costruzione statale, motivo ispiratore della politica di Dionigi I e della propaganda messa in piedi dal suo *entourage* culturale. All'interno di questa spicca l'attività di Filisto, storico del regime e braccio destro del tiranno: a lui in particolare gli studiosi riconducono la progettualità di uno Stato che, messi a capo delle forze italiote per respingere la minaccia cartaginese, rinverdisse i fasti geloniani e facesse competizione alla potenza persiana, garantendo la solidità del regno attraverso l'opulenza del territorio e la trasmissione ereditaria del potere<sup>568</sup>. Le linee d'azione dello Stato dionigiano e con esse gli obiettivi dell'attività di supporto di Filisto, si fanno chiare già a partire dal 406/405, quando Dionigi e il suo gruppo si affacciano sulla scena politica siracusana, e si manterranno costanti ancora con Dionigi II, sotto il quale Filisto porta avanti i progetti intrapresi insieme al padre: possiamo quindi dire che gli elementi alla base della politica dionisiana e della propaganda filistiana risalgono già alla fine del V secolo e attraversano un arco temporale di almeno cinquant'anni, seguendo un percorso di definizione sempre più preciso e coerente. Fra i motivi di tale propaganda quello che maggiormente ci interessa è quello relativo all' "europeicità" dei progetti espansionistici del regno, motivo del quale si dovrebbero indagare la genesi e il consolidamento: molto probabilmente esso inizia a farsi sempre più consistente e concreto a partire dal 392, quando con la stipulazione del secondo trattato con i Cartaginesi Dionisio si afferma come ἄρχων Σικελίας<sup>569</sup>, ottenendo la cessione del controllo della Sicilia non cartaginese, quindi di gran parte dell'isola, o forse già prima, quando nel 396 riporta una vittoria schiacciante per terra e per mare sui Cartaginesi (Diod. XIV 72–75, 1)<sup>570</sup>;

---

568 Su Filisto cfr. Bearzot 2002.

569 Il titolo compare in tre epigrafi attiche (Tod 133, 136): in queste si rende un riconoscimento ufficiale al signore di Siracusa attraverso la ripresa di una formula coniata in ambiente siceliota, che doveva rappresentare un espediente per definire la particolarissima situazione statale che si era andata sviluppando nell'isola italiota, «una sorta di potere personale rivestito di forme monarchiche», non giuridicamente definibile in rapporto alle altre magistrature del mondo siceliota o ellenico (cfr. Sartori, 1993, 231). Di tale titolo venne ad un certo punto ammessa anche l'ereditarietà, testimoniata dal decreto del 367 in cui il titolo viene questa volta assegnato al figlio Dionisio II.

570 Così Sartori 1993, 229–230, che esclude l'ipotesi che i tiranni di Siracusa abbiano pensato di estendere il dominio su tutta la Sicilia non cartaginese già nei primissimi anni della gestione dionigiana; più plausibile che il titolo di ἄρχων Σικελίας sia stato assunto a partire dalla sconfitta cartaginese del 396, oltretutto perché la prima iscrizione che lo testimonia risale a pochissimi anni dopo (393).

tappa successiva è la creazione di uno stato con epicentro attorno allo stretto realizzata attraverso la sconfitta di Reggio (386 a.C.), mentre il culmine delle mire espansionistiche coincide con la fondazione di alcune città sulle coste adriatiche e illiriche (390–380) e con le attività di disturbo nel Tirreno contro gli Etruschi (384), nell’ambito delle quali arrivò a stringere alleanze con i Corsi. È dunque con molta probabilità a partire da questo momento, dalla seconda decade del IV secolo, che la possibilità di estendere un controllo territoriale sulla penisola attraverso gli strumenti della colonizzazione e delle alleanze, nonché delle politiche matrimoniali, si fa esplicita sia per i gestori della dinastia dionigiana sia per quanti guardavano agli sviluppi della situazione siciliana: in modo particolare è dopo la sconfitta dei Cartaginesi, considerati in un frammento attribuito a Filisto i più potenti d’Europa (Diod. XIV 41, 1–3), che i Siracusani possono a loro volta costruire la dinastia più grande d’Europa, stando almeno alla propaganda dello storico di corte<sup>571</sup>. Fra quanti guardavano con interesse alla nascente potenza occidentale sappiamo che doveva esserci Atene, come suggerisce non solo la circolazione di intellettuali fra Grecia e Siracusa, ma soprattutto la testimonianza di tre epigrafi attiche che menzionano Dionisio I e poi Dionisio II e il dibattito conosciuto attraverso le fonti letterarie ateniesi. Queste sono la *Contro Andocide* dello Pseudo–Lisia, lo *Ierone* di Senofonte, l’*Archidamo* di Isocrate e la *Lettera a Dionigi*, che compare nel *corpus* isocrateo, l’*Olimpico* di Lisia, tutte circoscrivibili in un arco temporale che va dal 388 al 366 a.C.<sup>572</sup>. A partire dal 388, dunque, i motivi della propaganda siracusana dovevano essere presi in considerazione dalla cultura ateniese e discussi all’interno di opere che riflettono un dibattito sugli sviluppi della situazione internazionale e sulla politica estera ateniese: proprio del 388 è l’*Olimpico* di Lisia, una tirata contro il nuovo tiranno di Sicilia, mentre di poco successivo è lo *Ierone* di Senofonte, tutto incentrato sui problemi definitori

---

571 Cfr. Sordi 1986, per l’analisi dei frammenti attribuiti a Filisto o di derivazione filistiana dai quali emerge il ruolo da lui giocato nella formazione di tali mire europeistiche (cfr. II 5, 6–7, XIV 41, 1–3, XVI 5, 4; 9, 1, XX 78, 3).

572 Dibattuta è la cronologia dello *Ierone*, per il quale a partire da uno studio della Sordi del 1980 si propende per una datazione di poco successiva al 388. La *Contro Andocide* è collocata nei primi anni del IV secolo, l’*Olimpico* fu invece pronunciato da Lisia fra il 392 e i giochi del 388; l’*Archidamo* infine si colloca a ridosso della morte di Dionigi (367) I. L’isocratea *Lettera a Dionigi* è considerata autentica da Sordi 1986, 88, e collocabile data al 367/6.



posti dalla nuova dimensione statale promossa dalla grecità d'Occidente e sui conflitti che potevano originarsi dall'incontro con le strutture politiche della Grecia classica<sup>573</sup>; successiva l'opera di Isocrate, che ancora respira quel clima di aspettativa suscitato dalle operazioni che si susseguivano sul territorio italiota, e come tale è specchio di quell'idea di grandezza che avvolgeva Dionigi I ancora a ridosso della sua morte. Se dal 388 gli intellettuali ad Atene recepiscono l'immagine della politica siciliana diffusa dalla propaganda di corte, a maggior ragione ne aveva avuto una conoscenza diretta Platone durante il suo soggiorno siciliano. Il trasferimento su Alcibiade di un elemento centrale della connotazione del dinasta siracusano, l'aspirazione a creare un potere territoriale a carattere dinastico che abbracci l'Europa, quella tradizionalmente intesa e la nuova fetta di continente che le imprese dionigiane avevano portato alla ribalta, fa abbassare la cronologia dell'*Alcibiade I*: esso non andrà collocato necessariamente a ridosso del 388, giacché l'immagine testé delineata di Dionigi I era, secondo la testimonianza dell'*Archidamo* di Isocrate, ancora viva dopo il 366. Potrebbe spiegarsi in questo modo l'assenza del motivo del  $\delta\nu\nu\alpha\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \text{E}\acute{\upsilon}\rho\acute{\omega}\pi\eta$  nelle altre opere su Alcibiade, nelle orazioni del primo decennio del IV secolo e nell'opera di Tucidide: non si deve, infatti, pensare che a quest'ultimo fosse sfuggita l'ampiezza e l'internazionalità dei progetti espansionistici di Alcibiade, bensì che una prospettiva europeistica è estranea agli autori greci di V-IV sec.; essa viene inaugurata proprio dalla visione di ciò che accadeva nella grecità d'Occidente con Dionigi ed era di immediato interesse per la politica estera dell'Atene di IV sec. o per quanti come Platone erano venuti in contatto con quel mondo<sup>574</sup>. Inoltre, rispetto alle rappresentazioni precedenti o parallele di Alcibiade, l'accostamento creato con Dionigi I in ambiente platonico rivela nella sua unicità un significato precipuo, che è la cifra dell'attenzione platonica riservata ad Alcibiade: da un lato esso enfatizza per lui, come già per Dionigi, la progettualità ad ampio raggio e l'ambizione ad un potere personale anomalo accostabile alla tirannide; piuttosto però che veicolare un'immagine da tiranno puro e semplice, attraverso

---

573 Cfr. Bearzot 1971, 126-157.

574 Cfr. Sordi 1986, 84; Bearzot 1971, 157: «è notevole che il concetto d'Europa, di una unità più ampia del mondo greco, sia utilizzato per Dionigi che contribuì a farlo cogliere (...) Nei pensatori greci, il potere dionigiano determinò un notevole ampliamento di orizzonte».

l'accostamento al dinasta siciliano, Platone vuole sfumare la complessità del personaggio Alcibiade, arricchendo la sua progettualità di quella grandiosità che caratterizzava l'impresa tentata da Dionigi I<sup>575</sup>.

**Cronologia dell'Alcibiade di Eschine.** Dalla morte di Socrate alla datazione proposta per il discusso dialogo platonico passano all'incirca venti anni, un periodo molto lungo per pensare che non si fosse già scritto su Alcibiade e Socrate e che non lo si fosse fatto proprio fra i Socratici. In questo periodo potremmo collocare ad esempio l'*Alcibiade* di Eschine<sup>576</sup>, che, dopo aver dimostrato un'interconnessione fra questo e l'*Alcibiade I*, si potrebbe ipotizzare abbia funto da modello o da ispirazione per l'altro dialogo: sarebbe più plausibile che ritenere che Eschine abbia scritto in un'epoca successiva alla composizione dell'*Alcibiade I*, che è stato collocato in una fase più avanzata della produzione platonica. La letteratura socratica su Alcibiade nasce con funzione apologetica come risposta alle accuse che negli ultimi trenta anni circolavano ad Atene sul maestro, che lo dipingevano come un portatore di idee nuove e pericolose, che, radicandosi nei giovani, avrebbero portato alla rovina della città<sup>577</sup>; questa accusa aveva trovato nuovo slancio nell'ambito del processo a Socrate, a partire dal quale i Socratici iniziarono a progettare la loro apologia del maestro e non, come si è ritenuto per molto tempo, dopo la *Kategoria* di Policrate. Lo scritto, inizialmente ritenuto il testo d'accusa letto al processo<sup>578</sup>, è un'opera retorica posteriore, in cui venivano riprese e formalizzate le accuse legate al nome di Socrate, in particolare la responsabilità della degenerazione di Crizia e Alcibiade<sup>579</sup>. Non è necessario allora

---

575 Circa la polemica condotta da Platone contro Dionigi I cfr. Plat. *Resp.* IX 58, *ep.* VII 326b–327b. Non così Bearzot 1971, 138-142, 154-156, che coglie in questi passi il fascino ambigui esercitato su Platone dal monarca siracusano e dalla possibilità da lui suggerita di trasformare la *dynasteia* in *basileia* illuminata.

576 Cfr. Humbert 1967, 322–323, che colloca l'intera produzione eschineica fra 390 e 380 sulla base dei pochi dati noti sulla sua vita.

577 Sul ruolo tenuto dalla commedia nella consacrazione di una certa immagine di Socrate e sul suo ruolo come bersaglio della letteratura socratica si veda Canfora 1986, 196-204, Adorno 1970, 26-34, 43-55; Tutato 1972, 7-13, 73-116 (che estende l'analisi anche ad altri contesti comici); Cerri 2012, 151-194.

578 Quint. 2, 17, 4; Them. *Or.* 23, 296a–c; Suid. *s.v.* Polykrates 8.

579 Cfr. Xen. *Mem.* I 2, 9-61; Liban. *decl.* I, *passim*; Chroust 1957, 69-100. La datazione tradizionale dello scritto è il 393/2 per la menzione che doveva esser fatta della mura ricostruite da Conone nel 394; interessante a tal proposito lo studio di Funke 2005, che attraverso una nuova

pensare che i Socratici iniziassero a scrivere le loro apologie in risposta a Policrate<sup>580</sup>, dal momento che prima ancora il processo e la condanna dovevano aver segnato le loro coscienze al punto da spingerli a prendere le parti del maestro<sup>581</sup>. Se allora immaginiamo che alcuni dialoghi su Socrate e Alcibiade, nei quali si fissano i canoni della letteratura alcibiadea, furono composti già a ridosso della morte del filosofo viene da pensare di conseguenza che l'*Alcibiade I* si sia rifatto proprio ad opere precedenti di questo tipo<sup>582</sup>; dal momento che esso mostra una certa somiglianza proprio con l'*Alcibiade* di Eschine, si potrebbe ipotizzare che questo precedesse l'*Alcibiade I*, arrivando così a circoscrivere un ventaglio cronologico anche per il dialogo di Eschine: in tal caso esso andrebbe collocato fra il processo a Socrate e la composizione dell'*Alcibiade I*, quindi non molto dopo il 380. Ma forse si può arrivare a fare di più, individuando termini più serrati per il nostro dialogo: innanzitutto si può scendere al di sotto della datazione di alcune orazioni su Alcibiade, che, nel trattare la vicenda alcibiadea, non menzionano l'esperienza socratica. Giacché si ritiene la costruzione del mito socratico in tutti i suoi aspetti, anche nella raffigurazione del rapporto con Alcibiade, opera dei suoi

---

indagine delle fonti sulla *Kategoria* arriva a mettere in discussione conclusioni accettate in modo ormai acritico in ambito di studio. Innanzitutto, Funke sottolinea che la datazione proposta e largamente accettata deriva dall'identificazione di un *terminus post quem*, la ricostruzione delle mura, con il *terminus ad quem*. In secondo luogo, dopo aver ristretto l'analisi ai dati inequivocabilmente riconducibili alla *Kategoria* e dopo aver effettuato una verifica più serrata delle condizioni storiche di quei decenni, lo studioso arriva ad abbassare e di molto la datazione dello scritto, considerando gli anni successivi alla stipulazione della Pace del Re il momento più favorevole affinché si associassero le imprese di Conone e Trasibulo (di cui certamente si parla nello scritto: cfr. Liban. *decl.* I 160; Favor. F 34 Barigazzi; Arist. *Rhet.* II 24, 1401a 34–35) alla ripresa ateniese e al risorgere dello spirito imperialista (non così Rossetti, 1974, 9 n. 11). Postdatando la *Kategoria* alla fine degli anni Ottanta o all'inizio dei Settanta come fa Funke (così già Eucken 1983, 175-183; Livingstone 2001 32-40), essa perde il significato politico attribuitogli da sempre e da punto di partenza delle accuse mosse dai contemporanei a Socrate e delle apologie prodotte in sua difesa finisce per diventare un semplice libello retorico (non necessariamente privo di intenti politici), nato in un momento in cui gli spunti per discutere su Socrate non mancavano, quando già i Socratici (e gli oratori) avevano preparato il terreno per lo sviluppo di un dibattito attorno alla sua figura: termine *ante quem* è comunque la morte di Lisia (databile fra 380 e 370), che ha composto anch'egli un'apologia in risposta a Policrate (cfr. Funke 2005 ; Rossetti 1975)

<sup>580</sup> Così Chroust 1957, Rossetti 1975.

<sup>581</sup> Giannantoni 1986, 186–187 (= Giannantoni 1998, 327–328), ipotizza che sia la *Kategoria* a rispondere alla letteratura socratica su Alcibiade. Per Kahn 1994, 106, solo Senofonte risponderebbe a Policrate. Inoltre, se il suo scritto è da collocare negli anni 80-70 (cfr. *supra* n. 55), risulta difficile collocare così tardi la restante produzione su Alcibiade, soprattutto qualora si consideri la vitalità del dibattito oratorio stimolato dalle gesta del figlio di questi negli anni Novanta del IV sec.

<sup>582</sup> Segoloni 1994 76 n. 83, enfatizza il ruolo avuto dalla commedia antica come referente dei Socratici prima ancora che quello di Policrate

primi discepoli e di conseguenza si attribuisce proprio a questi l'introduzione della figura di Socrate come prioritaria fra le vicende di Alcibiade, si considera antecedente alla fioritura della letteratura su Socrate l'interesse rivolto dagli oratori ad Alcibiade, un interesse che guardava principalmente alla narrazione delle sue vicende fatta da Tucidide, nella quale pure non si fa riferimento a Socrate<sup>583</sup>. L'opera dei Socratici si può allora ragionevolmente collocare dopo il 396/5 e si può leggere non solo come una rettifica dell'*communis opinio* su Socrate ma anche come un tentativo di inserirsi nel dibattito intrapreso dagli oratori.

Vediamo ora in sintesi sulla base di quali elementi è possibile cogliere una consonanza fra l'*Alcibiade I* e l'*Alcibiade* di Eschine. Innanzitutto la presentazione fatta da Socrate della personalità giovanile di Alcibiade richiama subito alla mente la descrizione fatta da Eschine: lo stesso orgoglio contraddistingue, infatti, anche il suo Alcibiade, per il quale, come prova la testimonianza di Elio Aristide, si usa finanche lo stesso verbo, ὑπερφρονέω (*Alc. I* 104a; *SSR VI A* 46)<sup>584</sup>; a causa di questo φρόνημα (*Alc. I* 103b; 104c; *SSR VI A* 46) egli non considera nessuno alla sua altezza, nemmeno gli dèi. All'origine di tale convinzione i due autori riconducono considerazioni di natura esteriore sulla nobiltà di nascita e sull'acquisizione ereditaria di doti familiari<sup>585</sup>: tutta l'argomentazione di Socrate mira a dimostrargli che non vi è alcuna differenza fra un uomo di nobile stirpe ed un uomo qualunque, nessuna differenza che non si basi sulla sapienza (*SSR VI A* 47), e che anche i grandi uomini del passato non hanno potuto niente solo con le loro doti naturali<sup>586</sup>. Non ci dilunghiamo ulteriormente sul valore della presenza di tali comuni connotazioni, che sarà presa in esame successivamente, ci basti per ora

---

583 L'assenza del nome di Socrate nelle orazioni su Alcibiade è stato spiegato in diverso modo, in particolare a proposito della *Contro Andocide*: Cobetto–Ghiggia 1995, 116 n. 433, richiamano alla memoria una legge ateniese che vietava di prendere le difese dei condannati a morte: fra le due figure a cui si allude ai § 37–38, sottoposte alle stesse accuse dell'oratore e poi condannate, e di cui non è fatto il nome, egli pensa di individuare proprio il filosofo, da poco messo a morte. Raubitschek 1948, 206, riconduce l'omissione a ad una precisa strategia accusatoria, con cui si vuole sottrarre all'esperienza di Alcibiade un elemento importante quale la frequentazione con persone valenti come Socrate o Pericle; egli ammette anche la possibilità che gli scritti pamphletico–politici siano semplicemente antecedenti alla produzione socratica. Sul silenzio di Lisia ed Isocrate cfr. infra p. 196 n. 458.

584 Sulle somiglianze riscontrate nelle due raffigurazioni dell'*ethos* di Alcibiade si veda anche Dittmar 1912, 145.

585 In *Alc. I* 123e sono elencate tutte le doti in cui confida Alcibiade: κάλλος, μέγεθος, γένος, πλοῦτος, φύσις τῆς ψυχῆς.

586 Tale considerazione si evince dall'elogio di Temistocle (*SSR VI A* 50).

dire che gli ingranaggi che mettono in moto gli eventi sono gli stessi: un giovane Alcibiade presuntuoso, deciso a presentarsi all'assemblea con la sola consapevolezza del possesso di doti naturali e familiari; un Socrate innamorato<sup>587</sup>, che coglie l'occasione tanto attesa per poter parlare con lui di cose degne e per distoglierlo dal proposito di fare il politico prima di aver ricevuto una preparazione adeguata.

Parimenti, uguali sono gli ingranaggi messi in moto da Socrate per portare avanti il proprio obiettivo: in entrambi i dialoghi, infatti, Alcibiade viene incalzato dalle domande di Socrate, messo alle strette senza possibilità di sfuggire all'aporia; la dialettica socratica mette in luce l'infondatezza delle convinzioni del giovane, che si poggiano su presupposti superficiali e non abbondantemente indagati, ragion per cui in entrambi i casi ad una fase di maggiore sicurezza di Alcibiade, il quale spesso si mostra anche restio a seguire il maestro nei suoi ragionamenti e a rispondere alle sue domande, segue una fase di imbarazzo, non sentendosi più Alcibiade all'altezza del confronto dialogico intrapreso. Al punto estremo di tale confutazione si colloca il crollo di Alcibiade, che è preso da un forte senso di vergogna, di cui il dialogo di Eschine mette addirittura in scena il pianto sconsolato sulle ginocchia di Socrate (*SSR VI A 47*)<sup>588</sup>. Tale disperazione coincide in conclusione con una dichiarazione di fiducia incondizionata nelle possibilità di Socrate e di adesione totale al suo insegnamento, che però restano circoscritte all'incontro fra i due o per lo meno ad una fase iniziale dei loro rapporti: nell'*Alcibiade I*, infatti, Socrate avanza dubbi sulla possibilità che Alcibiade non si lasci corrompere e allontanare da lui e nell'*Alcibiade* di Eschine in maniera più

---

587 Della funzione dell'*eros* nell'*Alcibiade I*, così come nel *Simposio*, si è già detto. La tematica, a fondamento della relazione Socrate-Alcibiade, è presente fin dalle primissime battute anche nel dialogo di Eschine, dove è celebrata come la forza che muove le fila del comportamento socratico e del suo impulso paideutico, in costante associazione alla presenza del demone (*SSR VI A 53*): nell'*Alcibiade*, dunque, la componente erotica ha la medesima finalità apologetica riscontrata per il *Simposio* (Segoloni 1994, 28 n. 38) e per l'*Alcibiade I* (cfr. *supra*).

588 Dittmar 1912, 102, nota la coincidenza linguistica fra le testimonianze di Cicerone-Agostino (*SSR VI A 47*) e *Alc. I 127d*: l'*αἰσχρότης* di cui avverte l'avvicinarsi Alcibiade, è la stessa *turpitude* di cui parlano le fonti latine. In Plat. *Symp.* 216a-c Alcibiade racconta in prima persona le sensazioni provate all'ascolto dei discorsi di Socrate, l'unico, a fronte di una cittadinanza che lo riempie di onori, in grado di fargli provare vergogna per il proprio comportamento, riducendolo a credere che sia degna di essere vissuta una vita nelle sue condizioni (οὐτῶ - Socrate - διετέθη ὥστε μοι (*scil.* Alcibiade) δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω).

velata forse Socrate prende le distanze dalle promesse di un tempo, raccontando anni dopo ad un terzo le tappe del rapporto con Alcibiade (*SSR VI A 53*).

L'obiettivo perseguito da Socrate è quello di palesare ad Alcibiade la necessità di intraprendere una formazione culturale e tecnica preparatoria all'attività politica, che vale per tutti gli aspiranti politici: a tal proposito riporta esempi tratti dalla storia ateniese e non, nell'*Alcibiade I* Pericle, inizialmente escluso dal novero degli statisti impreparati, ma subito dopo dichiarato impreparato perché incapace di trasmettere ad altri la propria σοφία (118b-e); poi i governanti spartani e persiani, superiori ai governanti ateniesi per natura, perché di stirpe regale, e per educazione in tutte le altre categorie in cui il giovane Alcibiade riteneva di eccellere (120a-124b). Rispetto a questi gli unici ambiti nei quali possono emergere i Greci sono ἐπιμέλεια e σοφία (123d; 124b). Nell'*Alcibiade* di Eschine il confronto viene stabilito con Temistocle, in un discorso che vuole dimostrare quanto il successo di questi fosse dovuto non tanto a doti naturali (visto che la sua giovinezza fu improntata a dissolutezza), quanto all'educazione ricevuta dopo (*SSR A 48; 50*); grazie a questa egli fu σπουδαιότερος quanto ad ἀρετή e a τὸ φρονεῖν, e riuscì ad avere la meglio sul re di Persia, confermando quanto detto in *Alc. I* 123d; 124b<sup>589</sup>. Il re persiano appare in Eschine così sprovvisto da credere al tranello di Temistocle e da ospitare alla propria corte il responsabile della sua sconfitta, poiché inferiore al politico ateniese in intelligenza, capacità decisionale e applicazione nel valore, e superiore a lui solo nel campo dei beni materiali e delle forze militari (*SSR VI A 50*). Allo stesso modo nell'*Alcibiade I* è enfatizzata la ricchezza e la potenza persiana in una prospettiva probabilmente ironica: Platone, infatti, doveva avvertire la distanza fra l'idea socratica di uomo (e di politico), con tutte le conseguenze a livello etico ed educativo che questa poteva comportare, e il modello rappresentato dalla sovranità persiana<sup>590</sup>; e dunque, sebbene a livello

---

589 Sembra quasi che il Socrate dell'*Alcibiade I* nel definire gli ambiti in cui i Greci possono competere con i Persiani tenga presente l'elogio di Temistocle fatto da Eschine, che proprio in questi aspetti si rivelò superiore al Gran Re: cfr. Dittmar 1912, 135. Se Alcibiade è indegno di confrontarsi con i Persiani, Temistocle al contrario esce vincitore dal confronto: dato l'andamento speculare seguito nella presentazione dei tratti dei due politici messi a confronto da Eschine, non sarebbe impensabile che anche il suo Alcibiade, dopo l'autocelebrazione delle proprie doti, venisse rapportato ai giovani persiani e alla loro educazione.

590 Per Motte 1961, 9, l'elogio non è da prendere alla lettera, perché descrive un sistema educativo, quello persiano-spartano, che punta tutto sulla natura del giovane uomo ai fini della sua

politico essi come anche gli Spartani fossero giudicati migliori degli Ateniesi (infatti non avevano rovinato il loro Stato e la sua concordia interna, facendo prevalere un atteggiamento di prevaricazione e di avidità sociale all'interno di tutti gli strati del corpo poleico), non erano comunque per Platone un esempio da seguire *tout court*, tant'è che nei dialoghi specifici egli formulerà un diverso modello di costituzione statale<sup>591</sup>. Nel contesto del dialogo il confronto ha la funzione di sradicare l'ennesima scusante di Alcibiade, che non è necessario educarsi al meglio, se la competizione è con uomini altrettanto impreparati: la stessa scusante la ritroviamo enunciata anche dal personaggio di Eschine, come testimonia Elio Aristide (*SSR VI A 51*). Inoltre Socrate vuole orientare l'azione del giovane, attraverso modelli più degni, verso obiettivi più alti rispetto a quelli che Alcibiade si era prefissato<sup>592</sup>: il discorso è qui molto vicino a quanto detto dal Socrate di Eschine, allorché rimprovera quanti, inferiori per natura rispetto a Temistocle, non si preoccupano di aver cura di sé (*SSR VI A 50*), φαῦλοι alla stessa maniera di Alcibiade, che pensa di poter competere con coloro che posseggono in misura maggiore tutti i beni di cui egli si vanta, e che vengono seguiti fin dall'infanzia nell'educazione ed allenati alla sapienza, alla giustizia, alla moderazione, al coraggio (cfr. *Alc. I 120a–124a*) e questo senza nemmeno preoccuparsi di esercitarsi per migliorare le proprie capacità ed acquisire competenze. Il superiore modello proposto da Eschine è Temistocle, che però a un certo punto viene messo in discussione: sia Platone che Eschine riconoscono inizialmente la superiorità di Platone e Temistocle, celebri per le capacità che li hanno consacrati come paradigmi; tuttavia, dopo averne valutato le doti e l'operato, non più alla luce delle categorie di giudizio generalmente ammesse, ma

---

formazione, che si oppone al modello socratico, incentrato su una *techne* da coltivare, che è in sostanza una *sophia* morale. Parimenti Taylor 1929, 524 n. 5, partendo dal presupposto che l'autore dell'*Alcibiade I* sia da identificare con un accademico, che doveva conoscere la critica rivolta da Platone nelle *Leggi* all'educazione persiana (694a-696b), non riconosce serietà all'esortazione socratica a prendere i Persiani come modello per l'educazione ateniese: secondo lo studioso l'ironia usata nel dialogo contro il modello paideutico persiano doveva esser stata suggerita all'autore dalla conoscenza del dialogo di Eschine, dove, a suo dire, si parodierebbe la sapienza di Temistocle grazie a cui riuscì ad accedere alla corte di Serse.

591 Nelle *Leggi* è presa di mira anche la costituzione spartana: cfr. 682d-688d.

592 Dittmar 1912, 137-139, coglie la presenza in entrambi i luoghi di un *Perserrede*, la cui funzione è quella dare ad Alcibiade una dimostrazione storica della necessità dell'*epimeleia*: egli pertanto considera serio l'elogio dei Persiani fatto dai due autori.

secondo parametri socratici, ne sminuiscono la portata. Eschine si muove come Platone, ma alla fine del discorso ammette che è comunque preferibile farsi governare da tali uomini piuttosto che da politicanti φαῦλοι, finché non se ne troveranno di migliori. La valutazione di Temistocle non è allora completamente positiva, molto più vicina a quella di Platone di quanto gli studiosi abbiano generalmente pensato, ma nemmeno completamente negativa, ben lontani dai toni forti usati contro di lui nel *Gorgia*<sup>593</sup>.

Un aspetto di difficile valutazione è il contenuto “positivo” proposto dai due dialoghi: ben più facile la comprensione dell’*Alcibiade I*, dove si individua l’errore dei politici del proprio tempo in una mancata preparazione all’esercizio della politica, il cui obiettivo è la ricerca di ciò che è bene per la città e per i cittadini. L’acquisizione di questa competenza può avvenire solo attraverso l’apprendimento, alla maniera delle altre tecniche, attraverso cui è possibile riconoscere ciò in cui si deve essere migliori, ma anche ciò che è bene per gli altri; il Socrate di Eschine, allo stesso modo, invita ad acquisire un sapere tecnico così come avviene per la musica o per l’equitazione (*SSR VI A 48*) ed invita ad un esercizio della ἐπιμέλεια ἑαυτῶν. Impostata in questi termini la problematica, sembrerebbe che Eschine proponga la stessa soluzione al quesito sulla formazione e sulla selezione del corpo dei governanti; tuttavia l’introduzione della tematica dell’*episteme* temistoclea appare problematica in relazione a quanto detto. A Temistocle vengono riconosciute intelligenza (φρόνησις), capacità di deliberare (τὸ βουλευέσθαι) e applicazione nella virtù (σπουδὴ ἐν ἀρετῇ) ma ciò che lo fa fallire è l’incompiuta ἐπιστήμη; se a Temistocle fu insufficiente l’ἐπιστήμη, si chiede allora Socrate, cosa potrebbe succedere a quanti sono poco validi (φαῦλοι) e non si occupano di se stessi (ἐν μηδεμίᾳ ἐπιμελείᾳ ἑαυτῶν ὄντες)? Socrate sembra creare un collegamento fra tale «conoscenza» e la cura di sé (e quindi dell’anima), senza però approfondire il discorso. Nell’*Alcibiade I* si è visto in che accezione ricorre il termine ἐπιστήμη, che compare solo una volta,

---

593 Cfr. Dittmar 1912, 112-113, che riconosce la consonanza col *Menone* a proposito dell’εὐδοξία riconosciuta ai politici ateniesi, ma non con la raffigurazione di Temistocle fatta nel *Gorgia*; anzi, la presentazione di Temistocle come politico lungimirante, che non asseconda i desideri popolari, ma li manovra grazie alla propria abilità secondo ciò che è giusto, sarebbe indirizzata proprio contro l’attacco del *Gorgia*.



allorché si chiede ad Alcibiade di definire la scienza che permette di governare bene gli uomini (ἄρχειν ἐν τῇ πόλει, 125b; ἄμεινον τὴν πόλιν διοικεῖν καὶ σῶζεσθαι, 125e), dunque la scienza politica: ritengo si possa pensare che nella stessa accezione dovesse tornare anche nel dialogo di Eschine e che dovesse esser stata proprio la carente preparazione di Temistocle nella scienza politica ad averne determinato l'esilio<sup>594</sup>. D'altronde si è già visto come la sfera semantica della conoscenza di sé fosse nell'*Alcibiade I* legata al verbo γινώσκειν più che al termine ἐπιστήμη, così come lo era nel lessico dello stesso Socrate: l'ἐπιστήμη di cui parla il Socrate di Eschine non sembra essere la conoscenza di sé, ma dovrà essere intesa come l'insieme di quelle conoscenze e di quei mezzi atti a governare gli uomini e propri della πολιτικὴ τέχνη, nella quale l'educazione di Temistocle si è rilevata incompleta<sup>595</sup>. L'*Alcibiade I* mostra chiaramente come la scienza politica poggi per gran parte su un discorso etico, in quanto dipendente dal possesso della virtù e quindi necessariamente legata alla conoscenza e alla cura dell'anima: la conoscenza di sé è un prerequisito per la successiva acquisizione di competenze politiche. E d'altra parte Eschine stabilisce, dopo aver introdotto il motivo della «conoscenza» di Temistocle in un contesto strettamente politico, un collegamento con la conoscenza di sé piuttosto esplicito soprattutto perché immediatamente prima ricorda la necessità della cura di sé: se poi questo significasse un approfondimento del discorso sulla scienza politica o sulla conoscenza dell'anima o se l'esortazione ad acquisire un'ἐπιστήμη completa fosse un invito alla conoscenza dell'anima, non è possibile stabilirlo sulla base del frammento aristideo, dunque non è possibile dire se il dialogo si aprisse a sviluppi filosofici. Su questo punto ulteriori chiarimenti verranno dal passo di Senofonte: resta il fatto che l'invito alla cura dell'anima, che nell'*Alcibiade I* è un invito alla conoscenza di sé, gioca un ruolo importante nei discorsi finalizzati a persuadere della necessità di un'educazione preparatoria all'azione politica; entrambi i dialoghi vogliono gettare

---

594 Dittmar 1912, 104-107, ipotizza al contrario che il discorso di Eschine proponga una doppia *episteme*, una intellettuale ed una morale: è in quest'ultima che Temistocle sarebbe manchevole, cosa a cui sarebbe dovuta la sua fine politica.

595 Cfr. SSR VI A 50, dove, dopo aver rilevato l'insufficiente conoscenza di Temistocle, la si qualifica come ἐπιστήμη πάντων ὧν ἔπραττε (cfr. Giannantoni 1997, 358-360). Contro l'identificazione di virtù politica e conoscenza di sé proposta da Effe si vedano le osservazioni di Gaiser 1959, 77-78; Ehlers 1966, 10 n. 1.

luce sulla preoccupazione socratica di formare buoni cittadini e che la città sia retta da buoni governanti, nonché sulla bontà dei capisaldi etici dei discorsi da lui intrattenuti. Illuminanti sulla finalità apologetica di un simile discorso sono le parole finali pronunciate dal Socrate di Eschine alla fine della lode di Temistocle: egli, attribuendo il successo di Temistocle all'ἐπιστήμη e non alla τύχη (*SSR VI A 50*), risponde alle accuse che gli venivano mosse, innanzitutto quella di empietà, poiché dava scarsa rilevanza al ruolo del fato e degli dei nella vita degli uomini<sup>596</sup>. In questo modo i due dialoghi tramandano in maniera concorde tratti salienti del Socrate storico ed esaltano la profonda coerenza che lega il *bios* socratico alle sue convinzioni filosofiche; in entrambi gioca un ruolo importante nell'acquisizione di un sapere la componente erotica, in particolare quella legata alla figura di Alcibiade<sup>597</sup>.

---

596 Sulla stessa τύχη ironizza Platone in *Men.* 99b-e, dove definisce i politici ateniese virtuosi per caso, per un dono divino (θεία μοῖρα) alla maniera di vati posseduti: per una lettura in chiave ironica del passo cfr. Bluck 1961, 38-39; Cambiano 1971, 165-166. Quest'ultimo legge alcuni elementi del contesto platonico alla luce di una polemica con l'*Alcibiade* di Eschine, ad esempio la ripresa del concetto di θεία μοῖρα (cfr. *SSR VI A 53*): a ben vedere, essi attribuiscono a Socrate lo stesso perplessità riguardo alla possibilità di considerare il successo di uomo legato alla sorte, divina o meno che sia, e sottolineano al contrario che esso dipende dalla sua *sophia*, dal pieno possesso dell'*episteme*; inoltre, il concetto di θεία μοῖρα è utilizzato da Eschine per definire l'impulso che muove Socrate ad avvicinare gli uomini nel tentativo di renderli migliori, che non si può identificare con una forma di acquisizione di conoscenza o di virtù (d'altra parte il Socrate di Eschine fa dimostrazione di ignoranza): cfr. *supra*. Sulle connessioni stabilite nel frammento di Eschine fra τύχη ed εὐσέβεια in funzione apologetica cfr. Dittmar 104-107.

597 Ioppolo 1999, 74.

## 2. 1. L' "Eutidemo" di Senofonte: tracce dell' *Alcibiade* di Eschine

**L'Eutidemo**. Un ulteriore termine di paragone con il dialogo di Eschine, nonché con quello di Platone, viene offerto da quello che si è accettato di definire l'*Eutidemo* di Senofonte<sup>598</sup>. Si tratta di un capitolo dei *Memorabilia*, nel quale viene offerto ancora una volta il racconto di uno dei tanti dialoghi tenuti da Socrate con un giovane, Eutidemo (IV 2, 1–40); qui vengono narrati i primi incontri fra i due, in cui Socrate avvicina il giovane e, coinvolgendolo gradualmente nella conversazione, si guadagna la fiducia del futuro discente. Il pezzo dialogico presenta nella sua articolazione evidenti somiglianze con il dialogo di Eschine, al punto da far pensare, come per l'*Alcibiade I*, ad una relazione fra le due opere, che consentirebbe di gettare luce su altri aspetti del dialogo frammentario di Eschine. In questo caso, però, la gerarchia dei rapporti è chiara, poiché gli scritti di Senofonte sono successivi rispetto a quelli degli altri Socratici<sup>599</sup>; in modo particolare i *Memorabilia*, soprattutto nella sezione che ci interessa, sono considerati successivi almeno al 370, anche laddove si ammetta una datazione più alta per quelle parti dell'opera che sembrano essere state pensate e composte nel clima delle accuse a Socrate<sup>600</sup>; ragion per cui sarà stato Senofonte a riprendere il dialogo di Eschine e non il contrario.

---

598 Così Rossetti 2007, 63, propone di chiamare la sezione dei *Memorabilia* in questione, come fosse un pezzo dialogico a sé stante.

599 Cfr. Rossetti 1975, 366; Burnet 1994, 156 n. 3, per cui solo le opere degli altri Socratici possono considerarsi di prima mano, laddove quelle di Senofonte sono un rimaneggiamento tardo di queste; cfr. Chroust 1957, 5–11, che analizza i luoghi in cui Senofonte riprende argomenti simili presenti in altri autori (ad esempio IV 3, 2), distinguendoli da quelli in cui sembra riportare quanto effettivamente sentito o visto (cfr. anche nn. 38–41 per confronti fra passi dei *Memorabilia* e altri luoghi della letteratura socratica).

600 Chroust 1957, 44–45, data a due periodi di composizione diversi i primi due capitoli del libro I, considerati una palese risposta dal carattere apologetico all'accusa policratea, per i quali lo studioso accetta la datazione più diffusa (393–2): qui infatti si fa chiaro esplicito riferimento al κατήγορος, ragion per cui se la risposta di Senofonte venisse collocata troppo in avanti, perderebbe il suo valore; così anche Santoni 1989, 40–2, che allo stesso modo rileva che «tali considerazioni sono però difficili da estendere al resto dell'opera, che ha caratteri un poco differenti». Il resto dell'opera, che costituisce gli ἀπομνημονεύματα veri e propri, è considerato successivo al 370, quando già erano state pubblicate altre opere su Socrate: cfr. I 4, 1; IV 3, 1. Delebecque 1957, 477, 482–491, propone di collocare la seconda parte dell'opera dopo il 360–356 (per la datazione dei primi due capitoli cfr. pp. 239–242), seguito in questo anche da Kahn 1996, 30, per il quale Senofonte avrebbe scritto i *Memorabilia* solo dopo il 360, in coincidenza con il ritorno (eventuale) dall'esilio.

Le due conversazioni intrattenute con Eutidemo vengono introdotte a proposito degli insegnamenti dati a giovani fieri della loro educazione, convinti dell'eccellenza di questa in quanto veicolo di sapienza (IV 2, 1): rispetto all'*Alcibiade I*, quindi, il giovane è orgoglioso sì, ma sulla base dell'educazione ricevuta, non solo sulla base di aspetti esteriori; pur essendo molto bello come Alcibiade, Eutidemo si preoccupa di raccogliere le opere di poeti e sapienti per eccellere come oratore e condottiero e non frequenta l'*agora* perché ancora minorenni. Tuttavia, come Alcibiade, Eutidemo ritiene di non aver bisogno di apprendere niente da nessuno e su questo Socrate ironizza per cercare di avvicinare il giovane a sé (IV 2, 3–4). Nella prima situazione che vede i due incontrarsi, si immagina che, quando uno dei presenti domanda se Temistocle sia divenuto di tanto superiore e punto di riferimento per la città grazie a doti naturali o alla frequentazione con qualche saggio (συνουσία τινὸς τῶν σοφῶν), Socrate risponda provocatoriamente che è sciocco credere che la capacità di comando (τὸ προεστάναι πόλεως) sia innata negli uomini (mentre è il compito più difficile), quando si ritiene invece che nelle piccole cose si possa diventare abili solo con l'aiuto di un maestro valente (IV 2, 2): la provocazione è rivolta espressamente ad Eutidemo, che doveva essere di questo avviso<sup>601</sup>. Interessante che fra tanti esempi Senofonte proponga qui proprio quello di Temistocle, cui si ricorre per verificare se il possesso della capacità politica possa essere innata, e che diventa poi termine di paragone nell'ambito dell'educazione politica. La coincidenza tematica legata al nome di Temistocle suggerisce che Senofonte avesse in mente l'*Alcibiade* di Eschine e la discussione originatasi da qui attorno allo statista ateniese<sup>602</sup>.

---

601 Rossetti 2007, 67–71, ritiene che il contesto dialogico sia stato creato a bella posta da Socrate con l'aiuto di alcuni amici, ai quali avrebbe demandato il compito di condurre il discorso fino ad arrivare alla domanda su Temistocle: quella che egli ha preparato è dunque una trappola.

602 A Temistocle il Socrate di Senofonte accenna anche in III 6, 2, quando parla col giovane ed aristocratico Glaucone a proposito della sua smania di entrare in politica e divenire capo della città, smania non supportata né dall'età (non ha, infatti, ancora venti anni) né dal favore del popolo. Per tale ragione Socrate, che già lo conosceva e gli era vicino per i legami instaurati con la sua famiglia, decide di parlargli e di persuaderlo come al solito della sua incompetenza negli affari dello Stato e della necessità di prepararsi, di essere ἐπισταμένοσ in qualsivoglia disciplina prima di cimentarsi (III 6, 2–18). Relativamente alle aspirazioni di Glaucone, Socrate riconosce dietro il proposito di divenire capo della città l'obiettivo di soddisfare ogni desiderio, di favorire gli amici, di dare lustro al nome del *genos*, di ottenere fama e ammirazione fra Greci e barbari alla stregua di Temistocle. Il motivo della fama oltre i confini dell'Ellade ci ricorda la descrizione tucididea di Alcibiade, il cui oggetto di competizione era non Temistocle, bensì Pericle, così come

L'idea che Senofonte abbia rielaborato parti del dialogo messo in scena da Eschine fra Socrate ed Alcibiade per costruire il proprio *Eutidemo* trova conferma nel seguito del capitolo: si racconta, infatti, che Socrate si era recato nuovamente alla bottega frequentata da Eutidemo e che si era messo a scherzare proprio sul giovane assieme a quanti stavano con lui, mentre quello, pur ammirando la saggezza di Socrate, se ne stava in disparte (IV 2, 3–4): Socrate immagina il discorso che Eutidemo avrebbe fatto all'assemblea all'ingresso in politica, dove si sarebbe fatto vanto di non aver mai appreso niente da nessuno, né di aver cercato di frequentare quanti abili a parlare e ad agire avrebbero potuto renderlo migliore; vanto maggiore sarebbe stato però quello di non aver mai voluto dare l'impressione di voler apprendere qualcosa da qualcuno, per poter così suggerire decisioni secondo l'estro del momento. Dopo un tipico paragone della capacità governativa con l'arte medica (IV 2, 5), Socrate, rivolgendosi direttamente ad Eutidemo, gli fa notare che mentre coloro che vogliono diventare abili suonatori di cetra o di flauto o abili cavalieri cercano di praticare quanto più possibile l'arte di loro interesse e sotto le migliori guide, quanti vogliono diventare abili a parlare e ad agire in politica ritengono all'improvviso di essere divenuti tali spontaneamente, ἄνευ παρασκευῆς καὶ ἐπιμελείας, senza esercizio ed impegno (IV 2, 6); questi invece sono obiettivi ben più difficili da realizzare e il fatto stesso che sono in pochissimi a raggiungere il successo politico dovrebbe dimostrare che proprio in queste attività è necessaria semmai una ἐπιμελεία maggiore (IV 2, 7). In questo luogo dei *Memorabili* Socrate prende come esempio di attività meno complesse rispetto alla politica, nelle quali comunque ci si deve applicare con ἐπιμελεία per

---

nell'*Alcibiade I* si esplicita il desiderio del giovane di ricevere onori superiori a quelli del tutore (105a–c); è possibile che qui Senofonte abbia mutuato un modulo tipico assegnato alla personalità del giovane Alcibiade per costruire un personaggio molto simile, cui si dà come obiettivo quello di voler eguagliare la gloria di Temistocle, che davvero era stato potente oltre i confini di Atene. Il potere raggiunto da Temistocle e la sua superiorità rispetto ai contemporanei è argomento dell'*Alcibiade* di Eschine, nonché oggetto di invidia da parte del protagonista all'interno del dialogo: ragion per cui Effe 1971, 200 n. 5, ipotizza che Senofonte nel costruire tale situazione si sia ispirato al dialogo di Eschine; in realtà, dal momento che nello scambio dialogico fra Socrate e Glaucone non si coglie nessun elemento comune a quanto reso noto dai frammenti dell'*Alcibiade*, tale ispirazione si dovrà fermare alla costruzione del personaggio Glaucone e dei suoi desideri, non all'impianto narrativo della sezione, né si dovrà prendere il capitolo senofonteo come fonte per ricostruire il dialogo di Eschine. È tuttavia una prova del fatto che Senofonte conosceva il dialogo di Eschine o meglio un modulo letterario reso tipico fra gli altri da Eschine. Cfr. Dittmar 1912, 128-130.

ottenere il successo, le stesse che troviamo nel frammento papiraceo dell'*Alcibiade*, ovvero musica ed equitazione (*POxy* 1608 fr. 1 = *SSR* VI A 48): qui Socrate chiede al giovane interlocutore se ritenga normale essere inesperti nell'arte della musica o nell'equitazione prima di divenirne competenti ed Alcibiade di riflesso acconsente. Il riuso delle medesime due categorie è fin troppo esplicito per non pensare che Senofonte si sia ispirato ad un contesto nel quale Socrate propone la medesima lezione; oltretutto per il dialogo di Eschine si è ipotizzato che il discorso fatto da Socrate fosse mirato proprio ad argomentare al suo giovane e presuntuoso ascoltatore la necessità di prepararsi prima di intraprendere qualsivoglia iniziativa, per non rischiare di fare come Temistocle, che si migliorò solo dopo spiacevoli esperienze giovanili quali la diseredazione (*POxy* 1608 fr. 1; 4 = *SSR* VI A 48); il paragone con il mondo delle tecniche è fatto proprio dopo aver provocato con le sue domande incalzanti la reazione di Alcibiade, che gli intima di tacere e di smetterla di chiedergli se volesse ancora fare come Temistocle. Socrate allora sposta il discorso sull'apprendimento del sapere tecnico, per cui è consuetudine ricorrere a dei maestri prima di divenire degli esperti nel settore; è probabile che successivamente egli faccia valere lo stesso principio anche in ambito politico.

Scalfito da Socrate nelle sue certezze e nel suo orgoglio, Eutidemo assume un atteggiamento più benevolo (IV 2, 8)<sup>603</sup>. Socrate mostra di apprezzare l'abitudine del giovane di raccogliere le sentenze di sapienti e poeti, ma quando si accorge che quello si compiace della propria sapienza e della sua lode, Socrate può a questo punto portarlo a riconoscere l'insufficienza dei mezzi nei quali confida, per raggiungere quella virtù che gli permetterà di essere un buon politico<sup>604</sup> (IV 2,

---

603 Sulla strategia adottata da Socrate per avvicinare il giovane, che si è mostrato fin dall'inizio restio, per quanto incuriosito, a farsi coinvolgere dalle provocazioni di Socrate, cfr. Rossetti 2007, 67-74: gli espedienti messi in atto per far capitolare il fiero e solitario Eutidemo colgono nel segno e fanno sì che egli si comporti esattamente come Socrate aveva previsto, concedendo a quest'ultimo una posizione di inevitabile vantaggio.

604 Riscontri per le critiche rivolte all'educazione poetica come perno della *paideia* tradizionale si trovano nell'*Ippia Minore* di Platone (363a-376b): qui Socrate contesta il valore educativo riconosciuto all'esegesi poetica (e in particolare a quella omerica) e polemizza con la capacità esegetica di Ippia e con quella dialettica. Data la contiguità tematica gli studiosi ipotizzano che vi sia una interdipendenza fra i due luoghi: per lo *status quaestionis* cfr. Phillips 1989, il quale al contrario, rilevando le differenze tra i luoghi, avanza a tal proposito delle riserve. Difficile stabilire se Platone e Senofonte attingessero ad un comune serbatoio di notizie o se

8–11): il bersaglio è l'educazione tradizionale, rispetto alla quale è prioritaria la conoscenza della nozione di giustizia, del cui possesso Eutidemo, inizialmente certo, è costretto a dubitare dall'incalzante dialettica socratica (IV 2, 11–22). Socrate gli chiede ancora se conosca l'iscrizione posta sul tempio di Delfi (IV 2, 24): Eutidemo ammette di conoscere il motto, ma di non avergli mai prestato attenzione, dando per scontato che ognuno dovesse conoscere almeno se stesso. Come nell'*Alcibiade I* Socrate comincia a fare all'interlocutore delle domande volte a sondare la sua idea della conoscenza di sé, se riguardi il nome (ovvero elementi esteriori) o le proprie capacità (ovvero la natura più intima dell'uomo), e infine se da questa possa derivare qualche giovamento agli uomini (IV 2, 25–26). Alla fine di questa analisi Eutidemo si mostra persuaso della necessità di conoscere se stessi e guarda a Socrate come guida per intraprendere questo cammino di conoscenza (IV 2, 30)<sup>605</sup>. Le somiglianze con l'*Alcibiade* di Eschine e di Platone sono in questo punto evidenti, e, a partire da queste somiglianze, si cercherà di raggiungere in seguito una migliore comprensione del dialogo di Eschine.

Quanto al resto dell' "*Eutidemo*", Socrate, subito dopo la presa di coscienza da parte di Eutidemo, passa repentinamente ad un altro argomento, a testare la capacità del giovane nel campo del bene e del male, se sappia darne una definizione e distinguerli (IV 2, 31–39). Alle risposte di Eutidemo segue l'ultima, inevitabile confutazione, che porta il giovane ad un punto estremo di disperazione e sconforto, nel quale riconosce di essere non più di un ἀνδράποδον, perché schiavo della propria ignoranza (IV 2, 39–40). Nel dialogo di Eschine, *Alcibiade*, alla fine della confutazione socratica, si trova nello stesso stato di sconforto, ma Socrate si mostra più indulgente nei suoi confronti, accogliendolo in lacrime sulle ginocchia e promettendogli il suo aiuto; il Socrate protagonista del capitolo senofonteo, invece, lascia andare via Eutidemo e si riserva di valutare che considerazione tenere di lui sulla base di un suo eventuale ritorno: se non si avvicinerà più come quanti si sentono umiliati da lui, egli si dimostrerà uno

---

riportassero conversazioni realmente accadute, o al contrario se uno dei due rinvenisse il racconto nell'opera dell'altro; va comunque detto che l'aspetto in cui si rilevano le differenze più significative è il modo di affrontare la questione della giustizia, e questo per la diversa strategia apologetica messa in atto.

<sup>605</sup> Per un'analisi più approfondita dei modi attraverso cui Socrate conduce la discussione con Eutidemo e di alcuni passaggi chiave cfr. Rossetti 2007, 72-85.

sciocco, altrimenti sarà degno del suo aiuto e della sua vicinanza<sup>606</sup>. Eutidemo tornerà da Socrate al punto da non poterlo più abbandonare e da imitarne in tutto i suoi comportamenti. Egli convincerà inoltre il maestro del fatto che non è più necessario utilizzare con lui metodi bruschi, bensì chiarezza e semplicità espositiva.

L'andamento del capitolo e soprattutto dell'ultima sezione (§§ 31-40) desta delle perplessità, poiché sembra introdurre un blocco a sé stante, che verte attorno ad una tema che risulta indipendente dal resto e che non fornisce alcuna risposta agli interrogativi posti da Eutidemo, il quale aveva manifestato il desiderio di apprendere da Socrate in che modo intraprendere la conoscenza di sé; in questi paragrafi è invece messo in scena un ulteriore *elenchos* delle certezze di Eutidemo, che aveva riconosciuto la bontà e l'utilità dell'autoconoscenza, senza però sapere davvero cosa sia bene e cosa non lo sia. L'ultima parte della conversazione potrebbe quindi avere la funzione di palesargli la sua ignoranza anche nel campo del bene e del male, per eliminare l'ultimo ostacolo alla conoscenza di sé. In alternativa si è supposto che questa parte precedesse i §§ 22-30, collocando così l'indagine attorno alla giustizia e alla conoscenza di sé solo dopo il § 40: rispetto al § 31 i §§ 19-21 vedono un atteggiamento più prudente di Eutidemo nel rispondere alle provocazioni di Socrate e inoltre la dimostrazione della necessità della conoscenza di sé inizia al § 22 con un riferimento alla condizione di schiavitù che interessa colui che non sa nulla con la quale termina l'ultima confutazione di Socrate al § 40. Chi propone di invertire le due parti immagina che solo dopo l'ammissione rassegnata della propria *φασλότης* e della propria ignoranza totale (*κινδυνεύω γὰρ ἀπλῶς οὐδὲν εἰδέναι*, §§ 39-40) da parte di Eutidemo Socrate si sia mosso ad affrontare l'argomento che più gli premeva: Eutidemo, ormai confutato in tutte le sue convinzioni, in modo molto più cauto si presterebbe a ricercare attivamente e costruttivamente come intraprendere l'attività politica, secondo quanto mostrato ai §§19-21; inoltre Socrate partirebbe proprio dall'indagine attorno all'infelice condizione del giovane per definire la schiavitù e l'ignoranza

---

606 Cfr. Plat. *Theaet.* 150d-e.



come mancata conoscenza di sé<sup>607</sup>. Ciononostante nulla impedisce di pensare, qualora si decida di mantenere la successione dei paragrafi tramandata, che Senofonte voglia mostrare un Socrate all'opera, impegnato non tanto a comunicare meccanicamente la soluzione ai problemi di Eutidemo, ma a delineare insieme a lui un metodo<sup>608</sup>: il lavoro di Socrate su Eutidemo, che inizia inevitabilmente dall'azzeramento delle convinzioni radicate del giovane (cfr. *Alc. I* 109e), resta sospeso perché solo dopo un percorso educativo egli potrà giungere a conoscere ciò che desidera e di cui necessita; per fare ciò potrà tornare da Socrate<sup>609</sup>. Un finale quale quello offerto dal testo mostra in che modo Socrate cerchi e crei un vincolo con i suoi giovani interlocutori destinato a durare, qualora essi si rendano conto della sua bontà.

**Una fonte per la conoscenza di sé nell'Alcibiade di Eschine.** Prima di tornare al punto nodale del dialogo, la definizione e l'utilità della conoscenza di sé, riportiamo gli altri punti dell'*Eutidemo* a partire dai quali è possibile argomentarne la dipendenza dall'*Alcibiade* di Eschine. Si è già detto della menzione di

---

607 Così Effe 1971, 203, il quale arriva a questa conclusione anche sulla base dell'analogia con l'*Alcibiade* di Eschine, in cui ipotizza che la parte *destruens* precedesse la parte *costruens* e che ha già sostenuto essere all'origine del capitolo senofonteo.

608 Rossetti 2007, 97-100: «una lezione di contenuto non c'è di sicuro, perché in questo caso Socrate non esprime convinzioni e non si fa portatore di insegnamenti, ma si dedica pressoché esclusivamente alla *pars destruens*, e la stessa ricerca definitoria non conduce a risultati apprezzabili. (...) Non c'è propriamente una 'lezione' da poter ricavare, ma una riflessione a partire dalle disavventure in cui è incorso Eutidemo nella gestione di alcuni enunciati di carattere generale. (...) Socrate (...) può essersi proposto di indurre Eutidemo a considerare che è più impreparato di quanto avesse ritenuto fino ad allora, a capire che ha parlato di cose che conosce solo superficialmente, e che di conseguenza ha assoluto bisogno di affinare e molto le sue capacità di analisi delle nozioni che usa quotidianamente. Ma prendere confidenza con insiemi complessi di significati, usi linguistici, criteri di giudizio, valori e disvalori, compatibilità e incompatibilità delle affermazioni, difendibilità e indifendibilità di determinate posizioni e altro ancora è, per l'appunto, un capire, non un mero venire a sapere che *p.*». Tale assunto solo in parte è vero, poiché un contenuto "positivo", almeno in parte, Socrate lo veicola.

609 Cfr. Rossetti 2007, 92, il quale, dopo aver analizzato in maniera puntuale tutti gli stratagemmi e le forzature utilizzate da Socrate per portare l'interlocutore al punto di "saturazione", rileva l'intento paideutico sotteso alla sua "crudeltà mentale": «sembra imperativo intendere che il maestro ha calcato un po' la mano sapendo di farlo, ma per costringere Eutidemo a prendere coscienza del bisogno di *paideia* e spezzare la presunzione di non averne bisogno in virtù dei suoi molti libri e delle sue assidue letture. In quest'ottica la durezza del filosofo avrebbe perciò il sapore di una terapia d'urto, di una pillola amara da far ingoiare all'interlocutore a fin di bene. La condotta di Socrate sarebbe, pertanto, ispirata a benevolenza, a *therapeia* (dell'anima) di Eutidemo e, lungi dal tradire un'aggressività fuor di luogo o, magari, una «failure in love» (Vlastos), avrebbe chiare connotazioni evergetiche».

Temistocle, allorché ci si chiede se egli fu superiore ai cittadini διὰ συνουσίαν τινὸς τῶν σοφῶν ἢ φύσει (§ 2)<sup>610</sup>: il motivo delle doti superiori di Temistocle, la sua definizione come σπουδαῖος ἀνὴρ, infine il ricordo della considerazione guadagnata presso i concittadini, che guardavano a lui come punto di riferimento (ὥστε πρὸς ἐκεῖνον ἀποβλέπειν τὴν πόλιν), sono tutti elementi presenti nella lode di Temistocle di Eschine. Particolarmente interessante è l'uso della formula διὰ συνουσίαν τινὸς τῶν σοφῶν ἢ φύσει: essa getta luce sul motivo centrale attorno a cui si costruisce l'elogio del politico pronunciato davanti ad Alcibiade e chiarisce il significato della parenesi paideutica enucleata dal personaggio di Eschine, la quale ruota attorno al motivo non di una generica μάθησις, bensì a quello di una συνουσία con i sapienti. Il tema è presente nell'*Alcibiade*, come ci informa Elio Aristide, ed è valorizzato da Eschine come forma pedagogica precipua di Socrate (SSR VI A 53). Al § 11 Socrate domanda ad Eutidemo se non desideri la virtù di quei bravi politici capaci di governare e di giovare agli altri, utilizzando un modulo in cui ci si è imbattuti già nell'*Alcibiade* di Eschine e nell'*Alcibiade I* platonico, allorché il filosofo, per stimolare gli interlocutori a ricercare la virtù e la *sophia*, propone di guardare a rinomate figure della scena politica<sup>611</sup>. Tuttavia qui non è fatto il nome di nessuno e non viene istituito il confronto a cui siamo stati abituati fra presuntuosi aspiranti alla carriera politica (come Alcibiade) e modelli consacrati come Pericle o Temistocle. Si è pensato di cogliere un rimando a Temistocle anche in un altro luogo dell'*Eutidemo*, dove si ricordano i danni provocati dalla saggezza per quanti attirarono l'attenzione del Gran Re, il quale li condusse poi presso di sé come schiavi (IV 2, 33): nella lode di Temistocle tramandata da Elio Aristide si esalta l'intelligenza dello statista ateniese, grazie alla quale riuscì a garantirsi una permanenza felice in Persia dopo la cacciata da Atene; qui egli è comunque caratterizzato da un'*episteme* non completa, tale per cui non si può escludere che nella parte del dialogo non pervenuta, dopo l'esaltazione del soggiorno persiano di Temistocle, si dicesse che «si è illuso di poter vivere bene presso il Gran Re in virtù della sua *sophia* e si è ritrovato, con

---

610 Cfr. Dittmar 1912, 126.

611 Così Effe 1971, 201. Incerto è l'accostamento proposto da Rossetti 2007, 87, di

sua sorpresa, in una condizione di intollerabile soggezione»<sup>612</sup>. L'allusione a Temistocle in questo passo è molto velata, allo stesso modo la possibilità di stabilire un ponte con il dialogo di Eschine rimane allo stato di suggestione: senza contare che il Socrate di Senofonte potrebbe qui semplicemente voler argomentare la tesi paradossale che non sempre la saggezza è un bene<sup>613</sup>.

Si è già detto anche della somiglianza nel modo di procedere a dimostrazione della necessità di una *paideia* politica specifica attraverso l'equiparazione ad altri settori tecnici, in particolare quello della musica e dell'equitazione (*Mem.* IV 2, 6; *SSR* VI A 48). A questi aspetti si affianca la reazione dei due giovani interlocutori all'*elenchos* socratico, che sono condotti ad uno stato di profondo turbamento<sup>614</sup>: grazie al capitolo di Senofonte apprendiamo attraverso quali strumenti si ottiene lo stesso risultato emotivo all'interno dell'*Alcibiade*, di cui «conosciamo il fatto senza poter accedere anche alla rappresentazione del processo»<sup>615</sup>. Una volta azzerata la fiducia in se stessi in Alcibiade ed Eutidemo, i due autori utilizzano la stessa similitudine per caratterizzare la loro condizione: in Senofonte Socrate definisce ἀνδράποδον, «schiavo», chi non ha conoscenza di τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια (IV 2, 22). Alla fine del discorso di Socrate, Eutidemo, dopo aver riconosciuto la propria ignoranza, accetta rassegnato la sua condizione analoga a quella di uno schiavo (IV 2, 40); allo stesso modo nell'*Alcibiade*, come ci informa la testimonianza di Cicerone, Socrate definiva Alcibiade in nulla diverso da un *baiolum*, «facchino», e che *eum nihil hominis esse*, «non era affatto un uomo» (*SSR* VI A 47)<sup>616</sup>. Su tutti i punti evidenziati c'è una singolare consonanza anche con l'*Alcibiade I*, su cui si è già avuto modo di soffermarsi, ragion per cui non

---

612 Rossetti 2007, 87. Va precisato che lo studioso non suggerisce alcun rimando al Temistocle di Eschine.

613 Ugualmente forzato è il riferimento colto da Dittmar 1912, 126, fra l'incoscienza di chi si imbarca in una guerra senza conoscere le proprie forze (*Mem.* IV 2, 9) e l'esempio di Serse in Eschine, che si è trovato sconfitto da una forza che non aveva saputo prevedere (*SSR* VI A 50).

614 Rossetti 2007, 64: «Socrate (...) suscita nel suo interlocutore una eccitazione fortissima, più estrema che mai, paragonabile forse soltanto a quella che nell'*Alcibiade* di Eschine egli faceva raggiungere ad Alcibiade».

615 Rossetti 2007, 64.

616 Cfr. Dittmar 1912, 100-102; 125-126.

appare infondata la possibilità di ricostruire l'*Alcibiade* di Eschine a partire dagli altri due contesti dialogici<sup>617</sup>.

Si può a questo punto andare al punto nodale della questione, alla definizione dei contenuti “positivi” proposti da Socrate: colpisce a tal proposito la centralità occupata dal tema della conoscenza di sé nell'*Alcibiade I* e nell'*Eutidemo*, fulcro di discussione, a cui attraverso varie vie Socrate porta i due giovani e da cui inizia la *pars construens* del discorso. Già l'*Alcibiade I* aveva indotto a credere che Eschine esortasse alla conoscenza di sé in modo più esplicito di quanto non traspaia dal frammento aristideo e che in tale conoscenza di sé individuasse il punto di partenza per poter intraprendere una carriera politica: questo è il senso della connessione fra l'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ e l'ἐπιστήμη insufficiente di Temistocle, quale sarà esplicitata a breve; quanto contenuto nell'*Eutidemo* conferma tale ipotesi<sup>618</sup>. C'è però una differenza importante fra l'*Alcibiade I* e l'*Eutidemo* nel modo di trattare il tema in questione: nell'*Eutidemo* Socrate porta il giovane ad individuare nella conoscenza di sé la strada per βελτίω γενέσθαι (§ 24) e per diventare un πολιτικός (§ 11), ma alla richiesta di ulteriori chiarimenti su come iniziare l'indagine su se stessi, elude la risposta (§§ 30-31). Da un lato, alla maniera socratica, si preferisce in questo modo gettare le basi di un percorso di ricerca e crescita collettiva, piuttosto che dare una risposta. Dall'altro Senofonte non possedeva una teorizzazione sistematica a tal proposito, quale invece si aveva in ambito accademico: la teoria della conoscenza di sé come viene svolta nell'*Alcibiade I* ha una matrice esclusivamente platonica e l'obiettivo ultimo del dialogo è proprio quello di riargomentare e motivare filosoficamente l'esortazione di derivazione socratica alla conoscenza e alla cura dell'anima alla luce delle acquisizioni metafisiche raggiunte da Platone. Questo è il nucleo specifico dell'*Alcibiade I* e l'apporto di Platone al precetto ereditato da Socrate fra i discepoli. Mancando tale sovrastruttura teoretica in Senofonte, non crea problemi la mancanza di un

---

617 Di fronte a tale somiglianza strutturale le differenze e le variazioni passano in secondo piano, come giustamente nota Effé 1971, 201; egli inoltre esclude di poter spiegare la concordia fra l'*Eutidemo* e l'*Alcibiade I* pensando che Senofonte si sia potuto rifare al dialogo di Eschine contaminandolo con l'*Alcibiade I*, utilizzando quindi due modelli diversi, soluzione ben più ostica che se immaginassimo un'indipendente derivazione del dialogo senofonteo e del dialogo platonico da quello eschineo (p. 207 n. 4).

618 Cfr. Dittmar 1912, 126-128.

approfondimento della questione alla maniera platonica. Il concetto, qualora ricorresse effettivamente anche in Eschine, doveva esser presente secondo la consueta esortazione socratica, privo degli sviluppi propri del pensiero di Platone, ma in stretta connessione con la tematica politica che si vede sviluppata nell'*Alcibiade I* e nell'*Eutidemo*.

Nell'*Alcibiade I*, nell'ambito dell'esortazione socratica a ricercare l'ἀρετή e più nello specifico l'ἀρετή che consente di ἄρχειν ἐν τῇ πόλει (124e-125b), si sottolinea l'importanza del prendersi cura di sé, concetto identificato con la conoscenza di sé: solo attraverso tale conoscenza è possibile rendere se stessi migliori e acquisire la virtù da cui era partita la ricerca (127e-129b). La conoscenza di sé è indagata nell'*Alcibiade I* nei suoi risvolti politici, come quella capacità di riconoscere ciò che è adatto e pertinente ad ognuno (131b;133c-e), che attraverso il *Carmide* sappiamo essere quel principio di divisione delle competenze che consente il buon funzionamento dello Stato<sup>619</sup>. Non a caso in nell'*Alcibiade I* tale capacità è definita σωφροσύνη (131 b), definizione che non indica una generica saggezza, ma rimanda proprio alla capacità di individuare ciò che compete ad ognuno: nel *Carmide*, infatti, la σωφροσύνη è detta espressamente τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν e successivamente τὸ γινώσκειν ἑαυτόν (161b-165c)<sup>620</sup>. Tale formulazione viene spiegata come la capacità di riconoscere e distinguere le attività e i beni propri di ciascuno e quelli che invece non ci appartengono, in cui è proprio del saggio (σώφρων) fare le cose pertinenti a sé (163b-e); alla base di essa v'è un principio di conoscenza, attraverso il quale ognuno è conscio di ciò che è adatto a sé e di ciò che non lo è, perché conosce se stesso e di conseguenza ha conoscenza delle proprie capacità e dei propri limiti (164d-165b); in questo modo si spiega la definizione di σωφροσύνη come conoscenza di sé (164d), in un primo momento intesa come conoscenza del soggetto, alla maniera di Socrate, e

---

619 Sulle implicazioni politiche evocate dalla definizione usata di σωφροσύνη come τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν si veda Centrone 1997, pp. 42-49; pp. 62-65. Cfr. anche Cambiano 1971, 197-186, il quale considera il concetto, espresso attraverso i termini σωφροσύνη e ὁμόνοια, all'interno dell'orizzonte più ampio offerto dall'opera di Platone: in particolare si sofferma sulla funzione di questi concetti nell'ambito dell'organizzazione della città e della suddivisione delle competenze al suo interno.

620 In *Alc. I* 126a-127c è l' ὁμόνοια a coincidere con il τὸ τὰ αὐτῶν πράττειν. Circa le consonanze sul tema fra i due dialoghi di Platone cfr. Effe 1971, 203-208;

successivamente approfondita, dal momento che come forma di conoscenza appartiene al campo delle scienze e occorre individuarne l'oggetto (165c–166c): alla fine dell'indagine si arriva a concludere che quella specifica forma di *episteme* che è la σοφροσύνη ha come proprio oggetto la scienza stessa in quanto autoconoscenza, non più intesa come conoscenza di se stessi, bensì come conoscenza di se stessa<sup>621</sup>. Del discorso sviluppato nel *Carmide* si trovano tracce anche nell'*Eutidemo*, poiché anche qui oggetto di spiegazione è la conoscenza di sé e la sua definizione al fine di una distinzione fra competenze (*Mem.* IV 2, 24-30)<sup>622</sup>. Essa è ciò che permette di individuare le cose adatte a sé e di fugare l'autoinganno che induce a fare ciò di cui non si è capaci (IV 2, 26); inoltre, evitando ciò che non si conosce, si evitano gli errori e i fallimenti, ragion per cui è nella conoscenza di sé la chiave del successo (IV 2, 26–29); tale successo deriva anche dal fatto che questo modo di realizzare la conoscenza di sé permette di penetrare perfino le cose degli altri, mentre chi si inganna su se stesso si inganna anche sugli altri e per la sua incompetenza nel dare consigli non sarà mai scelto fra i capi della città. Le corrispondenze fra i due dialoghi si fermano qui, sebbene ci siano stati tentativi di interpretare il capitolo dei *Memorabili* alla luce del contenuto filosofico dell'intero *Carmide*<sup>623</sup>: questo non è possibile per il semplice fatto che Senofonte, dopo aver scandagliato i risvolti positivi della autoconoscenza in ambito politico (allo stesso modo di come si fa nel *Carmide* dopo aver momentaneamente identificato la σοφροσύνη con la conoscenza di sé), non approfondisce la natura epistemologica di tale forma di conoscenza (non a caso non si introduce mai il termine *episteme*<sup>624</sup>), né si cerca di stabilire quale sia l'oggetto della conoscenza di

---

621 Il seguito poi del confronto dialogico vede Socrate impegnato a confutare le affermazioni di Crizia, colui che aveva proposto di definire la σοφροσύνη come τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, e a dimostrare l'inconsistenza di una scienza autoriflessiva che abbia in se stessa il proprio oggetto di interesse: cfr. Centrone 1997, 45-73.

622 Effe 1971, 202-203.

623 Questo il tentativo di Effe 1971, 203–208, il quale considera il dialogo platonico una risposta alle teorie presentate nell'*Eutidemo* e tratte dall'*Alcibiade*: conseguenza è che il Socrate dell'*Eutidemo* e prima ancora il Socrate di Eschine si facessero portavoce delle teorie attribuite a Crizia nel *Carmide* e contestate dal Socrate di Platone: nello specifico si attribuisce ad Eschine la teoria per cui l'autoconoscenza è *l'arete* propria dell'uomo politico, che garantisce la felicità del singolo e dello Stato, e il passaggio dall'autoconoscenza del politico alla teoria del sapere di sapere e dell'autoriflessività del sapere.

624 Di ἐπιστήμη parla Eschine, ma non dell'ἐπιστήμη ἑαυτῆς, su cui è incentrato il *Carmide*: si tratta della stessa scienza di cui si parla in *Alc. I* 124e-125b, l'εὐβουλία, la scienza politica,

sé in quanto scienza; insomma non c'è il passaggio dalla discussione sulla conoscenza di sé a quella sulla conoscenza della conoscenza, al problema dell'autoriflessività del sapere che è il nucleo d'indagine del dialogo platonico<sup>625</sup>. L'unica conclusione che si può ammettere è che Senofonte parli della conoscenza di sé negli stessi termini in cui se ne parla nel *Carmide* quando in base agli sviluppi del discorso di Crizia viene presa come definizione della σωφροσύνη; e negli stessi termini in cui se ne parla nell'*Alcibiade I*, quando si descrive la peculiarità della conoscenza di sé come la capacità di mostrare ciò che appartiene ad ognuno e quando non a caso si definisce come σωφροσύνη (131b; 133c). Solo per questo aspetto si può cogliere una vicinanza fra *Eutidemo* e *Alcibiade I* da una parte e *Carmide* dall'altra: la relazione è comprovata innanzitutto dal ruolo mediano svolto dall'*Alcibiade I*, che è molto simile per struttura e contenuto ai dialoghi di Eschine e di Senofonte ed è al contempo l'unico a stabilire un nesso esplicito con la σωφροσύνη così come viene presentata nel *Carmide*<sup>626</sup>. Non se ne deve inferire allora che in quest'ultimo dialogo Platone prendesse di mira le teorie contenute nell'*Alcibiade* di Eschine e poi di riflesso nell'*Eutidemo*, dove l'esortazione alla cura dell'anima e alla conoscenza di sé è presa in considerazione solo come tappa preliminare all'acquisizione di una conoscenza quale unico strumento in grado di far prendere coscienza delle proprie competenze e dei propri limiti. Platone semmai polemizzava contro alcuni sviluppi pericolosi contenuti in questa teoria, elaborati a partire dalla definizione del concetto di σωφροσύνη, che, come si evince dall'andamento del dialogo, dalla cornice narrativa e dai personaggi scelti,

---

affrontata in relazione all'esempio di Temistocle, come tante volte accade nei dialoghi di Platone quando ricorre il nome di politici del passato.

625 Per Effe 1971, 205–206, la mancata menzione dell'ἐπιστήμη ἑαυτῆς nell'*Eutidemo* non implica necessariamente una sua assenza nel suo modello, ovvero in Eschine: egli ipotizza che Senofonte possa non essersi attenuto letteralmente al testo di Eschine o che Platone, avendo di mira Eschine nel *Carmide*, secondo l'ipotesi proposta dallo studioso, abbia sintetizzato con l'espressione ἐπιστήμη ἑαυτῆς un argomento contemplato dall'*Alcibiade*, ma non definito attraverso questa precisa formula.

626 Non a caso si è pensato di leggere nell'*Alcibiade I* il seguito delle argomentazioni formulate nel *Carmide* e di trovarvi una prima, parziale soluzione per superare la problematica dell'autoriflessività del sapere: giacché l'anima non può pervenire a conoscersi in maniera diretta, riflessiva, viene introdotto un altro elemento esterno, che funge da specchio intellettuale in quanto ha somiglianza con la parte razionale dell'anima (Bearzi 1995, 157–161).

premeva non tanto ai Socratici, quanto agli ambienti aristocratici vicini allo stesso Platone<sup>627</sup>.

Nonostante il Socrate di Senofonte non discuta di questa autoconoscenza in termini scientifici o meglio non discuta della possibilità dell'ἐπιστήμη ἑαυτῆς, ma del modo in cui si possa arrivare a conoscere se stessi, ciò che più preme sottolineare è il risvolto politico assunto dal discorso in entrambi i casi. Nell'*Eutidemo* si finisce per parlare di conoscenza e di conoscenza di sé nell'ambito di un discorso finalizzato a dimostrare ad Eutidemo quanto l'educazione finora ricevuta per la vita politica fosse stata inadeguata a fornirgli una conoscenza adeguata; si finisce così per dire che il tornaconto di tale autoconoscenza sia da rinvenire proprio nel successo politico. In un passo del *Carmide* (171c–e) si danno per buone le tesi proposte da Crizia circa la σωφροσύνη come ἐπιστήμη ἑαυτῆς e si analizzano i benefici che potrebbero esserci per la vita del singolo e della comunità, se fosse possibile dire quali cose si sanno e quali no e fare lo stesso per gli altri: il singolo σόφρων, libero dall'errore, vivrebbe serenamente e così anche la collettività, qualora fosse governata da σόφρονες, poiché le diverse attività verrebbero affidate a uomini competenti in materia, dal momento in cui lo Stato avrebbe la capacità di riconoscerli; una città ben governata è, dunque, quella in cui governa la σωφροσύνη. Tale sfumatura politica<sup>628</sup> mi sembra il collante più evidente fra Platone e Senofonte, nonché fra quest'ultimo ed Eschine, il cui dialogo è sicuramente all'origine del racconto di

---

627 Platone è, infatti, massimamente interessato alla riformulazione di un concetto proprio della tradizione aristocratica (non a caso gli interlocutori scelti sono esponenti di primo piano della recente esperienza oligarchica, Crizia e Carmide, parenti dello stesso Platone), dal riconosciuto contenuto politico: connotate politicamente sono, infatti, tutte le definizioni date da Carmide della σωφροσύνη (per un approfondimento in tal senso cfr. Centrone 1997, 37–45), così come connotata politicamente è la discussione propriamente platonica sviluppata a partire da queste premesse, che vuole riformulare su basi filosoficamente più solide il principio aristocratico della distinzione delle competenze. È evidente allora che Platone si stava rivolgendo al suo stesso *entourage* politico e sociale e, nel contestare alcuni punti di un'ideologia ereditata attraverso i secoli, si proponeva di fortificare quella stessa ideologia, smascherandone i lati deboli e invitando il suo gruppo ad una riflessione finalizzata ad una ricostruzione di questi. In questo viene individuata la spiegazione della confutazione della posizione criziana, quella che spingeva ad identificare la σωφροσύνη con il τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, principio condiviso dallo stesso Platone (cfr. *Resp.* 433a–b), ma qui contestato perché non accettabile sulla base della prospettiva classista propria di Crizia, che fondava la strutturazione gerarchica dello Stato non su un principio etico, ma su un preconetto di classe (sul rapporto intrattenuto dal dialogo platonico con la figura di Crizia, cfr. Centrone 1997, 61–67, 74–79; Bultrighini 1999, 50–76).

628 Quello che Effe 1971, 207, chiama “*Herrschaft der σόφρονες*”, «il potere dei saggi».



Senofonte: essa va ricondotta alla comune matrice socratica dei tre, ma segue poi sviluppi differenti, come dimostra l'indagine di Platone, che arriva ad esplorare tutte le conseguenze teoriche e pratiche imposte dal discorso intrapreso e che continuerà a farlo fino a pervenire ad una conclusione sistematica soddisfacente soltanto nella *Repubblica*<sup>629</sup>.

**Conclusioni.** Tornando all'*Alcibiade* di Eschine, è più agevole adesso sostenere che tale andamento fosse presente anche nel discorso di Eschine<sup>630</sup>: dalle consonanze riscontrate con l'*Eutidemo* di Senofonte e con l'*Alcibiade I*, nonché dai chiarimenti forniti dal confronto con il *Carmide* trova conferma l'ipotesi che esso veicolasse un contenuto politico, legato al motivo della conoscenza di sé e da questo introdotto; la presenza del tema è suggerita dalla menzione dell'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, punto di partenza nell'*Alcibiade I* per approdare alla conoscenza di sé identificata poi con la σωφροσύνη. La conoscenza di sé, anche se non indagata a livello filosofico così come viene fatto nell'*Alcibiade I*, costituisce nell'orizzonte del Socratico la tappa preliminare per approdare al possesso di una conoscenza precisa, quella che investe la sfera politica, che nell'*Alcibiade* di Eschine come nell'*Alcibiade I* è definita ἐπιστήμη. Socrate insiste in tutti e tre i contesti, in particolare nell'*Alcibiade* di Eschine e nell'*Eutidemo*, sulla necessità di considerare questo campo di conoscenza alla stregua degli altri ambiti tecnici, per cui è previsto un percorso di apprendimento e di formazione. Questo percorso in campo politico può concretizzarsi solo nella *synousia* con uomini sapienti, non accumulando massime sapienziali o insegnamenti retorici, ma indagando i concetti

---

629 Qui viene nuovamente ripreso il concetto del τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, questa volta dato come definizione della δικαιοσύνη intesa come distinzione delle competenze e delle funzioni alla luce della tripartizione dell'anima e delle classi della *polis*, laddove la σωφροσύνη viene definita come l'armonia fra le parti. C'è una sostanziale coincidenza fra i due valori e con quanto anticipato già nel *Carmide*; a differenza però di quanto avviene in questo, la definizione viene finalmente accettata, dal momento che sono state superate le difficoltà incontrate nel *Carmide* in seguito alla delineazione della teoria delle Idee e alla definizione del concetto di Bene.

630 Dittmar 1912, 100-1011,155-106, ricostruisce questo iter: Alcibiade si definisce εὐδαίμων per il possesso di beni esteriori, Socrate argomenta che non può esserci alcuna felicità senza ἀρετή; lui che è privo di ἀρετή, è ἀμαθής nei καλὰ κάγαθα; non è quindi diverso da un demiurgo, che è colui che non ha consapevolezza di sé e dunque σωφροσύνη (131). Nell'esortazione all'ἀρετή lo invita alla ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ e, quando Alcibiade gli oppone la tesi del possesso congenito delle doti politiche, gli oppone l'esempio di Temistocle, abile «μαθήσει», non «φύσει».

di bene e male, giusto e ingiusto<sup>631</sup>. La conoscenza di sé avvia ad un tale percorso in due modi, perché è ciò che permette di riconoscere la propria ignoranza e di smascherare la propria presunzione di sapere, persuadendo della necessità di educarsi per qualsivoglia attività da intraprendere; in secondo luogo perché permette di individuare ciò che è pertinente ad ognuno, evitando di perseguire ciò che non compete; solo dopo tale percorso si può sperare di acquisire quella competenza atta a governare che costituisce l'ἐπιστήμη politica, punto di approdo della *paideia* socratica e punto di partenza per la corretta gestione dello Stato, per la felicità del singolo e della collettività.

A partire da queste considerazioni si possono trarre delle conclusioni anche a proposito del modo di procedere di Eschine, che ci permette di dare risposta alle problematiche sollevate dalla descrizione del caso di Temistocle, scelto come esempio particolareggiato da proporre ad Alcibiade per portare avanti il discorso politico affrontato da Socrate nelle diverse tappe che abbiamo isolato. Eschine, non diversamente dall'*Alcibiade I* e dall'*Eutidemo*, doveva porre a fondamento del possesso dell'ἐπιστήμη politica la conoscenza di sé, che dall'*Alcibiade I* sappiamo essere il nucleo centrale e il fondamento del prendersi cura di sé. La conoscenza di sé dunque non va identificata con l'ἐπιστήμη politica<sup>632</sup>, ma è un tappa preliminare all'acquisizione di questa. Se trasferiamo queste conclusioni alla lode di Temistocle, l'*elenchos* di Eschine implica che quell'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, la cui mancata pratica veniva imputata ai cattivi politici, celava proprio l'indagine finalizzata alla conoscenza di sé, che doveva predisporre ad acquisire un sapere ed una virtù tali da permettere di governare uno Stato al meglio, quell'ἐπιστήμη appunto che Temistocle possedeva, ma non nella sua totalità. Costui, pur costituendo un esempio parziale, doveva essere comunque agli occhi di Alcibiade rappresentativo di un certo percorso formativo o per lo meno di un tentativo intrapreso a partire dall'impulso alla cura della propria anima, impulso che

---

631 Dittmar 1912, 101-103, ipotizza sulla base dei raffronti con l'*Eutidemo* che la discussione attorno a queste tematiche fosse al centro anche della conversazione fra Socrate ed Alcibiade nel dialogo di Eschine e che in questo campo si esplicitasse l'ἀμαθία da cui era accompagnato il giovane.

632 Questa la conclusione di Effe 1971, 202-203, contro la quale si posso seguire le osservazioni di Ehler 1966, 15: sulla funzione preparatoria e dunque protrettica all'acquisizione di quell'ἀρετή propria della conoscenza di sé cfr. Decleva Caizzi 1970, 78.

giustificava l'indirizzamento di Alcibiade ad un siffatto percorso. Temistocle compare, quindi, in parte come esempio positivo, in quanto modello formatosi attraverso un percorso educativo, seguendo l'idea socratica che è necessario avere cura della propria anima per conoscerla ed educarla alla virtù, in parte come esempio negativo, poiché fallendo nell'educazione all'ἐπιστήμη politica, terminò la propria parabola politica fuori dalla sua città e non riuscì a rendere migliori i propri concittadini<sup>633</sup>. Alla luce di queste considerazioni il fallimento educativo di Temistocle sarà da imputare ad un fallimento nella cura della propria anima e nella conoscenza di sé, che, secondo quanto si è appreso da *Alcibiade I* ed *Eutidemo*, ha un ruolo determinante ai fini del successo politico<sup>634</sup>.

---

633 Ricorrendo al motivo dell'*athymia* di Temistocle, Eschine recupera uno degli argomenti utilizzati da Platone nel *Gorgia* a dimostrazione dell'incapacità di Temistocle e degli altri leader ateniesi di rendere migliore la cittadinanza: infatti, proprio perché in questo fallirono, furono mandati in esilio proprio dai concittadini che li avevano scelti come guide (516a-517a). In questo modo Eschine si allinea alla valutazione platonica molto più di quanto non si creda: cfr Dittmar 1912, 112-113, che al contrario vede nella descrizione di un Temistocle incurante dei desideri popolari e dei vantaggi momentanei una presa di posizione contro il *Gorgia* di Platone.

634 Da rigettare l'interpretazione di Dittmar 1912, 104-107, che individuava nell'*epainos* di Temistocle una distinzione fra ἀρετή intellettuale, sintetizzata dietro il termine ἐπιστήμη, ed ἀρετή morale: pur riconoscendo che egli era incompleto in entrambe, lo studioso sottovaluta il legame intrinseco esistente fra i due campi, limitandosi a dire che se era difficile acquisire l'ἀρετή intellettuale, ancora più difficile era raggiungere una completezza morale. Tale posizione, messa in discussione già da Gaiser 1959, 77-78, e da B. Ehler 1966, p. 10 n. 1 (per una sintesi delle interpretazioni proposte in sede di studio Giannantoni 1971, 361 n. 26)., riceve un'ulteriore smentita alla luce della dimostrazione svolta sull'identità di ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ ed ἐπιστήμη.

### 2. 3. Temistocle e la politica come *techne*.

A chiusura di questa disamina dei motivi filosofici alla base della valutazione politica di Temistocle e della formulazione del messaggio positivo argomentato attraverso il suo esempio, occorre soffermarsi su un ultimo aspetto, che si è già introdotto: si tratta dell'esemplificazione dell'educazione politica all'educazione tecnica portata avanti nel dialogo di Eschine e nell'*Eutidemo* di Senofonte attraverso la figura di Temistocle. Si getta in questo modo luce su un'ultima componente dell'*Alcibiade*, che chiarisce il ricorso alla memoria del vincitore di Salamina, associata nell'alveo socratico al motivo dell'insegnabilità della virtù.

Il racconto fatto da Eschine della sua vicenda doveva con ogni probabilità tracciare l'immagine di un uomo che solo attraverso *σπουδή* ed *ἐπιμέλεια* era riuscito ad acquisire quelle abilità che lo resero celebre e che gli consentirono la vittoria su un nemico temibile come il re di Persia (*SSR VI A 50*): egli discute una tradizione abbastanza diffusa ad Atene, di cui si fa portavoce il personaggio Alcibiade, che introduce Temistocle come campione di doti naturali e rimane assolutamente interdetto quando Socrate smentisce tale convinzione, raccontandogli episodi della sua giovinezza in contrasto con l'immagine accreditata dalla tradizione (*SSR VI A 48*). Questa memoria è quella che si afferma a partire dal racconto fatto da Tucidide nella *Pentekontaetia* (I 135-138), ma che probabilmente aveva già una sua diffusione all'interno di circoli vicini a Temistocle. Il senso ultimo della rifunzionalizzazione operata da Eschine sull'immagine resa celebre da Tucidide è quello di fare dello statista ateniese un modello di *paideia* politica, da valutare, così come le altre guide dell'Atene di V sec., secondo parametri socratici; un modello inoltre attraverso il quale discutere la possibilità o meno che si possa insegnare ed apprendere la *politike techne*.

Su questo aspetto la discussione più approfondita è quella contenuta nel *Menone* di Platone, dove non a caso ricorre il nome di Temistocle: a ben vedere il tema, caro anche all'altro discepolo di Socrate, torna anche in altre opere sebbene

in spazi più ristretti<sup>635</sup>. Il *Menone* al contrario è interamente destinato all'indagine attorno al motivo dell'insegnabilità della virtù e più nello specifico, come chiariranno i punti dell'opera che si andranno a toccare, della virtù politica<sup>636</sup>. Fin dall'inizio, infatti, si rende esplicito che l'oggetto di interesse di Socrate e Menone è quella virtù che consente di τὰ τῆς πόλεως πράττειν (71e), e che più avanti, dopo ulteriori sviluppi argomentativi sarà definita come la capacità di τὰς οἰκίας καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν (91a), locuzione che nei dialoghi platonici indica la πολιτικὴ τέχνη<sup>637</sup>. L'indagine verte attorno alla ricerca di maestri di virtù: se verranno trovate persone capaci di insegnarla, allora le si potrà conferire lo statuto di *episteme*, altrimenti non le si potrà riconoscere fondamento scientifico (89b-90a): il principio esposto è quello valido per tutte le tecniche, per cui solo se si possiede realmente un sapere lo si può trasmettere, viceversa solo se lo si riesce a trasmettere, lo si possiede veramente. Proprio perché il reale fulcro dell'interesse platonico è la virtù politica, fatta questa premessa, si introducono esempi tratti dal mondo politico: e non è un caso che a questo punto della discussione a Menone subentri Anito come interlocutore di Socrate<sup>638</sup>, il quale si fa portavoce dell'opinione diffusa, secondo cui ottimi maestri sono con il loro esempio Ἀθηναίων οἱ καλοὶ κάγαθοί (92e), che altri non sono se non gli ἀγαθοὶ τὰ πολιτικά (93a). Dunque l'introduzione di esempi politici tratti dal mondo politico appare non tanto come uno strumento funzionale a supportare la tesi portata avanti, ma il vero obiettivo dell'argomentazione socratica, il punto d'arrivo della riflessione.

Attraverso l'analisi dell'esempio proposto da Anito il filosofo si propone di verificare se costoro, riconosciuti dai contemporanei come i più virtuosi, furono in

---

<sup>635</sup> Il tema apre anche il confronto con Protagora nell'omonimo dialogo, dove Socrate è schierato contro la possibilità di insegnare la virtù politica, che è invece il vanto del sofista. Qui Socrate si esprime principalmente contro la presunzione sofistica alla base del loro insegnamento ai fini della carriera politica e contro il loro statuto di maestri di sapienza: le conclusioni qui raggiunte, oltretutto aporetiche, sono quindi parziali, in quanto prima fase di elaborazione concettuale. Il punto d'arrivo sarà costituito dalla Repubblica, passando attraverso il *Menone*. Sui rapporti fra i due dialoghi si veda Bluck 1961, 26-28, Adorno 1997, ix-xiii; Id. 1996, xxvii. Sul *Menone* come "prolepsis" della *Repubblica* si veda Kahn 2007, 328-332.

<sup>636</sup> Cfr. Bearzot 1981, 47.

<sup>637</sup> *Prot.* 318e; *Gorg.* 520e. Per una disamina degli sviluppi argomentativi e delle tematiche affrontate nel dialogo, si veda l'introduzione di Adorno 1997, xv-xxv.

<sup>638</sup> Sulla funzione "politica" del personaggio, che tra l'altro è uno dei due accusatori di Socrate, nel contesto del *Menone* si vedano le riflessioni di Adorno 1997, xii-xv.

grado di trasmettere ad altri la loro virtù, l'ἀρετή politica, in caso contrario se ne dovrà concludere che non è possibile trasmetterla o insegnarla (92e-93b). Ecco che si passano in rassegna gli esempi di Temistocle, Aristide, Pericle e Tuciddide di Melesia: di ognuno di questi viene raccontato in che modo educarono i propri figli e al termine dello spoglio, si conclude che nessuno di loro seppe trasmettere τὴν ἀρετὴν ἣν αὐτοὶ ἀγαθοὶ ἦσαν (93b-94e)<sup>639</sup>.

Il primo caso ad essere analizzato è proprio quello di Temistocle: Socrate riconosce che fece eccellere il figlio nell'arte del cavalcare, in quel che riguarda il lancio del giavellotto da cavallo e altri esercizi simili, oltre che in ciò che dipende da buoni maestri, ma non riuscì a renderlo esperto e saggio in ciò in cui egli era tale (93b-e). Stesse affermazioni anche per Pericle, che fu impeccabile nell'educare i figli nell'equitazione, nella musica, nell'agonismo e in tutto quel che dipende dalle tecniche, ma non li rese virtuosi (94a-b). Il discorso è condotto in maniera molto simile a quello contenuto nell'*Alcibiade* e nell'*Eutidemo*, con la differenza però che mentre in questi Temistocle è oggetto di *paideia*, nel dialogo platonico è soggetto educativo come genitore. Platone dunque ribalta l'*exemplum* e adopera altri settori tecnici accanto a quello della musica e dell'equitazione, ma al di là di questi dettagli, vi è una corrispondenza puntuale fra i diversi contesti: se non si può parlare di dipendenza dell'uno dall'altro, certamente le modalità di analisi della problematica suggeriscono che si sta affrontando una tematica di interesse comune, socratico dunque, cui non era estranea forse già in origine un'esemplificazione tratta dal mondo politico. Già queste prime riflessioni confermano quanto detto all'inizio, ovvero che l'operazione condotta da Eschine sulla memoria di Temistocle doveva risentire di elaborazioni fatte in ambito socratico a partire dal motivo dell'insegnabilità della virtù e dalla ricerca attorno alla possibilità di realizzare una *paideia* politica<sup>640</sup>. Ma vediamo il prosieguo del dialogo platonico.

Dopo aver decretato che i politici ateniesi non possedevano la virtù politica, poiché non furono in grado di trasmetterla ai figli, ci si interroga su come

---

<sup>639</sup> La stessa critica, quella di non aver saputo far eccellere i propri figli nell'arte che si possiede, è rivolta a Tuciddide di Melesia e Aristide nel *Lachete* 179d. Sul ricorrere dell'argomento nell'opera di Platone e sulla sua funzione, Bluck 1961, 25-30.

<sup>640</sup> Sull'interesse platonico in questa direzione di vedano le riflessioni di Bearzot 1981, 47-49.

riuscirono ad essere dei buoni amministratori della cosa pubblica? Certamente non per il possesso dell'ἐπιστήμη, che come tale può essere appresa e trasmessa attraverso l'insegnamento alla stregua di una *techne*<sup>641</sup>, ma per caso, per via di una ὀρθὴ δόξα, di una retta opinione che può essere una buona guida pur essendo inferiore all'ἐπιστήμη<sup>642</sup> (96c-99d). Il *Menone* dunque, approfondisce la questione introdotta nel *Gorgia* a proposito della valutazione da dare alla classe politica, ma da una prospettiva diversa, più morbida,<sup>643</sup> ma sempre partendo da principi socratici: il politico è un buon politico solo se possiede la virtù politica e ne è davvero in possesso solo se è in grado di trasmetterla agli altri, così come nel *Gorgia* il criterio di valutazione dell'operato politico risiede nella capacità di educare la cittadinanza alla virtù (515c-517b). Ciononostante, si ammette che costoro furono dei bravi politici, anche se non furono tali per il possesso di sapienza e virtù politica, ma, come si vedrà a breve, per caso, per una θεία μοῖρα.

Alla conclusione del discorso sulla virtù e sulla possibilità di essere educati ad essa al termine del *Menone*, si riprende la riflessione attorno alla natura dell'azione della classe politica ateniese, simboleggiata da Temistocle che in questa parte viene nominato da solo (99b); dei *leader* politici si dice, a seguito delle considerazioni fatte a proposito dell'*arete* come punto di arrivo di una ὀρθὴ δόξα, che furono guide dello Stato in base a questa, e che dunque non diversamente da vati e indovini dicono e fanno grandi cose, senza sapere nulla di ciò che affermano (99d): essi sono riusciti in ciò che hanno intrapreso perché ispirati dalla divinità (99b-d). Allo stesso modo coloro che sono virtuosi, dal momento che la virtù non è né innata né insegnabile, sono tali per una θεία

---

<sup>641</sup> Sulla politica come *techne* si rimanda allo studio di G. Cambiano 1971, 115-121.

<sup>642</sup> Nella conclusione raggiunta, secondo cui non può esistere la scienza politica, il *Menone* si pone in continuità con il *Protagora* dove Socrate dichiara *expressis verbis* che non è possibile insegnare la πολιτικὴ τέχνη (319c-b) ed utilizza come esempio la vicenda dei figli di Pericle: questi, educati in tutto ciò che dipende dai maestri, non acquisirono la *sophia* del padre (320a: “ἂ δὲ αὐτὸς σοφός ἐστιν”), né da lui stesso né da altri. Alla confutazione di Socrate, Protagora oppone come spiegazione che, pur avendo tutti una disposizione naturale alla giustizia, come argomentato attraverso il mito di Prometeo (320c-322d), essa è però presente in misura diversa in ognuno, così come diversa è per ognuno la possibilità di educarsi ed allenarsi alla virtù politica (324d-328d). Alle conclusioni parziali del dialogo Platone sembra rispondere nel *Menone*, motivando in maniera più articolata le ragioni del fallimento educativo degli uomini di Stato ateniesi e rispondendo al quesito lì sollevato circa l'insegnabilità della virtù (vd. 360e-361d).

<sup>643</sup> Sulle ragioni storiche di quello che è sembrato un cambiamento della posizione di Platone si veda Bearzot 1981, 48-49; Cambiano 1971, 155-158.

μοίρα<sup>644</sup> (99e): in questo modo si esplicita l'ironia polemica del filosofo, che non vuole negare del tutto la possibilità di una ἀρετή che si risolva in ἐπιστήμη, ma “spiegare come mai individui che non hanno scienza possiedono virtù” e dimostrare “che di fatto nessuno possiede la virtù come scienza”<sup>645</sup>. Se Platone escludesse la possibilità di arrivare alla virtù attraverso educazione e pratica e lo si considerasse solo un dono degli dei, egli entrerebbe in contraddizione con quanto detto prima a proposito dell'autonomia dell'agire umano rispetto al fato, garantita proprio da opinione retta e scienza (99a); tale autonomia viene implicitamente riaffermata allorché Socrate ammette la possibilità che via sia un politico in grado di formare altri politici, facendo fiorire la virtù attraverso l'intelletto<sup>646</sup>: quest'uomo, tale per il possesso di νοῦς e ἀρετή, è chiaramente Socrate (99e-100a)<sup>647</sup>.

In conclusione del dialogo si ammette dunque che possano esistere uomini politicamente virtuosi perché in possesso di una scienza, non solo di una retta opinione<sup>648</sup>; a questo si arriva solo dopo aver ammesso una giustificazione per la classe politica, quella per cui essi sono incapaci di educare gli altri alla loro virtù

---

644 Di θεία μοίρα parla anche Eschine (*SSR* VI 53), ma con un'accezione completamente diversa: in questo passo del Menone si tratta del dono della virtù fatto all'uomo da parte della divinità, laddove nel frammento eschineo essa è l'impulso che pervade Socrate al punto da trasformarlo in maestro e da renderlo capace di aiutare i giovani come Alcibiade.

<sup>645</sup> Migliorini 2007, 163-165; così anche Cambiano 1971, 150-151, per cui l'insegnabilità della virtù è negata solo in relazione al contesto storico ateniese.

<sup>646</sup> Cfr. Migliorini 2007, 167: “il discorso sembra chiuso... se Platone stesso non lo riaprisse, formulando l'ipotesi, non richiesta dal ragionamento, che ci sia un uomo, diverso dai suoi simili, capace di rendere politici anche gli altri”. Dunque la virtù è insegnabile, ma per avere una definitiva conclusione del discorso iniziato già a partire dai dialoghi aporetici bisognerà aspettare la *Repubblica*: a tal proposito si veda anche Kahn 2007, 328-332; Cambiano 1971, 158-161.

<sup>647</sup> Allo stesso modo nel Gorgia, a conclusione dell'invettiva contro i politici di V sec., egli era celebrato come l'unico fra i contemporanei ad aver coltivato la vera πολιτική τέχνη (521d). Circa la sua descrizione come unico essere reale che si aggira fra le ombre, che sembra anticipare la successiva descrizione del filosofo all'interno del mito della caverna nella *Repubblica*, cfr. Adorno 1997, 85 n. 75.

648 È chiaro che di fronte alla concessione di una scientificità della virtù e dell'esistenza di virtuosi per scienza ed intelletto, l'attribuzione di una connotazione di divinità a quanti agiscono rettamente ma senza coscienza di ciò che fanno appare ironica; sul carattere ironico della definizione di virtù come dono divino si sono espressi Bluck, 1961, 38-39; Cambiano 1971, 165-166. Nonostante ciò va riconosciuta l'accezione positiva dell'aggettivo divino riferito a queste stesse categorie in altri luoghi platonici: *Apol.* 22a-c; *Ion.* 534b-d, 536c, 542a; *Lach.* 195e-196a; *Resp.* 491b, 492a, 493a; *Phaedr.* 244a ss, 265b, 249c-d; *Leg.* 719c, 682a. Qualcosa di simile si rinviene come già visto in Eschine, la cui mania ha il potere di produrre cose prima non esistenti, anche se tali cose sono in definitiva un sentimento interiore, un'aspirazione alla conoscenza alla maniera della mania filosofica di Platone, non una conoscenza effettiva creata *ex novo* dagli dei nell'animo dell'invasato, come sembra dire *Men.* 99c-e.



perché questa non è insegnabile, ma possono essere ugualmente retti grazie ad un dono della divinità, come mostra l'esempio di Temistocle. Fra gli uomini virtuosi perché in possesso di una scienza spicca invece la figura di Socrate, filosofo dotato di conoscenza della virtù e politico educato alla virtù, al quale si riferiscono chiaramente le parole conclusive con cui Platone apostrofa tale figura di πολιτικός, visto come unico essere vero, concreto, fra ombre che vaneggiano. Ancora una volta in conclusione, Temistocle è sminuito da un punto di vista politico, poiché rispetto al πολιτικός Socrate, in possesso della scienza e della virtù politica, appare come uno dei tanti politici che, virtuosi per puro caso (per volontà degli dei), per puro caso si sono comportati nel modo giusto, ma non sono stati in grado di rendere i cittadini migliori, né di garantire alla città un cambiamento effettivo verso il meglio<sup>649</sup>.

Emergono così lentamente, nel confronto fra Socratici suggerito dalla riflessione su Alcibiade, tratti comuni anche nella raffigurazione di Temistocle, che gioca un suo ruolo in alcuni dialoghi incentrati attorno alla problematica dell'educazione politica. Trattare, parallelamente a Platone, di una figura come quella di Temistocle significa porsi gli stessi problemi e dare la stessa rilevanza ad alcune questioni: come nel *Gorgia* e nel *Menone* il ruolo del politico ateniese è quello di dare l'avvio a discussioni sugli sviluppi della situazione politica ateniese, sulle sue origini e sulle sue cause, o di fornire l'esemplificazione per problematiche etiche connesse con la sfera politica, allo stesso modo nell'*Alcibiade* di quello viene data una valutazione a proposito dell'acquisizione di doti etiche spendibili in campo politico. Al di là, quindi, della presenza di tratti comuni nella raffigurazione del personaggio Temistocle all'interno delle due voci del socratismo, resta il fatto che entrambi gli autori guardassero a questa figura del passato ateniese allo stesso modo, come punto di partenza di una certa analisi politica e come termine di confronto per il mondo politico contemporaneo, con Alcibiade ad esempio (così anche nel *Gorgia*). Che ad Eschine principalmente

---

649 Sulla base di queste constatazioni non si può condividere l'opinione di Chroust 1957, 176, allorché individua una contrapposizione fra l'*Alcibiade* e il *Gorgia* sulla base della presunta *episteme* politica che Eschine a differenza di Platone assegnerebbe a Temistocle (così anche Dittmar 1912, 118). Fra le due letture del personaggio non c'è contrasto, né tanto meno c'è contrasto circa l'orientamento politico dei due autori, dal momento che la prospettiva di Eschine non sembra sulla base di nessun indizio meno antidemocratica di quella platonica.

dobbiamo riconoscere il merito di aver dato spazio a Temistocle e di averne tramandato una certa immagine (uomo valente, modello di virtù e di intelligenza, ma politico insufficiente), lo conferma chiaramente l'orazione *Sui Quattro* di Elio Aristide, dove il Socratico è introdotto come unico esempio, a seguito della difesa fatta dal retore, in grado di contestare l'autorità di Platone: dunque, anche alla conoscenza di un autore più vicino ai Socratici di quanto non possiamo esserlo noi, Eschine appariva come un punto di riferimento importante per poter trarre un giudizio su Temistocle, al pari di Platone, la cui presentazione doveva essere talmente diffusa e vincolante da divenire il bersaglio attorno al quale impernare un'opera apologetica quale era l'orazione aristidea. Se ne deduce che Eschine doveva aver ritagliato nell'*Alcibiade* uno spazio significativo per il proprio personaggio Temistocle, rendendolo un protagonista accanto ai personaggi Socrate ed Alcibiade, tale per cui il suo dialogo veniva ricordato secoli dopo più per questo che per la descrizione del rapporto Socrate–Alcibiade o per gli altri suoi aspetti<sup>650</sup>. Sono queste considerazioni ad indurci a considerare l'elaborazione di Eschine come una tappa di passaggio importante della riconsiderazione della memoria di Temistocle: per la stessa ragione non si può escludere che Platone nel *Gorgia* con il suo attacco impietoso a Temistocle, fra gli altri, prenda di mira chi come Eschine aveva adoperato, invece, toni più morbidi. L'obiettivo non è tanto quello di rimarcare un differente giudizio rispetto all'altro Socratico, dal momento che nel *Menone* Platone arriva ad esprimersi quasi nello stesso modo, quanto esplicitare i risvolti negativi contenuti in una certa presentazione della vicenda di Temistocle. A ragion veduta allora i tre dialoghi devono appartenere allo stesso ambito di discussione: negli anni '80 del IV secolo fra i discepoli di Socrate si sviluppava l'interesse a parlare di Temistocle e se ne delineava alla luce delle categorie ereditate dal maestro un giudizio che sarebbe rimasto alla storia.

---

650 Su questa via ci conduce anche la testimonianza fornitaci dal *POxy* 1608 (*SSR* VI A 48) secondo cui Eschine tramandava in maniera inedita notizie particolareggiate su tutto il *bios* temistocleo, non solo sui momenti più celebri della sua parabola (cfr. Giannantoni 1997, 358), quali la notizia della diseredazione, per la quale il Socratico rappresenta la fonte nota più antica: è plausibile per il taglio biografico del racconto su Temistocle che proprio egli fosse il tramite per il passaggio alla tradizione successiva (ad es. Plutarco, Cornelio Nepote) della notizia. Ricordiamo anche uno scolio ad Elio Aristide, il quale testimonia che il dialogo era conosciuto e reso famoso proprio per la lode di Temistocle (*Schol.* in *Ael. Arist.* p. 663, 7-9 Dindorf = *SSR* VI A 41).

### CAPITOLO III

## IL MITO DI ALCIBIADE NELL'IMMAGINARIO SOCRATICO

### 3. 1. Alcibiade nella letteratura socratica antica: un modello di politico *apaideutos*

Attorno al nome di Alcibiade fiorisce in ambito socratico una ricca letteratura di cui, oltre all'*Alcibiade* di Eschine, a due dialoghi frammentari di Antistene e all'opera di Platone, si conoscono altri titoli di opere non pervenute<sup>651</sup>: un interesse tanto cospicuo è innanzitutto conseguenza di un interesse apologetico che i Socratici coltivano proponendo la loro versione del legame esistente fra il politico e il maestro. Si tratta di un racconto costruito nei suoi aspetti strutturali su di un canone consolidato, che vede i due personaggi mettere in moto di volta in volta lo stesso schema dialogico e comportamentale, sebbene con sfaccettature diverse da opera ad opera. È questo canone che la produzione socratica su Alcibiade trasmetterà alla tradizione successiva, innanzitutto a Plutarco<sup>652</sup>, ma anche ad un filone aneddotico tardo in cui ricorrono i *topoi* del legame Socrate-Alcibiade<sup>653</sup>. Si tratta, al di là degli aspetti più esteriori della descrizione, dell'interpretazione da dare a tale legame. Nell'opera dei filosofi eredi di Socrate tale indagine è condotta lungo diverse linee d'indagine che danno risalto alla complessità di elementi di cui tale legame è portatore in funzione paradigmatica: in gioco c'è la qualifica da dare all'insegnamento di Socrate e al suo rapporto con i giovani *politai*, ragione per cui nei testi che si analizzeranno risulta legata al nome di Alcibiade una riflessione comune, che tocca in maniera trasversale

---

<sup>651</sup> Diogene Laerzio testimonia l'esistenza di un *Alcibiade* di Euclide (II 108 = SSR II A 10), così come la *Suda* riporta un *Alcibiade* anche fra gli scritti di Fedone (*s. v.* Φαίδων = SSR III A 89), dei quali però non conosciamo nulla. Di argomento alcibiadeo doveva essere anche lo *Zopiro* di quest'ultimo (Diog. Laert. II 105), ricordato da Plat. *Alc. I* 122b come pedagogo di Alcibiade.

<sup>652</sup> *Alc.* 4-7. Sull'uso fatto da Plutarco delle fonti socratiche si veda Alesse 2004, 187-196: «Questa *Vita* (*scil. Alcibiadis*), oltre ad accogliere molti elementi da Tucidide, dai logografi di V e IV secolo, da Teofrasto e dai biografi peripatetici di età ellenistica come Satiro e Duride di Samo, riflette uno specifico schema letterario promosso dai dialoghi socratici intorno al celebre discepolo di Socrate» (p. 187).

<sup>653</sup> Cfr. Alesse 2004, 190 e nn. 21-23.

aspetti della loro indagine politica. Questo è il vero portato della tradizione socratica su Alcibiade, che va ad affiancarsi alle coeve letture del personaggio nella sua funzione storica e politica, arricchendone il quadro. Prima di passare a valutare in che rapporto essa si ponga rispetto al dibattito contemporaneo sul politico ateniese, vediamo gli aspetti precipui delle rielaborazioni letterarie effettuate dai discepoli di Socrate.

**Platone.** La figura di Alcibiade compare spesso all'interno dell'opera di Platone, sebbene, fatta eccezione per l'*Alcibiade I* e in parte per il *Simposio*, non si possa parlare di un effettivo protagonismo, come invece doveva essere nelle opere frammentarie o in quelle andate perdute<sup>654</sup>: gli accenni fatti nel *Gorgia* e nel *Protagora* hanno comunque la loro utilità al fine di individuare gli aspetti ritagliati dall'Alcibiade storico e ricuciti sul personaggio letterario costruito da Platone. Il *Protagora* ad esempio è aperto proprio da una battuta fatta da Socrate a proposito della sua abitudine a stare sempre insieme ad Alcibiade (309a–b): la descrizione fatta nella cornice dialogica, ma anche nel racconto vero e proprio dell'incontro con Protagora, è coerente con quanto sappiamo dei primi momenti della conoscenza dei due grazie all'*Alcibiade I*. Alcibiade viene descritto come un giovane al quale da poco è spuntata la barba, dunque già vicino ai diciotto anni e quasi adulto, che inizia a frequentare Socrate e a dividerne le posizioni<sup>655</sup>; Socrate è ancora stregato dal giovane e bellissimo Alcibiade, e, speranzoso di poterlo migliorare, va a caccia di lui. Interessante una considerazione fatta da Socrate su Alcibiade, quando ricorda che Pericle separò da lui il fratello minore Clinia, perché non ne fosse rovinato (320a): se da un lato si ribadisce la pericolosità del giovane, che altro non è se non un'anticipazione della sua futura degenerazione, dall'altro la notizia è introdotta a proposito dell'incapacità di Pericle di educare nella sua virtù i figli, ma anche i giovani che gli erano stati

---

<sup>654</sup> Chroust 1957, 117, sostiene correttamente che, al di là delle apparenze, i *Socratici* di Platone sono quelli che sfruttano di meno la figura di Alcibiade.

<sup>655</sup> Si fa inoltre riferimento alla battaglia di Potidea, da cui è appena tornato Alcibiade (431): le vicende descritte nel dialogo dovranno immaginarsi essersi svolte poco prima, attorno al 433/2.

affidati. Anche relativamente a questo aspetto del *bios* di Alcibiade, il ruolo giocato da Pericle come suo tutore, il *Protagora* si mostra attiguo all'*Alcibiade I*.

Nel *Gorgia* Alcibiade è introdotto una prima volta come oggetto dell'amore di Socrate, e in un secondo momento in un contesto di discussione politica, in cui si fa una profezia sulle future sorti del giovane politico. All'inizio della discussione con Callicle, che rappresenta la terza sezione del dialogo, la più importante perché giungono a conclusione le argomentazioni sviluppate da Socrate attorno alla retorica politica, Socrate individua in Alcibiade e nella filosofia gli oggetti della propria passione (481d). Non si tratta della consueta dichiarazione d'amore nei confronti del giovane, quale si è vista nell'*incipit* del *Protagora* o nell'*Alcibiade I*, vista l'associazione all'amore per la filosofia: Socrate infatti si esprime a proposito della propria identità filosofica, individuando nella ricerca filosofica la ragion d'essere della propria natura e l'obiettivo primo della propria attività, e a questo lega l'amore per Alcibiade. Il senso ultimo dell'amore di sapienza in Socrate e della sua ricerca è dunque contenuto nella possibilità di trasmetterla ai destinatari del proprio amore e di farlo tramite l'*eros*. Il significato dell'accostamento si chiarisce ulteriormente attraverso la contrapposizione all'oggetto dell'*eros* di Callicle, che è il *demos* ateniese: esso è descritto subito dopo nei termini di una passione improntata al piacere e all'adulazione, che induce a non dire il vero e a commettere anche l'ingiustizia pur di compiacere l'amato (481e-482a)<sup>656</sup>. Alla "*demerastia*" di Callicle, che ha carattere esemplare, valido, come si vedrà poco dopo, per tutta la classe politica ateniese, si contrappone l'amore per il vero e per il discorso giusto (482a-b)<sup>657</sup>; inoltre all'interesse meramente egoistico ed utilitaristico di Callicle

---

<sup>656</sup> Sulla descrizione di Callicle, che tradisce il rimando ad una precisa strategia messa in atto dagli esponenti dell'amministrazione democratica, si veda l'analisi di Bultrighini 2005, 65-68, 70-77.

<sup>657</sup> Dalla *demerastia* non sfuggirà nemmeno Alcibiade, sebbene messo in guardia da Socrate: cfr. Plat. *Alc. I*. 131e-132a, dove non a caso si ripropone la contrapposizione fra l'*eros* nutrito da Socrate verso il giovane e quello nutrito dagli altri, in particolare dal *demos*: il passo sottintende la possibilità di diventare *δημεραστής*, la cui definizione è data proprio nel contesto del *Gorgia* a proposito di Callicle. Nell'*Alcibiade I*, inoltre, si rimarca il fatto che già molti validi politici sono stati rovinati dall'amore del *demos*, a riprova del fatto che si trattasse di un fenomeno ormai generalizzato: non a caso già la commedia aveva descritto attraverso un lessico erotico i termini del rapporto intrattenuto dai demagoghi con la *polis* (cfr. Aristoph. *Eq.* 732-723, dove così è

Socrate oppone un intento paideutico testimoniato proprio dall'accento al più celebre dei suoi allievi e ai suoi fallimenti educativi.

Più avanti, in seguito alla requisitoria contro i quattro politici ateniesi bersagli del dialogo, di Alcibiade si dà un giudizio, se non positivo, per lo meno non troppo negativo: egli, infatti, è chiamato ad affrontare i problemi causati e lasciati irrisolti dalle politiche di quanti lo hanno preceduto, e in tale posizione corre il rischio di essere ritenuto responsabile di mali di cui egli è semmai solo una concausa (518d-b). Attraverso queste affermazioni si esplica il giudizio politico elaborato da Platone su Alcibiade, che rappresenta un *unicum* in tutta l'opera platonica: non è un caso che esso venga fuori dopo l'analisi effettuata sull'operato della classe politica ateniese di V sec. attraverso il caso dei suoi esponenti più celebri. Il quadro offerto da Platone mostra una valutazione controcorrente rispetto all'opinione in voga sia sui quattro *leader* ateniesi, sia su Alcibiade: ciò si spiega con l'intento di Platone di ridiscutere e ribaltare la lettura più diffusa e accreditata della storia recente, che imputava proprio ad Alcibiade, fra gli altri, le responsabilità della sconfitta in guerra e della degenerazione politica<sup>658</sup>. Al recupero dei modelli più celebri della storia della democrazia di V sec., intrapresa all'indomani della restaurazione democratica, Platone oppone una diversa diagnosi della crisi socio-politica, puntando il dito contro l'impronta imperialistica data alla politica cittadina (515c-517c).

Nel fare una previsione di quanto avverrà negli anni a venire<sup>659</sup>, Platone preannuncia anche quella che sarà l'interpretazione di quegli eventi datane dagli Ateniesi, ovvero che, quando si sarà perso anche ciò che la città possedeva precedentemente, l'autonomia di Atene e la supremazia fra le città greche, oltre a ciò che si era acquisito, l'impero marittimo e l'influenza su altre regioni, Alcibiade

---

stigmatizzato la relazione fra Paflagone e Demo, e relative considerazioni di Connor 1971, 96-108; per le analogie con il passo del *Gorgia* cfr. Fileni 2012, 98-99).

<sup>658</sup> Sul rapporto di Platone con «il “conformismo democratico” - o, per essere più precisi, con il clima di esasperato formalismo democratico - dell'Atene del IV secolo a.C.» cfr. Bultrighini 2005, 68-69 e n. 24; Ober 1989, 319-324.

<sup>659</sup> Impossibile stabilire con precisione la data fittizia del dialogo, dal momento che la maggior parte dei riferimenti storici rimanda almeno all'ultimo decennio del V sec., ma non manca la menzione di eventi più antichi dati come appena avvenuti (per la questione cfr. Dodds 1959, 17-18; Scaglietti 1993, 17-19). Il riferimento ad Alcibiade come amico di Socrate e come politico ancora in auge fa pensare che almeno in questo luogo Platone avesse in mente un momento precedente all'ultimo decennio o per lo meno al 406.

sarà considerato responsabile di ciò: a tal riguardo Platone ricerca le cause effettive di memoria tucididea<sup>660</sup>. Se l'origine del fallimento ateniese va individuato negli ingranaggi di un tipo di gestione statale iniziata almeno a partire da Temistocle e Cimone, Alcibiade non può che essere il prodotto di un tale sistema, come si intuisce anche dall'*Alcibiade I*, allorché Socrate manifesta la preoccupazione che il giovane si lasci condizionare dal sistema che ha retto la città nell'ultimo secolo (135e). Il discorso non è fatto a giustificazione di Alcibiade, giacché è annoverato fra i cattivi politici alla stregua degli altri, ma se ne ridimensiona il ruolo, come si vedrà, contro un propaganda ostile che invece ne enfatizzava le responsabilità<sup>661</sup>. Con tali affermazioni Platone assume una posizione a metà strada fra quanti, come Lisia ad esempio, ne facevano un capro espiatorio e quanti come Isocrate vedevano nella sua opera un modello a cui indirizzare la rinascita ateniese.

Il *Gorgia* consente di gettare luce sullo stato del dibattito su Alcibiade e sulla passata classe dirigente ateniese negli anni Ottanta del IV sec.<sup>662</sup>: proprio il giudizio consegnato qui conferma l'attualità della discussione attorno ad Alcibiade, nonché l'operazione di recupero della memoria storico-politica operata

---

<sup>660</sup> Cfr. Thuc. I 23, 4 (ἡ ἀληθεστάτη πρόφασις): con ciò s'intende dire esclusivamente che Platone si colloca nel solco della ricerca storica, andando al di là delle cause ultime dei fenomeni e dell'opinione corrente, non che questa fosse già la valutazione di Tucidide. Su quest'ultimo aspetto si tornerà più avanti.

<sup>661</sup> Tracce di questa opinione si rinvengono nelle orazioni *Contro Alcibiade* di Lisia (cfr. *infra*), che imputava esplicitamente ad Alcibiade il fallimento della più recente politica ateniese. Il passo platonico lascia, però, intuire che Alcibiade non sarebbe stato il solo a divenire bersaglio degli attacchi della città; Socrate, infatti, discutendo con Callicle, lo invita a guardarsi dal pericolo che in futuro gli Ateniesi non riversino le colpe di quanto accaduto anche su di lui. Risulta problematico sia dimostrare l'esistenza storica di tale figura sia identificarla con figure storicamente esistite, per cui sono stati proposti Caricle, Crizia, Alcibiade, Isocrate, Policrate, Teramene (cfr. Dodds 1959, 12–15; Scaglietti 1993, 14–17); quale che sia il suo statuto e il suo ruolo, qui Socrate intendeva rivolgersi, come per Alcibiade, ad un politico di nuova generazione, che forse aveva già preso parte ad azioni dello Stato o che ne mostrava tutta l'intenzione, al quale si preannuncia lo stesso destino di Alcibiade. Al di là dell'interpretazione del luogo platonico, sia che esso intendesse alludere ad un fatto storico noto sia che volesse solo lanciare un messaggio al personaggio Callicle, sappiamo con certezza che sorte ben peggiore di Alcibiade la subì l'altro discepolo di Socrate e compagno di Alcibiade, Crizia (cfr. Lisia, Senofonte), che forse viene in questo luogo coinvolto nell'apologia platonica.

<sup>662</sup> Per contiguità di tematiche ed obiettivi polemici viene accostato al *Gorgia* anche il *Protagora*, oltre che il *Menone*: si ritiene comunemente che essi siano nati nel clima delle polemiche contro Isocrate e la scuola da lui fondata nel 391, quindi che siano posteriori a tale data ma non di molto successivi al primo viaggio in Sicilia, isolando un arco cronologico che va dal 391 al 385 a.C. (cfr. Dodds 1959, 20–24; Scaglietti 1993, 19–21; Adorno 1996, XXVII).

dall'Atene di quegli anni, a ridosso della ripresa delle aspirazioni imperialistiche<sup>663</sup>.

In questo stesso contesto si colloca il *Simposio*, databile ad un periodo sicuramente successivo al 385 per la menzione della sottomissione persiana della Ionia avvenuta nel 387 (182b) e della dispersione della popolazione di Mantinea operata dagli Spartani nel 385 (193a)<sup>664</sup>. Il dialogo propone un incontro fra Socrate ed Alcibiade più avanti negli anni rispetto all'*Alcibiade I* e al *Protagora*, quando un Alcibiade ormai maturo ricorda le tappe iniziali dell'avvicinamento al maestro e racconta la natura dei loro rapporti. Alcibiade viene inserito da Platone a chiusura del dialogo, quando sono già stati sviluppati e terminati i discorsi sulla natura di *Eros* e ad imbastire l'ultimo discorso inerente all'amore socratico viene scelto proprio Alcibiade, l'amante per eccellenza di Socrate<sup>665</sup>. Appena arrivato, Alcibiade si sorprende della presenza di Socrate, che è sempre dietro l'angolo, pronto a prenderlo alla sprovvista e ad insidiarlo (213b). Non appena poi nota che egli siede accanto al giovane e piacente Agatone, subito si adira, facendo sarcasmo sulla nota predilezione socratica per i belli (213c): il bisticcio dura alcune battute, finché Erissimaco non riprende Alcibiade esortandolo a proporre un discorso su *Eros* come hanno già fatto gli altri commensali e questi sceglie di farne un elogio che ha al centro la figura di Socrate (214b–d). Alcibiade si propone di parlare per immagini e la prima adoperata è quella che vede Socrate equiparato ai sileni o al satiro Marsia: dei sileni ha la somiglianza esteriore non particolarmente gradevole ed un contenuto di divinità al suo interno<sup>666</sup> (215a–b); di Marsia il potere di ammaliare, che nel caso di Socrate risiede direttamente nella voce (215b–c). Socrate è definito ugualmente flautista, inteso come colui che è capace di indurre uno stato di possessione nel quale si svela chi ha bisogno

---

<sup>663</sup> Bearzot 1971, 32-40, pur collocando il dialogo fra 395-390, valorizza la polemica anti-imperialistica portata avanti contro la rinascita politica e militare cui si assiste proprio in quegli anni, e la competizione col modello retorico proposto da Isocrate, molto vicino tra l'altro a Conone e Trasibulo, gli artefici di quella ripresa.

<sup>664</sup> Cfr. Chroust 1957, 175; Dover 1980, 10-11; Robin 1929, VIII-XII; Mattingly 1958, propone una data fra 387 e 381. In ultimo Segoloni 1994, 100-104, propone di collocarlo dopo la *Kategoria* di Policrate sulla base di uno spunto proveniente dal *Busiride* di Isocrate.

<sup>665</sup> Sulla funzione di Alcibiade nel dialogo si veda la sintesi offerta da Giordano 1998b, 1080-1081.

<sup>666</sup> Più avanti dirà che tali divini simulacri contenuti al suo interno sono la *σωφοσύνη* (216d) e l'*ἀρετή* (222a).



dell'aiuto degli dèi e di essere iniziato, in particolare alla visione del Bello tramite *eros*, tema centrale di tutto il dialogo (cfr. 215c)<sup>667</sup>. Egli è in grado, a differenza degli altri oratori, di creare un *pathos* negli ascoltatori<sup>668</sup>, al punto da farli divenire come i coribanti che hanno il petto tremante e gli occhi in lacrime (216a). Tale stato di invasamento è uno stato di sofferenza nel quale vengono evidenziate le proprie mancanze e nel quale si percepisce quanto sia indegno vivere in tale stato di mancanza (216a): attraverso le parole di Socrate Alcibiade stesso prende coscienza del fatto che non si è preso cura di se stesso (ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ), per occuparsi degli affari pubblici, e per questo preferisce non ascoltare e fuggire lontano da Socrate come dalle Sirene; solo accanto a lui prova vergogna, quella vergogna che si prova quando, attirato dagli onori che gli offre il demo (216b–c), egli ha consapevolezza di agire in maniera opposta a ciò che gli era invece stato prescritto. Nel rievocare i primi momenti dell'amicizia con Socrate, Alcibiade enfatizza nuovamente l'effetto dei discorsi di Socrate, che lo spingevano a diventare il migliore possibile (βέλτιστον γενέσθαι) attraverso il suo aiuto (216e–217a; 218c–d)<sup>669</sup>; è stato allora che si sono invertiti i ruoli fra i due e che Alcibiade ha preso ad inseguire Socrate e a sedurlo, sfruttando la propria bellezza

---

<sup>667</sup> Gli aspetti della *mania* legati alle modalità della *paideia* di Socrate erano presenti, come già visto, anche nell'*Alcibiade* di Eschine, dove Socrate è in grado di aiutare Alcibiade in virtù dell'amore provato nei suoi confronti, un amore che lo induce in uno stato di possessione bacchica in cui può far sgorgare dall'amato dei beni che prima non c'erano (*SSR VI A 53*). La *mania* di cui parla Eschine, pur coinvolgendo in prima persona Socrate amante, produce conseguenze anche nella coscienza di chi viene a contatto con Socrate, dove si produce il desiderio di fare ciò che è meglio per sé e la compartecipazione sentita al dovere instillato da Socrate (cfr. *Simp.* 216e–217a; 218c–d). Ancora nel *Simposio* Alcibiade definisce la stessa filosofia *μανία* e *βακχεία* (218b).

<sup>668</sup> Cfr. quanto detto a pp. a proposito della psicagogia retorica di Pericle nel *Fedro* (261a; 271c–272a), non a caso nominato a 215e, rispetto al quale lo stato di possessione indotto da Socrate è di molto superiore. Platone si appropria qui di una peculiarità retorica assegnata altrove a Pericle (Eup. fr. 102 K-A) e ne mostra l'uso positivo che il solo Socrate è in grado di farne.

<sup>669</sup> Tale dato chiarisce il significato dell'elogio della retorica di Socrate, per cui in questo contesto si recuperano aspetti e tratti della teoria gorgiana dell'eloquio, tanto contestata altrove (cfr. *supra*), che potrebbero erroneamente suggerire una confusione del maestro con un retore sofistico: l'uso fatto da Socrate degli strumenti retorici e del potere psicagogico della *πειθώ* ha diversamente dagli altri una funzione etica: βέλτιστον γενέσθαι (218d). Cfr. 221c–e, dove è riproposto il confronto con Pericle: se questi può essere accostato a Nestore, famoso come oratore (la similitudine si chiarisce, se si pensa che in *Phaedr.* 261c è Gorgia ad essere associato all'eroe troiano), Socrate e i suoi discorsi possono avere solo referenti divini come i satiri e i sileni: come questi i suoi logoi sono all'apparenza ridicoli e insolenti, ma al loro interno hanno una mente, sono θεϊότατοι e πλείστα ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντες e ἐπὶ πλείστον τείνοντες, sono divini, contengono moltissimi simulacri di virtù e tendono al fine più alto, quello verso cui dovrebbe rivolgersi chiunque vuole essere un καλοκάγαθός (221e–222a).

estriore, in cambio della bellezza della sua anima<sup>670</sup>: scambio assai poco vantaggioso per Socrate, che dal canto suo mostra di disprezzare la bellezza di Alcibiade, su cui poggia tutta la sicurezza di quello (217a–219c). Il seguito della vicenda dei due è infatti caratterizzato dai continui tentativi messi in atto da Alcibiade per conquistare l'attenzione di Socrate, venendo però in alcune occasioni effettivamente ricompensato (219d–222a). In chiusura di discorso Alcibiade mette in guardia Glaucone dal prestar fede all'amore manifestatogli da Socrate, poiché questi fa credere ai giovani di essere il loro amante, solo per diventare poi il loro amato, così come è accaduto ad Alcibiade<sup>671</sup> (222b). Attraverso il racconto nostalgico e al contempo risentito di un Alcibiade rifiutato, Platone immortalava la fase più matura della relazione fra i due, quando, dopo le speranze nutrite inizialmente, Socrate allontana Alcibiade, o meglio con un atteggiamento di rimprovero costringe Alcibiade a vergognarsi e a vivere lontano da lui.

Il *Simposio* è, dunque, il seguito coerente di quanto prospettato dall'*Alcibiade I*<sup>672</sup>: Alcibiade, che alla fine di quest'ultimo prometteva di essere amante instancabile di Socrate, nel *Simposio* si mostra ancora innamorato del maestro e gelosissimo delle sue attenzioni verso gli altri giovani. I ruoli si sono

---

<sup>670</sup> Cfr. Giordano 1998b, 1083-1084: «Socrate da ἐραστής diventa ἐρώμενος. È una conferma della funzione paideutica che svolge su Alcibiade. Nello scambio di ruoli è possibile cogliere la natura profonda della dialettica».

<sup>671</sup> Alla passione socratica per i belli Alcibiade aveva accennato anche a metà del suo discorso, quando mette in luce il suo abituale modo di fare improntato ad ironia, come quando fa mostra di amare i belli e di girare loro intorno o come quando dice di non sapere nulla (216d–e): come le dichiarazioni di ignoranza sono una finzione, lo è allora anche la caccia ai belli, se in conclusione è sempre Socrate ad essere amato e ricercato e a non concedersi mai, facendosi beffa delle sicurezze altrui.

<sup>672</sup> Ricollegandoci alla già dibattuta questione dell'autenticità dell'*Alcibiade I* (cfr. *supra*), si potrebbe a questo punto prospettare una risposta al perché Platone abbia deciso di tornare due volte sui rapporti fra Socrate ed Alcibiade. I due dialoghi perseguono fini e tematiche differenti, nelle quali la figura di Alcibiade s'inquadra diversamente: se l'*Alcibiade I* è totalmente incentrato su questi e su una conversazione esclusiva tenuta da Socrate col futuro discepolo, nella quale emerge attraverso le difficoltà etico-intellettuali del giovane Alcibiade la spiegazione della vicenda successiva di questi e della città, nel *Simposio* il personaggio Alcibiade è introdotto solo alla fine per stigmatizzare l'*eros* socratico attraverso un racconto fatto in prima persona da quello del legame erotico-paideutico intrattenuto con Socrate. Rispetto al *Simposio*, in cui la presenza di Alcibiade è più rapida e ha valore simbolico a chiusura dell'apologia dell'amore socratico verso i suoi giovani discepoli, l'*Alcibiade I* risponde all'esigenza di descrivere in maniera più diffusa la natura di Alcibiade e di dargli un effettivo protagonismo. Inoltre i due dialoghi focalizzano l'attenzione su due momenti diversi del rapporto fra i due, mettendo in scena due puntate diverse in cui il *Simposio*, dopo aver riepilogato le prime fasi di incontro e di conoscenza, passa a narrarne l'evoluzione.

invertiti come era stato previsto da Alcibiade nel dialogo omonimo, con in più un'ulteriore evoluzione, allorché si realizza quello che già allora era il timore di Socrate, vale a dire l'allontanamento di Alcibiade da se stesso e dal processo educativo verso l'*episteme* e l'*arete* e l'avvicinamento alle lusinghe offertegli dalla città: nel *Simposio* è Alcibiade in prima persona a confessare il proprio fallimento. Al di là della profonda coerenza che lega i due dialoghi, ciò che più preme mettere in evidenza sono le dichiarazioni fatte da Alcibiade a proposito delle modalità attraverso cui Socrate è riuscito a legarlo a sé e ha esercitato un'influenza sulla sua natura: nel *Simposio* ricorre lo stesso modo di procedere di Socrate nella conquista dei giovani, su cui Alcibiade ironizza non poco, affiancato dalla stessa spinta educativa e dalla stessa esortazione al miglioramento. Socrate riesce a far crollare la sicurezza di Alcibiade, fondata su elementi esteriori, portandolo alla consapevolezza dei propri limiti e all'idea che solo attraverso il suo aiuto sarebbe riuscito ad ottenere ciò che era davvero giusto per lui. La reazione di Alcibiade è da una parte di ammirazione per Socrate e di vergogna per sé, dall'altra di superbo risentimento per il proprio orgoglio ferito, quello stesso orgoglio che lo porterà a preferire l'adulazione delle masse ai rimproveri di Socrate. In questo atteggiamento nei confronti di Socrate si intravede qualcosa di simile a quanto già detto a proposito dei sentimenti ambivalenti tenuti nei confronti dei suoi modelli politici, Pericle e Temistocle: Socrate doveva proporsi come modello concorrenziale rispetto alle figure cui guardava il giovane, ma doveva rimanere inascoltato. La formulazione di un modello alternativo a quello sponsorizzato dall'opinione pubblica ateniese è un motivo cardine all'interno dei *logoi sokratikoi*, che giustifica lo spazio e l'attenzione riservati ai politici del passato: alla rivalutazione del significato storico-politico della parabola di Alcibiade, i Socratici affiancano la definizione di un nuovo modello attraverso la riproposizione dell'esperienza paideutico-politica di Socrate. Nell'ambito di un'operazione che sovrappone la figura del maestro alla memoria dei leader politici ateniesi, si recupera una funzione politica per Socrate, poiché viene collocato nello stesso campo d'azione di quelli<sup>673</sup>; inoltre si dà la possibilità di

---

<sup>673</sup> Non a caso rispetto a questi Socrate è definito in *Gorg.* 521d l'unico a ἐπιχειρεῖν τῆ ὥς

valutare gli statisti della passato alla luce di una capacità educativa che è quella propria del filosofo, e se ne valuta il fallimento in base a questa prospettiva interpretativa. In questo si sminuisce la funzione paradigmatica riconosciuta agli statisti del passato come *exempla* cui improntare la propria condotta: il discorso è quanto mai valido per Pericle, che nell'opinione comune di V e IV sec. è il politico-guida per antonomasia, per via della sua riconosciuta *sophia*, e che per questo all'interno dell'opera platonica è puntualmente contrapposto a Socrate sul piano educativo. Si è più volte avuto modo di sottolineare che tale contrapposizione gioca un ruolo importante ai fini dell'apologia socratica, soprattutto in merito alla formazione di Alcibiade: tuttavia, senza intaccare questa componente, va ribadito che in ballo c'è una sfida più ampia, portata avanti contro l'operazione condotta da alcuni settori dell'opinione pubblica per consacrare una certa immagine della tradizione politica di V secolo. Per Platone un'analisi scorretta di ciò che essa realmente è stata e del suo significato storico non può che comportare conseguenze pericolose per la linea d'azione della *polis* di IV secolo.

**Antistene.** Nell'opera di Antistene la figura di Alcibiade ricorre in due occasioni, nel *Ciro* e nell'*Alcibiade* di entrambe le opere abbiamo pochissime notizie<sup>674</sup>. Alla prima vengono ricondotte nell'edizione più recente, quella di Giannantoni, due sole testimonianze, ricavate una da Ateneo (che attinge al *πρὸς τὸν Φιλοσοκράτην* di Erodico di Cratete), e una dal commento all'*Odissea* di Eustazio<sup>675</sup>. Il giudizio su Alcibiade che emerge dai due testimoni è estremamente

---

ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνη καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν.

<sup>674</sup> In realtà soltanto in Athen. V 220c si fa esplicito riferimento ad un'opera di Antistene (ἐν θατέρῳ τῶν Κύρων), per il resto l'assegnazione dei frammenti ai due dialoghi si fonda su basi ipotetiche: cfr. Dittmar 1912, 68-69, 84-89. Sulla *querelle* sollevata dall'assegnazione dei frammenti alcibiadei alle opere conosciute di Antistene, cfr. in ultimo Giannantoni 1990, IV, 273-281; 317-319.

<sup>675</sup> Dittmar 1912, 70-84, 304-310, individuava ben sette frammenti antistenici riconducibili ad uno dei dialoghi che figurano nel catalogo laerziano sotto il nome Κύρος (VI 16-18), assegnandoli per la tematica ricostruita al *Ciro maggiore* o *περὶ βασιλείας*; le rimanenti fonti antisteniche su Alcibiade, quelle che si inseriscono nel quadro delineato per il *Ciro*, vengono assegnate all'*Alcibiade*. Già Declava Caizzi 1966, 30, 32-34, aveva ripartito i testimoni analizzati da Dittmar fra il Κύρος da una parte, appartenente al IV tomo delle opere antisteniche (Diog. Lart. VI 16), e il Κύρος ἢ περὶ βασιλείας del V tomo e l'Ἀλκιβιάδης del X tomo dall'altra, senza fare un'ulteriore divisione fra i frammenti appartenenti all'una e all'altra opera (cfr. pp. 97-98). Infine Giannantoni 1990, IV 273-276, mantiene il fr. 6 Dittmar (Athen. V 220c = SSR V A 141; cfr. *infra*) all'interno

negativo: di questi si dice infatti che alla maniera dei Persiani era solito congiungersi incestuosamente con la madre, la moglie e la figlia.

**SSR V A 141.** Ἀντισθένης δ' ἐν θατέρῳ τῶν Κύρων κακολογῶν Ἀλκιβιάδην καὶ παράνομον εἶναι λέγει καὶ εἰς γυναῖκας καὶ εἰς τὴν ἄλλην δίαιταν. συνεῖναι γὰρ φησιν αὐτὸν καὶ μητρὶ καὶ θυγατρὶ καὶ ἀδελφῇ, ὡς Πέρσας<sup>676</sup>. Ἀλκιβιάδην μέντοι παρεξηλημένον ἐν τῷ ἄλλως βιοῦν ἐξωλέστερον, ἔσκαψέ φησιν Ἀντισθένης παράνομον εἶναι καὶ εἰς γυναῖκας καὶ εἰς τὴν ἄλλην δίαιταν, συνεῖναι γὰρ καὶ μητρὶ καὶ θυγατρὶ καὶ ἀδελφῇ ὡς τοὺς Πέρσας<sup>677</sup>.

«Antistene nell'altro *Ciro*, calunniando Alcibiade, dice che si comportava in modo contrario alla legge sia per quanto riguarda le donne sia per quanto riguarda il resto della condotta di vita. Riporta infatti che si univa alla madre, alla moglie e alla figlia come fanno i Persiani». (Athen. V 220c)

«Antistene si prende gioco di Alcibiade, peraltro un vecchio arnese, più funesto nel vivere ingiustamente, e dice che viveva in modo contrario alla legge sia per quanto riguarda le donne sia per quanto riguarda il resto della condotta di vita, infatti si univa alla madre, alla moglie e alla figlia come i Persiani.» (Eustath. *in* Hom. *Od.* X 7, p. 1645)

La ricostruzione proposta dal Dittmar vede una conversazione che ha come oggetto *Ciro il Grande*, del quale si ripercorre la vicenda formativa, le imprese più celebri attraverso cui rese liberi i Persiani, e infine la capacità educativa esercitata sul suo popolo, che sotto di lui fu ἐλεύθερος in senso antisthenico grazie al suo incessante πονεῖν<sup>678</sup>. La presenza di Alcibiade in questo quadro può spiegarsi solo immaginandolo come interlocutore di Socrate e destinatario della lezione che il filosofo vuole impartirgli attraverso l'esempio educativo di *Ciro*: se così fosse, si dovrebbe ipotizzare una situazione dialogica come quella già vista per l'*Alcibiade*

---

del Κύρος ἢ περὶ βασιλείας identificandolo però col *Ciro minore*, e assegna gli altri frammenti relativi a *Ciro* al Κύρος (*Ciro maggiore*), escludendo dal novero i fr. 3, 5, 7 Dittmar.

<sup>676</sup> Athen. V 220c = SSR V A 141.

<sup>677</sup> Eustath. *in* Hom. *Od.* X 7, p. 1645 = SSR V A 141.

<sup>678</sup> Dittmar 1912, 69-84, sulla base di Diog. Laert. VI 2 = SSR V A 85, Epictet. *dissert.* IV 6, 20 = SSR V A 86, Ael. Arist. *orat.* XXVI 18, Arsen. *viol.* p.503 Walz; Dio Chrysost. *orat.* XV (65) 22; *orat.* XXV (75) 5, Athen. V 220c = SSR V A 141. Sul motivo antisthenico del πόνος- ἀγαθόν cfr. Giannantoni 1990, IV, 388-392.

*I* e per l'*Alcibiade* di Eschine, dove in modo differente ricorre il confronto con il mondo persiano<sup>679</sup>. In particolare nell'*Alcibiade I* Socrate fa un lungo *excursus* proprio sull'educazione dei re persiani, possibilmente leggibile come polemica contro il modello proposto dal Cinico, di cui si vogliono ironicamente mettere in evidenza i limiti: nel dialogo di Eschine, in particolare nell'elogio di Temistocle, il Gran Re appare ulteriormente sminuito di fronte alle superiori doti dell'Ateniese, ma non si può escludere che precedentemente fosse stato offerto all'attenzione di Alcibiade come modello, seppure parziale. Dalle testimonianze su Ciro riconducibili ad Antistene si desumono una serie di tratti, che dovevano essere quelli su cui si articolava il confronto con Alcibiade e attraverso i quali si costruiva l'esortazione socratica: l'oggetto d'interesse da cui era partita la discussione doveva essere, stando al sottotitolo, la regalità<sup>680</sup>, pertanto il confronto fra i due doveva vertere attorno alla definizione delle virtù detenute dal buon governante. Il modello antistenico di Ciro permette di isolare come elementi fondanti dell'etica politica di Antistene il *πονεῖν* (Diog. Laert. V 2 = SSR V A 85), la *καρτερία* e l'*εὖ πράττειν* (Epictet. *dissert.* IV 5 = SSR V A 86; Diog. Laert. VI 7), l'*ἐλευθερία* (Dio Chrysost. XV 22)<sup>681</sup>. Trova senso a questo punto il commento testimoniato da Ateneo e da Eustazio su Alcibiade: come già per Pericle, Antistene articola la propria polemica attorno agli uomini di Stato ateniesi attorno ad un motivo etico, che è quello del piacere, che, come nel caso di Pericle, è descritto come una forma di schiavitù che tiene soggiogati, impedendo di prendersi cura di ciò che è richiesto al governante. All'*ἡδονή* di Alcibiade e alla sua *δουλεία* si contrappongono il *πονεῖν* e l'*ἐλευθερία* di Ciro, cui Alcibiade deve tendere.

---

<sup>679</sup> Cfr. Dittmar 1912, 77-82.

<sup>680</sup> Cfr. Plat. *Alc.* I 124e-126a; cfr. anche Xen. *Mem.* IV 2, 11, dove la *politike technē* è definita βασιλική.

<sup>681</sup> A questi tratti Dittmar 1912, 74-76 ne aggiungeva altri desunti dal confronto con l'*Eracle maggiore*, dal momento che Diog. Laert. VI 1-2, lo accosta a proprio a questo nell'ambito tematica del *ponos-agathon* (non è un caso che appartengano allo stesso tomo del catalogo delle opere antisteniche): fra le peculiarità del re persiano il Dittmar ipotizza la *paideia*, intesa come bagaglio di nozioni etiche che, acquisite grazie alla frequentazione con un saggio, Ciro avrebbe applicato nell'esercizio del potere e trasmesso al suo popolo. Lo studioso non esclude nemmeno che potesse essere contemplato a tal proposito il motivo dell'*epimeleia eautou*, la cui formulazione non compare nelle testimonianze indagate, ma sembra essere presupposto assieme all'*ἄσκησις ἀρετῆς* dalla concezione del *ponos-arete* simboleggiata dal personaggio di Ciro (Dittmar 1912, 77, 82-83).

La descrizione di Alcibiade come παράνομος al punto da commettere incesto fa pensare che Socrate si stesse rivolgendo a qualcun altro, cui descriveva il comportamento e la natura di Alcibiade, e cui avrebbe ad un certo punto riprodotto una conversazione avuta con Alcibiade a proposito della *basileia*, da cui poi l'introduzione del racconto della vicenda di Ciro<sup>682</sup>. La presenza nelle due testimonianze di un riferimento alla figlia già adulta di Alcibiade ha fatto concludere che il confronto venisse fatto con un Alcibiade ormai maturo e alla fine della sua carriera politica<sup>683</sup>: per tale ragione si può dire che abbia acquisito costumi alla maniera dei Persiani, poiché si doveva raccontare anche del suo soggiorno in Persia. La critica è mossa naturalmente ai Persiani dei loro tempi, associati nella παρανομία ad Alcibiade e contrapposti ai Persiani dei tempi di Ciro il Grande<sup>684</sup>.

Antistene riprende qui una delle accuse più infamanti che circolavano già fra i contemporanei di Alcibiade, quella di pratiche sessuali molto licenziose che si malignava arrivassero a veri e propri incesti: la notizia è testimoniata da Antifonte, che racconta delle vicende di Alcibiade ad Abido, dove si era andato ad impraticare in costumi sessuali contro la norma (παρανομία)<sup>685</sup>; stando alla versione riportata da Lisia, che pure racconta la vicenda, egli doveva accompagnarsi in questa occasione allo zio Assioco<sup>686</sup>. Questo genere di accuse

---

<sup>682</sup> Cfr. Dittmar 1912, 79-84; egli ipotizza che il tema potrebbe esser stato suggerito dall'entusiasmo per i piani di Alcibiade prima della partenza alla volta della Sicilia, immaginando quindi come cornice dialogica (quella del secondo dialogo, interno al primo) la stagione degli scandali dei Misteri e dell'ermocopia; egli ipotizza anche che Socrate ripercorresse tutta la vicenda di Alcibiade, fino all'esilio in Persia, e che solo al termine del racconto si aprisse allo *psogos* raccolto da Erodotico-Ateneo ed Eustazio. Per la struttura del dialogo nel dialogo esso appare vicino all'*Alcibiade* di Eschine più che all'*Alcibiade I*.

<sup>683</sup> Dittmar 1912, 77

<sup>684</sup> Cfr. Dittmar 1912, 82, che, a proposito del confronto fra antichi Persiani e contemporanei, rimanda a Xen *Cyrop.* VIII 8.

<sup>685</sup> Athen. XII 525b = fr. 67 Blass-Thalheim: περι δὲ τῶν Ἀβυδηῶν Ἀντιφῶν ἐν τῷ κατὰ Ἀλκιβιάδου λοιδορίας γράφει οὕτως: 'ἐπειδὴ ἐδοκιμάσθη ὑπὸ τῶν ἐπιτρόπων, παραλαβὼν παρ' αὐτῶν τὰ σαυτοῦ χρήματα ὄχου ἀποπλέων εἰς Ἀβυδὸν, οὔτε χρέος ἴδιον σαυτοῦ πραξίμενος οὐδὲν οὔτε προξενίας οὐδεμιᾶς ἔνεκεν, ἀλλὰ τῇ σαυτοῦ παρανομία καὶ ἀκολασία τῆς γνώμης ὁμοίους ἔργων τρόπους μαθησόμενος παρὰ τῶν ἐν Ἀβύδῳ γυναικῶν, ὅπως ἐν τῷ ἐπιλοίπῳ βίῳ [σαυτοῦ] ἔχοις χρῆσθαι αὐτοῖς.

<sup>686</sup> Cfr. *infra* XIV 41; Athen. XII 534f = fr. 4 Thalheim p. 330: Λυσίας δὲ ὁ ῥήτωρ περὶ τῆς τρυφῆς αὐτοῦ λέγων φησὶν· 'ἐκπλεύσαντες γὰρ κοινῇ Ἀξίοχος καὶ Ἀλκιβιάδης εἰς Ἑλλησποντον ἔγημαν ἐν Ἀβύδῳ δύο ὄντε Μεδοντίδα τὴν Ἀβυδηνὴν καὶ ξυνοκείτην. ἔπειτα αὐτοῖν γίνεται θυγάτηρ, ἣν οὐκ ἔφαντο δύνασθαι γνῶναι ὀποτέρου εἴη. ἐπεὶ δὲ ἦν ἀνδρὸς ὡραία, ξυνοκοιμῶντο καὶ ταύτῃ, καὶ εἰ μὲν χρῶτο καὶ ἔχοι Ἀλκιβιάδης, Ἀξίοχου ἔφασκεν εἶναι θυγατέρα· εἰ δὲ Ἀξίοχος,

doveva esser stato strumentalizzato dalle correnti antialcibiadee già a ridosso degli eventi del 415, cosa che gli procurò la condanna durante la spedizione in Sicilia<sup>687</sup>: prova ne è il fatto che si affacciano già nel V sec., nell'opera di un esponente di primo piano della politica oligarchica di quegli anni, Antifonte, che con il suo gruppo doveva aver cavalcato gli avvenimenti della parodia dei Misteri eleusini e della mutilazione delle Erme contro il rivale politico<sup>688</sup>. Affiancare alle già pesanti accuse che pendevano sul suo capo altre accuse che sottolineano la *παρανομία* della condotta privata di Alcibiade mirava ad ingigantire il sospetto di empietà che aleggiava attorno al suo nome e a decretarne una condanna definitiva. Antistene adotta dunque un motivo diffuso in quegli anni e il senso complessivo dell'opera conferma che la sua utilizzazione non doveva avere risvolti se non negativi<sup>689</sup>: dall'andamento ipotizzato per il *Ciro*, esso non doveva essere molto diverso dall'*Alcibiade I* platonico e dall'*Alcibiade* di Eschine, e come questi dunque si proponeva di immortalare la natura di Alcibiade, dalle speranze suscitate nella sua giovinezza fino alla constatazione del suo fallimento morale e politico. L'intento è dunque apologetico, ma non diversamente come avviene negli altri Socratici esso è portato avanti, sì attraverso una trattazione che mette in luce gli aspetti etici alla base dell'agire politico, ma anche attraverso una definizione dell'arte politica o meglio regale in cui si riconosce il contributo

---

Ἀλκιβιάδου (cfr. Athen. XIII 574d). Gli aneddoti riportati da Ateneo vanno a costituire il "ciclo" di Abido.

<sup>687</sup> Prandi 1993, 257 data il *pamphlet* antialcibiadeo di Antifonte al 418.

<sup>688</sup> Sulla responsabilità dei gruppi oligarchici nella condanna di Alcibiade si parlerà a proposito della *Contro Alcibiade* di Andocide e del coinvolgimento dell'oratore in quegli stessi avvenimenti (cfr. *infra*).

<sup>689</sup> Si è talora affacciata negli studi l'ipotesi che tale rappresentazione possa esser stata elogiativa o ancora che appartenga ad un altro interlocutore e non a Socrate: si veda a tal proposito la discussione contenuta in Giannantoni 1990, IV, 276-278. Nel suo studio del 1997 sulla letteratura socratica su Alcibiade lo studioso avanza l'ipotesi che Antistene volesse raccomandare quelle pratiche sotto il personaggio Alcibiade, visto che in altri frammenti dà dell'uomo una valutazione elogiativa (p. 371; cfr. *infra* SSR V A 200): contro tale posizione si era già espressa Declava Caizzi 1966, 97, che metteva in guardia dall'attribuire ad Antistene la libertà sessuale ammessa e auspicata dal cinismo posteriore. Cfr. anche Düring 1941, 68-70, il quale ritiene che sia la descrizione della situazione persiana, sia la criticità verso Alcibiade siano da ricondurre ad Erodico, che avrebbe operato sulle fonti una contaminazione volutamente diffamante secondo la sua prassi abituale: in realtà proprio la seconda testimonianza, quella di Eustazio, che riproduce per Antistene un giudizio identico, letterale, su Alcibiade, ma in maniera indipendente da quella di Ateneo, poiché contiene anche altri elementi, ne conferma la matrice antistenica.



precipuo del socratismo, e di un socratismo che in parte segue uno sviluppo diverso rispetto a quanto mostrato dall'opera di Platone.

Qualcosa di simile doveva essere al centro anche dell'*Assioco* di Eschine, in cui Erodico informa che veniva preso di mira anche Alcibiade (Athen. V 220c). Purtroppo le scarsissime testimonianze del dialogo non consentono di capire quale fosse la sua struttura, né come fosse trattato Alcibiade al suo interno, per cui si possono fare delle ipotesi a partire da quanto riportato in altri luoghi da Ateneo a proposito delle malefatte di Alcibiade e di suo zio Assioco ad Abido (XII 534f; XIII 574d). In consonanza con questo lo scrittore egiziano aggiunge che proprio nell'*Assioco* Alcibiade era presentato come οινόφλυξ, «ubriacone», e dedito ad intercorsi con donne d'altri<sup>690</sup>. Non sappiamo se Alcibiade fosse uno dei personaggi del dialogo e dunque se qualcuno si rivolgesse direttamente a lui in questo modo<sup>691</sup>, o se al contrario ne venisse fatta una presentazione in sua assenza, in un dialogo con altri interlocutori in cui si rievocavano alcune sue vicissitudini<sup>692</sup>: fatto sta che la sua caratterizzazione qui non doveva essere molto diversa da quella fatta da Antistene nel *Ciro*, così come il racconto delle conseguenze dovute alla permanenza in Oriente.

Passiamo all'*Alcibiade*: al dialogo, abbiamo detto, sono stati ad un certo punto attribuiti quei frammenti antistenici su Alcibiade che non si potevano ricondurre al *Ciro*, per un totale di cinque testimonianze<sup>693</sup>. A differenza del contesto ricostruito per l'altra opera di Antistene, da queste sembra trapelare un giudizio non del tutto negativo su Alcibiade: nel primo frammento del dialogo, riportato da Satiro nella sua *Vita di Alcibiade* e testimoniato da Ateneo<sup>694</sup>, egli è

---

<sup>690</sup> Athen. V 220c = SSR VI A 56: ἐν δὲ τῷ Ἀξιόχῳ (p. 20 H) πικρῶς Ἀλκιβιάδου κατατρέχει ὡς οἰνόφλυγος καὶ περὶ τὰς ἀλλοτρίας γυναικῶν σπουδάζοντος.

<sup>691</sup> Giannantoni 1997, 363, ritiene che quelle riportate da Erodico-Ateneo siano le parole di rimprovero utilizzate contro di lui dallo zio Assioco.

<sup>692</sup> Questa la ricostruzione proposta da Dittmar 1912, 159-163, il quale ipotizza, sulla base dei raffronti col *Ciro* antistenico e con alcuni luoghi dell'opera di Senofonte, in cui la rovina di Alcibiade viene attribuita fra le altre cose a φιλοσοφία e all'ἐκκλισηθῆναι εἰς ἔρωτα, che gli avrebbero impedito di dedicarsi a ciò che doveva (*Mem.* I, 2, 22; 24), che nel dialogo di Eschine si sviluppasse il motivo dell'*hedone* come causa del suo fallimento politico.

<sup>693</sup> Cfr. *supra*. Sullo stato degli studi prima dell'edizione di Dittmar 1912 si veda Giannantoni 1990, IV, 317-318.

<sup>694</sup> Sull'ipotesi che già Satiro, prima di Cornelio Nepote e Plutarco, abbia redatto una biografia di Alcibiade si veda Musti 1987, 26; Prandi 1993, 276.

detto ἰσχυρὸν αὐτὸν καὶ ἀνδρῶδη καὶ ἀπαίδευτον καὶ τολμηρὸν καὶ ὠραῖον ἐφ' ἡλικίας <πάσης>, «<forte, coraggioso, privo di educazione, temerario, avvenente ad ogni età>»:

**SSR V A 198.** διὸ καὶ Ἀντισθένης ὁ Σωκρατικὸς ὡς δὴ αὐτὸς αὐτόπτης γεγωνῶς τοῦ Ἀλκιβιάδου ἰσχυρὸν αὐτὸν καὶ ἀνδρῶδη καὶ ἀπαίδευτον καὶ τολμηρὸν καὶ ὠραῖον ἐφ' ἡλικίας <πάσης> γενέσθαι φησὶν<sup>695</sup>.

«Perciò anche Antistene Socratico, poiché aveva visto e conosciuto Alcibiade, diceva che era forte, coraggioso, privo di educazione, temerario, avvenente ad ogni età»

«Quanto ci dice Satiro (...) ci indica immediatamente qual era l'obiettivo dell'opera: esaltazione delle doti di Alcibiade, in primo luogo della sua forza (ἰσχυρὸν), del suo coraggio e anche della sua bellezza (ὠραῖον); nello stesso tempo però viene messa in luce la sua mancanza di *paideia* (ἀπαίδευτον): ciò significa che Alcibiade non possiede quella vera forza morale e quel vero coraggio morale che aveva Socrate e senza i quali non c'è vera ἀρετή»<sup>696</sup>. Che all'interno del catalogo delle sue virtù Antistene annoverasse anche la bellezza lo deduciamo da una testimonianza di due commentari all'*Alcibiade I*, che nel citare il Cinico testimoniano il paragone da lui stabilito fra Alcibiade e Achille, ricordato dai commentatori come il più bello dei Greci: εἰ μὴ τοιοῦτος ἦν ὁ Ἀχιλλεύς, οὐκ ἦν ὠραῖος<sup>697</sup>. Le virtù evidenziate dalla testimonianza di Satiro-Ateneo riguardano,

---

<sup>695</sup> Satyrus fr. 1 *FHG* III p. 160 *ap.* Athen. XII, 534C. Particolarmente interessante l'autorevolezza attribuita dalla fonte al testo di Antistene per il suo valore autoptico, poiché aveva conosciuto in prima persona gli eventi di cui parlava.

<sup>696</sup> Giannantoni 1990, IV, 318: egli a tal proposito richiama alla memoria i titoli di molte opere di Antistene incentrati sulla forza e sul coraggio a dimostrazione della centralità della tematica all'interno del suo pensiero. Circa le conclusioni condivise di Dittmar cfr. pp. 87-88.

<sup>697</sup> Procl. in Plat. *Alc. I* 114, 14 (p. 51 Westerink) = *SSR V A 199*: ὅτι δὲ αὐτὸς μέγας ὁ Ἀλκιβιάδης ἐγένετο καὶ καλός, δηλοῖ μὲν καὶ τὸ κοινὸν αὐτὸν ἐρώμενον καλεῖσθαι τῆς Ἑλλάδος ἀπάσης, δηλοῖ δὲ ὁ Ἀντισθένης εἰπὼν ὡς εἰ μὴ τοιοῦτος ἦν ὁ Ἀχιλλεύς, οὐκ ἄρα ἦν ὄντως καλός; Olympiod. in Plat. *Alc. I* 28, 18 (p. 20 Westerink) = *SSR V A 199*: ὅτι γὰρ καλὸς ἦν τῷ σώματι δῆλον ἐκ τοῦ κοινὸν ἐρώμενον αὐτὸν λέγεσθαι τῆς Ἑλλάδος, ἐκ τοῦ τοὺς Ἑρμᾶς Ἀθήνησι κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν αὐτοῦ γράφεσθαι, ἐκ τοῦ τὸν Κυρικὸν Ἀντισθένην λέγειν περὶ αὐτοῦ, «εἰ μὴ τοιοῦτος ἦν ὁ Ἀχιλλεύς, οὐκ ἦν ὠραῖος»: περὶ οὗ φησὶν ὁ ποιητὴς βουλόμενος τὸν Νιρέα εἰς κάλλος ἐπαινέσαι» Νιρέυς, ὃς κάλλιστος ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθεν / τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα». Dittmar 1912, 87, ipotizza che queste siano le parole usate da chi sta parlando di Alcibiadee rievocando sensazioni provate la prima volta che lo ha visto

come è stato giustamente osservato, per lo più virtù militari<sup>698</sup>: non è un caso visto che nel dialogo doveva trovare spazio il racconto della battaglia del Delion (424 a.C.), dal quale veniva fuori un apprezzamento delle gesta di Alcibiade che gli consentirono il guadagno di premi (ἀριστεῖα). La fonte della notizia è Ateneo, che attinge ancora una volta in un contesto molto negativo ad Erodico: qui egli mette a confronto il racconto di Platone con quello di Antistene per fare emergere le discordanze e arrivare alla conclusione che i filosofi raccontano storie mendaci perché ne risultino celebrati i loro personaggi (V 216b-c); inoltre, conclude Ateneo, i loro racconti sono infarciti di anacronismi, ragion per cui è preferibile dare credito alla versione dei fatti ricostruita da Tucidide (V 216c-d). La contraddizione sta nel fatto che mentre Platone ricorda la vicenda dell'assegnazione dei premi nel racconto della battaglia di Potidea (432 a.C.)<sup>699</sup>, Antistene la riconduce alla battaglia del Delion contro i Beoti: è in questa occasione che Socrate concesse i propri ἀριστεῖα ad Alcibiade. Tucidide, invece, non ricorda niente di tutto questo (V 216a-b)<sup>700</sup>. Nell'indicare la testimonianza di Antistene Erodico-Ateneo fa una citazione da Antistene:

**SSR V A 200.** καὶ Ἀντισθένης δ' ὁ Σωκρατικός περὶ τῶν ἀριστείων τὰ αὐτὰ τῷ Πλάτωνι ἱστορεῖ. 'οὐκ ἔστιν δ' ἔτυμος ὁ λόγος οὗτος (Stesich. fr. 32).'  
χαρίζεται γὰρ καὶ ὁ κύων οὗτος πολλὰ τῷ Σωκράτει· ὅθεν οὐδετέρῳ αὐτῶν δεῖ πιστεῦειν σκοπὸν ἔχοντας Θουκυδίδην. ὁ γὰρ Ἀντισθένης καὶ προσεπάγει τῇ ψευδογραφίᾳ λέγων οὕτως·  
'– ἡμεῖς δὲ ἀκούομεν κὰν τῇ πρὸς Βοιωτοὺς μάχῃ τὰ ἀριστεῖα σε λαβεῖν.  
– εὐφήμει, ὦ Ξένε· Ἀλκιβιάδου τὸ γέρας, οὐκ ἔμόν.  
– σοῦ γε δόντος, ὡς ἡμεῖς ἀκούομεν<sup>701</sup>.'

<sup>698</sup> Dittmar 1912, 87-88.

<sup>699</sup> *Charm.* 153b-c; *Symp.* 220e.

<sup>700</sup> Per la battaglia di Potidea cfr. Thuc. I 56-65, II 70; per la battaglia del Delio cfr. IV 89-101. Si coglie nella polemica di Erodico-Ateneo contro i Socratici e contro l'attendibilità storica dei loro racconti l'uso malevolo delle dispute sorte già in ambito socratico sulla natura dei *logoi sokratikoi* e sulla loro utilità per la ricostruzione del pensiero di Socrate: la discussione attorno alle diverse versioni proposte dai suoi discepoli, alle contraddizioni interne alla ricostruzione complessiva da loro proposta e ad eventuali doppi narrativi, sviluppata dalla tradizione successiva (cfr. Giannantoni 1997, 351-355), è sfruttata da Erodico-Ateneo per gettare discredito non solo sul valore storico della letteratura socratica, ma anche sugli intenti sottesi alla loro produzione.

<sup>701</sup> Athen. V 216b.

«E Antistene Socratico riguardo agli ἀριστεῖα fa lo stesso racconto di Platone. “Ma questa storia non è vera” (Stesich. PMG 192.1). E questo cane si comporta in modo molto compiacente con Socrate; e da questo ne consegue che non si deve prestare fede a nessuno dei due, avendo come noi come testimone Tucidide. Infatti Antistene va avanti nella sua falsa narrazione, dicendo questo: “– Noi veniamo a sapere che anche nella battaglia contro i Beoti tu hai vinto i premi.  
- Ma sta’ zitto, straniero: la ricompensa è di Alcibiade, non mia.  
- Certo, perché gliel’hai data tu, come sentiamo dire.”»

Socrate si sta rivolgendo ad uno straniero, che sembra contestare il reale merito di Alcibiade, ribadito con decisione dal filosofo. Stando al racconto fatto da Plutarco e da Platone, entrambi a proposito della battaglia di Potidea, Socrate avrebbe salvato Alcibiade insieme alle sue armi meritando il premio<sup>702</sup>: tuttavia lo stesso Socrate avrebbe insistito perché fosse dato all’amico, volendo αὔξεσθαι τὸ φιλότιμον ἐν τοῖς καλοῖς αὐτοῦ<sup>703</sup>. Nell’intento educativo ricordato da Plutarco si deduce, rispetto alla versione di Platone, la provenienza da un altro contesto socratico, che potrebbe plausibilmente risalire all’*Alcibiade* di Antistene<sup>704</sup>.

Alcibiade doveva andare fiero fra le altre cose della propria ἀνδρεία e dalla propria ἰσχὺς, come si intuisce già dall’*Alcibiade I*, dove fra i motivi di vanto del giovane, quelli che lo portano a presumere di poter fare grandi cose per lo Stato, c’è anche la superiorità fisica, μέγεθος (104a; 123e). Tuttavia questa forza, così come il coraggio dimostrato in battaglia e come ogni altro possesso esteriore, quale ad esempio la sua celebre bellezza, sono nulla se non sono supportati da *paideia*. La dimostrazione che Socrate qui doveva portare avanti è dunque affine a quella dell’*Alcibiade I* e dell’*Alcibiade* di Eschine, e doveva condurre

<sup>702</sup> Plut. *Alc.* 7, 5 = SSR V A 202; Plat. *Symp.* 220d-e.

<sup>703</sup> Plut. *Alc.* 7, 5 = SSR V A 202: ἐγίνετο μὲν οὖν τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ Σωκράτους τὸ ἀριστεῖον· ἐπεὶ δ’ οἱ στρατηγοὶ διὰ τὸ ἀξίωμα τῷ Ἀλκιβιάδῃ σπουδάζοντες ἐφαίνοντο περιθεῖναι τὴν δόξαν, ὁ Σωκράτης βουλόμενος αὔξεσθαι τὸ φιλότιμον ἐν τοῖς καλοῖς αὐτοῦ, πρῶτος ἐμαρτύρει καὶ παρεκάλει στεφανοῦν ἐκεῖνον καὶ δίδόναι τὴν πανοπλίαν.

<sup>704</sup> Dittmar 1912, 85, ipotizza che Plutarco abbia rinvenuto le informazioni in una fonte che aveva contaminato il racconto di Platone con dettagli provenienti dall’opera di Antistene. Tracce del racconto antistenico sarebbero presenti anche in Diog. Laert. II 22 (cfr. n. 63). Sull’idea della contaminazione, nata a partire dai “doppi” creati dai Socratici è concorde anche Düring 1941, 42.

probabilmente ad una esortazione all'*arete* per la vita pubblica: se una differenza è possibile immaginare, essa va probabilmente rintracciata nella diversa attenzione data ai motivi dell'*ἀνδρεία* e dell'*ἰσχὺς*, centrali nell'orientamento del cinico e sua elaborazione personale del pensiero di Socrate. Egli è interessato ad una ridefinizione dei concetti su base morale, che da semplice esercizio di forza diventano esercizio all'*arete* attraverso il *ponos*: «questo esercizio (*scil.* della virtù) è possibile solo se si possiede quella *ἰσχὺς* che era propria di Socrate e che anche Eracle e Ciro possedevano e della quale era invece sprovvisto Alcibiade: la virtù è infatti nelle azioni (*ἔργα*) e non ha bisogno né di troppi *λόγοι* (...) né di *μαθήματα*»<sup>705</sup>. In conclusione il dialogo doveva mettere in scena un altro racconto su Alcibiade sostenuto in prima persona da Socrate: esso parte probabilmente dal ricordo delle vittorie in battaglia del politico ateniese fino ad arrivare alla sua caratterizzazione morale e in particolare allo sviluppo del tema del coraggio e della forza morale, in cui egli in ultima istanza risultava manchevole perché *ἀπαίδευτος*.

Un ultimo frammento assegnato al dialogo di Antistene è tratto dalla biografia di Plutarco, che, a proposito dell'abbondanza di materiale tramandato per Alcibiade, ricorda che si conosce addirittura il nome della nutrice e del precettore di Alcibiade, resi noti rispettivamente da Antistene e da Platone, laddove dei maggiori politici contemporanei o antecedenti a lui non si sa nemmeno il nome della madre: tale era la fama raggiunta da Alcibiade, proprio in virtù della frequentazione con Socrate<sup>706</sup>.

---

<sup>705</sup> Giannantoni 1990, IV, 389. A queste parole lo studioso aggiunge una precisazione doverosa: «sarebbe tuttavia un errore interpretare questa indicazione come un atteggiamento radicalmente antintellettualistico (...): per Socrate infatti ciò che si intende per intellettualismo etico non significava un comportamento coerente alla teoria del bene, ma quell'unità di pensiero e azione».

<sup>706</sup> L'affermazione di Plutarco per cui la benevolenza e la generosità di Socrate nei suoi confronti decretarono la successiva fama di Alcibiade (*λέγεται δ' οὐ κακῶς ὅτι τῆς Σωκράτους πρὸς αὐτὸν εὐνοίας καὶ φιλ[ανθρωπ]ίας οὐ μικρὰ πρὸς δόξαν ἀπέλαυνεν*, *Alc.* 1, 3) è stata giustamente interpretata come una prova del peso rivestito dalla letteratura socratica nella formazione dell'interesse biografico per Alcibiade (testimoniato anche da Arist. *Poet.* 9) e più in generale nello sviluppo in senso biografico del protagonismo di figure storiche di particolare interesse come Alcibiade: cfr. Musti 1987, 27; Musti 1999, 12-13. Sull'attenzione conferita da Plutarco alla letteratura socratica come serbatoio di informazioni biografiche si veda Prandi 1993, 270-273, 287; sul ruolo del Socratismo nella formazione del genere biografico Momigliano 1971, 46-64.

**SSR V A 201.** (...) Ἀλκιβιάδου δὲ καὶ τίτθην, γένος Λάκαιναν, Ἀμύκλαν ὄνομα, καὶ Ζώπυρον παιδαγωγὸν ἴσμεν, ὧν τὸ μὲν Ἀντισθένης, τὸ δὲ Πλάτων ἱστόρηκε<sup>707</sup>.

«Di Alcibiade, invece, conosciamo perfino il nome della nutrice, Amicla, originaria della Laconia, e quello del precettore, Zopiro, ricordati l'uno da Antistene, l'altro da Platone.»

Plutarco informa dunque che Antistene, non meno degli altri Socratici, riportava nella rievocazione della vicenda di Alcibiade dettagli di natura biografica che dovevano giocare un ruolo nella caratterizzazione della formazione del politico: non a caso Plutarco coglie una consonanza con *Alc. I* 122b, dove è introdotto il nome del pedagogo assegnato al giovane da Pericle, per mettere in ridicolo la sua educazione rispetto a quella dei re persiani. Non sappiamo in che funzione tornasse nell'opera di Antistene la menzione della sua nutrice, ma essa conferma un interesse a tutto tondo nei confronti della vicenda alcibiadea<sup>708</sup>. Da questo genere di raffigurazioni emerge uno degli aspetti precipui della letteratura socratica su Alcibiade, che si affianca al programma apologetico e all'analisi storico-politica condotta attraverso la sua figura: si tratta del fascino emanato dalla personalità complessa del politico ateniese, dalle sue imprese ambivalenti e dal suo rapporto contraddittorio con la dimensione filosofica prospettatagli da Socrate<sup>709</sup>. Questo elemento trapela dall'opera dei tre Socratici fin qui analizzati, mentre manca nella narrazione di Senofonte, l'unica mossa da un intento

---

<sup>707</sup> Plut. *Alc.* 1, 3

<sup>708</sup> Musti 1999, 13: «nel passo plutarco il biografismo accentuato che individua il livello di informazione dettagliata su Alcibiade mette in gioco Antistene e Platone. È un indicazione importante, su uno dei modi, uno dei canali attraverso i quali Alcibiade entra nella storia del genere biografico con funzione attiva e caratterizzante; a trasmettere i particolari su Alcibiade, con un atteggiamento tra il familiare e l'ostile, sono dunque, in primo luogo, personaggi collegati agli ambienti delle scuole socratiche.»

<sup>709</sup> Emblematica a tal proposito è la descrizione della natura filosofica fatta da Platone in *Resp.* 489d-502c, in cui si è pensato di cogliere un rimando, neanche troppo velato, alla rappresentazione socratica di Alcibiade: cfr. Adam 1963, 25-27; Giorgini 2005, 449; Pacini 2011, 146-147. Ancora alla fine della riflessione del filosofo, in un momento di sintesi speculativa, è sentita la problematica della natura promettente corrotta da cattive influenze (491b-492c), per la quale il pensiero corre ancora una volta, a distanza di tanto tempo, al ricordo di Alcibiade.

esclusivamente apologetico e distante dallo spirito che contraddistingue l'attenzione rivolta ad Alcibiade ad inizio secolo<sup>710</sup>.

**Senofonte.** La sezione propriamente apologetica dei *Memorabilia* è composta dai primi due capitoli del libro I: qui si ripercorrono le tappe che portarono alla formazione delle accuse contro Socrate, partendo da quelle mosse dai γραψάμενοι (I 1, 1; 12, 61) in occasione del processo, fino alla rielaborazione di quei motivi da parte del κατήγορος (I 2, 9; 12; 26; 49; 51; 56; 58), dietro cui si è riconosciuto il libello di Policrate. Alcibiade viene introdotto già a partire dal secondo capitolo del I libro, allorché si contesta la seconda delle accuse rivolte a Socrate, quella di corrompere i giovani, il cui esempio è fornito dalle figure di Alcibiade e Crizia (I 2, 12–47). Se l'idea di base dell'autore è che i due frequentarono Socrate solo per imparare come parlare e come comportarsi in ambito politico (I 2, 15; 39), egli riconosce anche che, finché stettero con lui, furono influenzati dal suo carattere (e dalla sua σωφροσύνη) e si comportarono in modo savio (I 2, 18). Il loro problema fu che, abbandonando Socrate, non esercitarono più l'anima, dimenticando i discorsi che la esortavano alla σωφροσύνη (I 2, 19–21); essi abbandonarono Socrate perché ad un certo punto insuperbirono per via dei loro natali, delle ricchezze, dei riconoscimenti e dell'autorità conferiti loro in città (I 2, 24–25) e ritennero di essere ormai superiori a quanti si occupavano dello Stato (I 2, 47). In particolare di Alcibiade si dice che era inseguito per la sua bellezza e per la sua influenza (in città e fra gli alleati) da molti fra donne ed uomini, che primeggiava facilmente in tutto, ragion per cui prese a trascurare l'esercizio e con l'esercizio anche se stesso (I 2, 24): efficace l'uso del verbo ἀμελεῖν, che ricorda l'ἐπιμέλεια a cui il Socrate di Platone e di Eschine esortano Alcibiade (124b). Fatta eccezione, allora, per la prospettiva chiaramente antialcibiadea di Senofonte, abbiamo un ritratto del personaggio Alcibiade in tutto e per tutto simile a quello proposto dall'*Alcibiade I* o dal dialogo di Eschine: fu la stessa ambizione politica ad avvicinarlo a Socrate e furono gli stessi motivi di corruzione ad allontanarlo da lui, così come fu la stessa mancata ἐπιμέλεια in coincidenza con l'assenza del

---

<sup>710</sup> Cfr. Giannantoni 1997, 372-373.

maestro a determinarne la rovina. Senofonte, dunque, nella sua selezione a fini apologetici, fa un riassunto dei motivi argomentati in maniera più diffusa dagli altri Socratici (non gli interessa, infatti, sviluppare problematiche filosofiche legate all'apprendistato di Alcibiade presso il maestro, ma solo ribattere punto per punto alle accuse) e accredita una serie di tratti funzionali a separare la sua figura da quella di Socrate. In questo modo egli contribuisce alla formazione e alla circolazione di un'immagine di Alcibiade congruente a quella dei condiscipoli, ma sminuendo il peso della formazione socratica nella sua vicenda: il ruolo di Socrate viene marginalizzato al punto da dare a noi moderni l'impressione di una presenza fantasma nella vicenda, quasi un maestro fantoccio cui rubare l'arte del mestiere senza che egli abbia alcun ruolo attivo; anche quando si deve rispondere all'accusa che non avrebbe dovuto insegnare la politica prima della saggezza e si vuole dimostrare che invece proprio la saggezza trasmise loro, tale insegnamento si risolve in una pratica di vita mostrata a mo' di esempio da seguire. Nessun accenno è presente poi al fatto che fu Socrate ad andare alla ricerca di Alcibiade e a volerlo tenere strettamente legato a sé, probabilmente anche quando si allontanava dalla sua compagnia. Si tratta chiaramente di una strategia difensiva volta a sminuire la portata dei rapporti fra i due e l'incidenza sul carattere di Alcibiade tenuta dall'insegnamento di Socrate, ma volta anche a far dimenticare la cura e la sollecitudine nutrita verso il discepolo. Proprio l'operazione condotta da Senofonte sembra però confermare l'urgenza di ridefinire quel rapporto che doveva risultare problematico per riscattare la memoria del maestro: si può rispondere in questo modo a quanti hanno ipotizzato che il legame fra Socrate ed Alcibiade com'è posto dai Socratici sia una costruzione letteraria che rielabora il reale contatto storico fra i due alla luce dell'accusa di Policrate, la prima a collegare esplicitamente la responsabilità educativa di Socrate, insita nell'accusa di corrompere i giovani, alle colpe di Alcibiade<sup>711</sup>. Se si può essere concordi circa l'ipotesi che ad un certo punto, all'interno degli scritti socratici, la rappresentazione dei rapporti fra Socrate ed Alcibiade sia divenuta un *topos*

---

<sup>711</sup> Questa è l'ipotesi di Pacini 2011, 135-137, sulla base dell'apologia costruita da Senofonte e dall'assenza di riscontri nelle coeve fonti su Alcibiade quali le orazioni di inizio IV secolo (cfr. *infra*).



letterario, tuttavia, come si è già sostenuto, non c'è bisogno di ricorrere alla *Kategoria Sokratous* per spiegare la genesi di questo modulo letterario, tanto più che essa potrebbe essere di molto successiva al dibattito sul politico ateniese sorto ad inizio secolo (cfr. *infra*). L'attenzione riservata ad Alcibiade da parte socratica si colloca molto meglio in questo contesto, del quale, come si vedrà, condivide alcuni aspetti; quanto all'assenza della figura di Socrate all'interno di tale dibattito essa si può spiegare in diversi modi: innanzitutto, come emergerà dall'analisi degli scritti logografici su Alcibiade, il legame con Socrate non era funzionale all'argomentazione, soprattutto quando questa si risolveva nella stigmatizzazioni delle componenti negative del modello Alcibiade. La mancata menzione del discepolato presso Socrate nel filone apologetico rappresentato da Isocrate, di cui si parlerà a breve, può invece spiegarsi alla luce di un'altra considerazione: se la consistenza e soprattutto la natura dell'attenzione rivolta dai discepoli di Socrate ad Alcibiade fa credere che effettivamente si debba alla loro opera la consacrazione del motivo, da cui successivamente deriverà la presenza quasi costante del filosofo nella rievocazione della vicenda del politico, allora si deve concludere che un Isocrate, ad inizio del IV secolo, ancora non doveva conoscere questa suggestione di matrice socratica e riceverne un condizionamento<sup>712</sup>. Piuttosto che arrivare a concludere l'infondatezza storica delle rappresentazioni socratiche di Alcibiade, si deve dedurre da queste considerazioni una possibile collocazione della consacrazione del legame Socrate-Alcibiade ad una data successiva al dibattito politico di IV secolo combattuto a colpi di scritti giudiziari.

---

<sup>712</sup> L'orazione *de bigis* che contiene la difesa di Alcibiade si data al 397/6. Successivamente, nel *Busiride*, egli rievoca il legame fra i due in funzione apologetica esplicitamente anti-policratea. Anche in questo caso, tuttavia, Isocrate, quando doveva ormai conoscere scritti socratici su Alcibiade, mostra di adottare una strategia difensiva diversa, ancora una volta funzionale a sviluppare la propria linea interpretativa: coerente con la celebrazione dell'immagine del politico nella *de bigis*, così nel *Busiride* risponde a Policrate che sarebbe semmai stato un motivo d'orgoglio per Socrate essere il maestro di un uomo quale Alcibiade. La cronologia dell'orazione, tradizionalmente collocata nei primi anni '80, è stata recentemente ridiscussa da Livingstone 2001, 44-47, che recupera gli argomenti di Eucken 1983, 180-183.

**Conclusioni.** L'analisi condotta sulle tracce provenienti dalla letteratura socratica su Alcibiade permette di evidenziare una serie di tratti generali che disegnano un quadro in cui, ad un'idea comune del politico ateniese, corrispondeva la discussione di tematiche comuni sviluppate dalla riflessione attorno al rapporto erotico-pedagogico intrattenuto con Socrate. Ne risultano valorizzati due aspetti, la presentazione del metodo di indagine socratica e i temi chiavi sui quali il filosofo si intratteneva con i suoi giovani interlocutori, e l'enucleazione di concetti-chiave, sviluppati autonomamente dai suoi discepoli, che sono funzionali a chiarire alcuni punti del modello etico-politico proposto a partire dall'insegnamento di Socrate. Alcibiade risulta centrale in entrambi questi momenti, poiché è con lui e per lui che Socrate dispiega in maniera esemplare la propria indagine in funzione statale, in vista di una preparazione che consenta di realizzare pienamente l'esercizio della politica, limitando gli errori; inoltre è proprio dalla sua vicenda emblematica, che sarà la causa della rovina di Socrate, che i suoi discepoli possono isolare, per contrasto col maestro, aspetti negativi sui quali sviluppano un sistema di pensiero che tocca i fondamenti etici del fare politico. Il personaggio è stigmatizzato attraverso una contrapposizione fra doti fisiche e doti morali, che è il punto di partenza dell'intenzionalità paideutica di Socrate nei confronti di Alcibiade giovane: da tutti i contesti analizzati la fiducia riposta in possedimenti esteriori, che siano virtù quali il coraggio o la bellezza, o la ricchezza o ancora l'autorevolezza familiare, risulta duramente ridimensionata a favore di una valorizzazione dell'io e delle sue componenti. Il discorso si articola così in un invito a prendersi cura di sé e ad allenarsi alla virtù, poiché essa non è un bene connaturato e non si acquisisce solo attraverso la frequentazione di presunti saggi. È così che nei dialoghi di Platone, Eschine e Antistene Alcibiade viene costantemente esortato a confrontarsi con una serie di modelli, funzionali a dimostrargli l'errore di valutazione compiuto nella scelta di alcuni come punti di riferimento e a proporre altri come termini di paragone. Ricorre fra questi esempi il modello persiano, che occupa uno spazio significativo nella riflessione socratica, ma che è suggerito innanzitutto dalla vicenda storica di Alcibiade, che ripetutamente era stato in contatto con la Persia: se Antistene attraverso il confronto enuclea un paradigma etico e regale positivo, incarnato dalla figura di

Ciro il Grande, e uno negativo, Alcibiade, Platone nel riprendere il modulo usa una certa ironia, per invitare a proseguire la ricerca verso un modello migliore, rivelandosi anche quello insufficiente. Nel caso di Eschine la dimensione orientale entra a pieno titolo nella narrazione attraverso la rievocazione delle guerre persiane all'interno della "lode di Temistocle": costui, che pure era venuto in contatto con i nemici dei Greci, prima attraverso lo scontro, poi ospitato proprio da quelli durante l'esilio, si presta bene come termine di confronto con Alcibiade. La specularità della loro vicenda determina la scelta narrativa di Eschine, che fa figurare Temistocle inizialmente come modello oggetto di invidia del giovane Alcibiade. Socrate, attraverso un iniziale elogio, riesce poi a ridimensionare Alcibiade e a convertire l'invidia di Alcibiade in stimolo al miglioramento e alla cura di sé: il Socratico adotta qui un procedimento molto simile a quello di cui si serve Platone nell'*Alcibiade I* con Pericle. Si è visto come il nome di Pericle ricorra nella produzione letteraria di Platone, spesso in contesti in cui se ne mette in risalto l'incapacità di educare all'*arete* che in definitiva si risolve in una condanna della sua presunta sapienza, e in connessione con Alcibiade: l'assenza del confronto fra i due nella produzione di stampo alcibiadeo di Eschine e di Antistene sembra indicare che si tratta di un tratto originale della riflessione platonica, suscitato forse da coevi accostamenti fra i due (cfr. *infra* a proposito di Tucidide e Isocrate). In questo modo Eschine e Platone sembrano arricchire in maniera indipendente un modulo, quello del confronto fra Alcibiade e il mondo persiano, che si potrebbe ipotizzare derivante dal confronto Alcibiade-Ciro il Grande messo in scena da Antistene: Eschine, coglie le somiglianze fra Alcibiade e Temistocle in maniera del tutto inedita<sup>713</sup>, Platone, invece recupera un motivo storicamente comprovato quale il legame familiare ed educativo fra

---

<sup>713</sup> Non è da escludersi per Eschine una suggestione proveniente dalla riflessione coeva, che andava recuperando la memoria di Temistocle: tale sensibilità potrebbe trovare un riflesso nella costruzione del personaggio Alcibiade nelle logografie di inizio IV sec. (cfr. *infra*), dove, pur non facendosi esplicitamente il nome di Temistocle, sembra che a tratti della grandezza di questi (e di Pericle) sia improntata l'immagine e la funzione assegnate ad Alcibiade. Cfr. Turchi 1984, 117: «la società ateniese non può accettare il dubbio o l'ipotesi che l'espansione della sua potenza imperialistica sia divenuta impossibile. L'*Alcibiade* di XVI (*scil. de bigis*) riproduce quelle caratteristiche vincenti che furono di Temistocle e di Pericle, intende nutrire le speranze di riscatto di una nazione»; così anche Bianco 1992-1993, 17.

Alcibiade e Pericle e lo discute alla luce del tema dell'insegnabilità della virtù (cfr. *infra Menone*).

Infine, se è possibile cogliere un ulteriore punto di contatto nella raffigurazione socratica di Alcibiade, esso risiede nel motivo della degenerazione: accanto alla speranza rappresentata da questi in gioventù si affianca sempre la constatazione del fallimento cui egli arriva col tempo e soprattutto con l'allontanamento dalla via tracciata per lui da Socrate. In alcuni casi, nell'*Alcibiade I* ad esempio, si tratta di una previsione sul futuro, in altri Socrate fa un bilancio della sua vicenda alla fine della parabola alcibiadea, ripercorrendo con la memoria le diverse tappe attraverso le quali ha cercato di incidere un segno nel suo orizzonte mentale. Questo risiede, come si è più volte detto, non tanto in un insieme di conoscenze, ma in un procedimento d'indagine volto a verificare il proprio stato di ignoranza e ad individuare la strada per il miglioramento di sé: Alcibiade, da sempre refrattario a questo doppio percorso in virtù di una sua presunta superiorità, se ne allontana ad un certo punto definitivamente, subissato di onori pubblici e travolto dalla fama acquisita, Così egli dà il via ad una condotta che i filosofi hanno inquadrato da un lato come viziosa (Antistene-Eschine), dall'altro come pericolosamente tirannica, punto estremo del potere sfrenato ricercato dai politici di V secolo.

Quell'immagine di individualismo esasperato che trapela dalla polemica dei contemporanei e che l'analisi tucididea consegna magistralmente alla valutazione successiva diventa allora, all'interno della riflessione socratica, lo stimolo per indagare ragioni e conseguenze di una natura promettente, che rimane in definitiva ineducata: nell'insistenza sul motivo dell'*apaideusis* si rinviene la spiegazione elaborata in ambito socratico per il fallimento delle promesse storiche condensate nella figura di Alcibiade e, più in generale, per la degenerazione del sistema politico che ha generato il pericolo Alcibiade.

### 3. 2. Alcibiade nel dibattito politico contemporaneo

«La valutazione della figura di Alcibiade era, nei primi anni del IV secolo, un tema scottante della polemica politica ateniese»<sup>714</sup>. Con queste parole Cinzia Bearzot inquadra perfettamente l'*Alcibiade I* platonico nell'alveo di un dibattito (che la studiosa definisce storico, oltre che teorico), che a inizio secolo coinvolge le diverse parti coinvolte nella politica cittadina: esso da una parte investe il piano della discussione storico-politico, attivata dalla ripresa delle aspirazioni imperialistiche, attorno allo stato della democrazia, dall'altra tocca il tema dell'educazione politica su cui si confrontano le scuole filosofiche e le scuole di retorica. La fioritura di scritti socratici su Alcibiade, i cui obiettivi e i cui sviluppi argomentativi focalizzano motivi attigui a quelli di interesse platonico, va inserita nello stesso discorso<sup>715</sup>: la memoria di Alcibiade diventa insomma, dopo il processo a Socrate, un terreno fertile di riflessione e di indagine, che dalla rilettura del passato si rivolge direttamente all'Atene contemporanea. Una conferma in tal senso viene dalla conservazione di una serie di opere che, già in un ambito cronologico alto, quale quello del 397/6 a.C., mostrano l'attualità e la centralità rivestite dalla figura di Alcibiade nell'ambito delle posizioni assunte dai diversi gruppi politici attivi ad Atene nei confronti della storia più recente<sup>716</sup>.

---

<sup>714</sup> Bearzot 1971, 28.

<sup>715</sup> Bearzot 1980, 116, nell'ambito di un discorso volto a comprovare l'ampiezza della problematica legata al nome di Alcibiade nei primi anni della restaurazione democratica, prende in considerazione fra gli esponenti del Socratismo il solo Platone, accanto agli scritti di Isocrate, Lisia, Policrate: tuttavia è proprio la consistenza della letteratura socratica su Alcibiade ad accrescere ulteriormente l'impressione che viene fuori dalla lettura delle fonti cui si dà tradizionalmente un maggiore peso storico-politico.

<sup>716</sup> Cfr. Bearzot 1980, 116, che riconduce il diverso orientamento espresso da Lisia e da Isocrate al diverso atteggiamento tenuto rispettivamente da democratici e moderati nei confronti dell'operato terameniano, che con Alcibiade aveva tentato una via di collaborazionismo; inoltre, nella diversa presentazione dei progenitori, innanzitutto ideologici, oltre che familiari, di Alcibiade, essi mostrano di adottare modelli di riferimento diversi nell'ambito della ridefinizione del concetto di democrazia in corso dopo la crisi del 404/3.

**La de bigis di Isocrate.** La prima tappa della rilettura della parabola di Alcibiade è la *de bigis* di Isocrate, ispirata da una questione giudiziaria che interessò l'omonimo figlio di Alcibiade, chiamato in giudizio per le vicende legate alle gare olimpiche del 416, cui aveva partecipato il padre. Alcibiade era a suo tempo stato portato in tribunale dal compagno di gara Diomede, che aveva vinto la corsa con il cavallo comprato da Alcibiade, senza però vedersi riconoscere la vittoria e il premio, che Alcibiade tenne per sé<sup>717</sup>. Qui nuovo accusatore è Tisia, forse socio o figlio di Diomede, che chiede ad Alcibiade figlio un'ammenda di cinque talenti<sup>718</sup>; quest'ultimo risponde alle reiterate accuse mossegli attraverso le parole di Isocrate. Il processo viene datato al 396 a.C.<sup>719</sup>, poiché ai § 45–46 si colloca la nascita del figlio poco prima dell'esilio del padre, quindi intorno al 416, e si calcolano due anni in modo tale che, superata l'efebia, gli si possa conferire con certezza responsabilità giuridica<sup>720</sup>. Il testo, tuttavia, non sembra affrontare la questione né dal punto di vista della narrazione dei fatti, né dal punto di vista giuridico, ma si limita a ripercorrere le vicende di Alcibiade padre e a farne una difesa, o meglio un elogio. La peculiarità del testo pervenutoci suggerisce che esso sia solo una parte di un'orazione più ampia<sup>721</sup>, probabilmente l'unica ad esser stata pubblicata<sup>722</sup>; viceversa si avanza anche l'ipotesi che l'orazione non sia mai

---

<sup>717</sup> Cfr. Ps.-Andoc. *Alc.* 26; Diod. XIII 74, 3; Plut. *Alc.* 12, 2–3.

<sup>718</sup> Isocr. *de big.* 46. Diomede aveva già chiesto ad Alcibiade padre un'ammenda di otto talenti (Diod. XIII 74, 3).

<sup>719</sup> Bianco 1992–1993, 17; cfr. Arist. *Ath. Pol.* 42, 5. Inoltre si è ritenuto che non si possa andare oltre il 396/395 per il mancato accenno alla guerra corinzia. Treves 1937, 114–115, sceglie il “giusto mezzo” (il 397) fra i limiti cronologici individuati, il 399/8, quando Alcibiade figlio avrebbe compiuto i diciotto anni, e il *terminus ante quem*, il 396/5. A tale data per il processo si arriva anche attraverso il confronto con l'orazione XVIII di Lisia, in cui la difesa apologetica di Nicia da parte del nipote sembra fornire il modello ad Isocrate per la *de bigis*: anche per l'orazione lisiana mancano però indicazioni cronologiche precise.

<sup>720</sup> L'anno di nascita è confermato anche da un altro dato, dal fatto che a meno di quattro anni egli rischiò la vita a causa delle iniziative paterne durante l'esilio: si pensa alla fortificazione di Declea del 413: cfr. Lys. XIV 17, ricorda che in proprio in tale occasione gli Ateniesi vollero consegnare il figlio di Alcibiade agli Undici.

<sup>721</sup> Una conferma viene già dall'*incipit* adoperato, che sembra introdurre la continuazione di un discorso precedentemente sviluppato, e dalla menzione di testimoni che avrebbero già confermato che Alcibiade aveva comprato il cavallo ad Argo, dunque che ne era il proprietario (§1).

<sup>722</sup> Così Bearzot 1980, 116; Prandi 1993, 268.

stata pronunciata, ma che sua stata scritta nell'ambito di polemiche portate avanti a colpi di *pamphlet*<sup>723</sup>.

Già a partire dall'*incipit* dell'orazione si sottolinea che questi processi privati hanno in realtà finalità politica ed è per questo che il giovane Alcibiade dichiara di voler affrontare la cosa da un punto di vista politico e intraprendere una difesa politica del padre (§ 3). La rievocazione degli eventi salienti della vicenda di Alcibiade va indietro fino al 415, quando gli oligarchici decisero di sbarazzarsi di lui, poiché, vedendo che non voleva unirsi a loro, si preoccuparono delle ripercussioni della sua fedeltà alla causa del popolo: questa la spiegazione data all'accusa di aver parodiato i misteri Eleusini (§ 5–8). Finanche durante l'esilio Alcibiade non fece mai nulla contro Atene, ma solo quando fu bandito da tutta l'Ellade, si risolse, obbligato (ἠναγκάσθη), a passare dalla parte dei Lacedemoni (§ 9): e anche in questo caso tutto ciò che fece fu fatto per tornare in patria e per vendicarsi di chi era responsabile dell'esilio<sup>724</sup> (§ 12–14). Segue la difesa dalle accuse relative alle sregolatezze nella vita privata attraverso un catalogo delle memorie e delle imprese familiari (§ 22–27), attraverso il ricordo della formazione ricevuta presso Pericle<sup>725</sup> (§ 28) e del matrimonio con la figlia di Ipponico, dei cui pretendenti fu giudicato il più degno (§ 31). Si arriva così a ricordare la partecipazione ai giochi olimpici, nei quali divenne vanto della città di fronte a tutta la Grecia<sup>726</sup> (§ 32–35); in queste si cimentò non nelle gare ginniche a cui partecipavano tutti indiscriminatamente, ma nelle corse dei cavalli, attività propria degli aristocratici dotati di grandi possedimenti<sup>727</sup>. Alcibiade è espressione di un connubio fra funzione statale ed *eugeneia*, simbolo della partecipazione alla vita pubblica dei *gene* tradizionali più potenti, e come tale

---

<sup>723</sup> Bianco 1992–1993, 16, n. 42. Cfr. *infra* per l'ipotesi che orazioni come questa, così come quelle lisiane, fossero sorte in contesti esclusivamente letterari, privi di finalità giuridica pratica.

<sup>724</sup> Lo stesso argomento è offerto anche in *ad. Phil.* 58, dove Isocrate menziona brevemente le imprese compiute da Alcibiade per tornare ad Atene e per indebolire la potenza lacedemone. Sulla diversa caratterizzazione del politico in questo secondo contesto cfr. Bearzot 1971, 29 n. 35.

<sup>725</sup> Pericle è oggetto della stima di Isocrate anche in *Antid.* 234.

<sup>726</sup> Cfr. Thuc. VI 16, 2–3, in cui pure il successo individuale di Alcibiade contribuisce alla gloria della città.

<sup>727</sup> Stesso profilo aristocratico e stesso desiderio di distinguersi sono alla base della propensione per le gare equestri anche nell'Alcibiade descritto da Tucidide (VI 16, 4).

celebrato attraverso il figlio da Isocrate<sup>728</sup>. Mentre si fa una presentazione in chiave aristocratica di Alcibiade, se ne sottolinea la dedizione alla causa del popolo e l'orientamento democratico<sup>729</sup>: infatti, fu bersaglio degli oligarchici per due volte, nel 415 e nel 404, poiché non riuscirono a coinvolgerlo nei loro piani (§ 36–37). Nonostante ciò molti pensarono che aspirasse alla tirannide e la smentita da questa accusa chiude l'elogio del padre (§ 38–41).

Il protagonista dell'elogio è, dunque, un modello del fare politico, un aristocratico votato, però, alla causa democratica<sup>730</sup>; di questi si sottolinea l'antichità del *genos* e la sua tradizione politica, legata ai nomi degli Eupatridi, ma soprattutto degli Alcmeonidi, giacché sua madre era nipote di Clistene<sup>731</sup> (§ 25); entrambi i rami ebbero un ruolo decisivo nella cacciata dei tiranni e nella fondazione della democrazia, prima con Alcibiade, bisavolo di Clinia, padre di Alcibiade, poi con Clistene<sup>732</sup> (§ 26). L'adesione filo-democratica è dunque il retaggio di una tradizione familiare<sup>733</sup> (§ 28). Enfatizzato accanto a Clistene è il ruolo giocato nella formazione di questo aristocratico filodemocratico da Pericle,

---

<sup>728</sup> Una spia di tale orientamento viene anche da Xen. *Hel.* 43 ss.

<sup>729</sup> Tale notazione rientra nel solco della tradizione di V secolo, di quella democrazia alla maniera di Pericle, che qualche decennio prima si è tentato di opporre come modello alle degenerazioni demagogiche di fine V sec., e che ora Isocrate oppone al radicalismo democratico di inizio IV sec. Su Isocrate e la democrazia si veda Bearzot 1980.

<sup>730</sup> Turchi 1984, 114–117, insiste sul fatto che il ritratto isocrateo non corrisponde a quello di un democratico “convinto” (come appare invece a Bruns 1896, 501–502; Bearzot 1980, 116) ma a quello di un militante individualista estraneo agli schieramenti partitici, lontano tanto dagli oligarchici quanto dai democratici, con cui pure, sottolinea Isocrate, aveva conti in sospeso (§ 41, 46, 50). Si può certamente concordare con lo studioso nel riconoscere la matrice tucididea della presentazione individualistica e *super partes* fatta da Isocrate.

<sup>731</sup> Cfr. Plut. *Alc.* 1, 1. Sulla possibilità che lo scritto contemplasse uno spunto propagandistico in cui il concetto di democrazia veniva legato alla memoria di Clistene e Pericle cfr. Bearzot 1980, 116.

<sup>732</sup> Hdt. V 62 ss.; Arist. *Ath. Pol.* 19. Sul ruolo anti-tirannide degli Alcmeonidi insiste in particolar modo Tucidide attraverso il famoso *excursus* sull'uccisione dei Pisistratidi (VI 53, 3–59, 4). È il caso però di richiamare alla memoria il discorso fatto dallo stesso Alcibiade a Sparta, riprodotto in VI 89, 4–6, dove in prima persona rievoca, così come fa il figlio nell'orazione di Isocrate, le gesta degli avi e il ruolo come baluardi moderati della democrazia contro gli agitatori di popolo. Sull'operazione condotta da Tucidide si vedano le parole di Turchi 1984, 115: «trattandosi di una ricostruzione a tavolino, certi caratteri generali sono forse riconoscibili e rivelatori di una tendenza. Nonostante sia esasperata la vena ostile alla democrazia, si può arguire che Alcibiade e i suoi hanno badato a mantenere lo *schéma* della costituzione vigente. (...) La loro abitudine di essere *metrióteroi* rientra senza dubbio nella ritrattistica sugli Alcmeonidi».

<sup>733</sup> Cfr. Turchi 1984, 114–115: «Isocrate vuole riconsegnare al pubblico un Alcibiade politicamente integro (...): facendone il difensore della repubblica lo sottrae alla polemica di partito e alla limitazione cronologica. (...) Tucidide libera gli Alcmeonidi da molti sospetti; Isocrate, rendendo più mobile la sua sfera d'azione, sottrae l'uomo politico alle polemiche contingenti».



al quale fu affidato dopo la morte del padre a Coronea<sup>734</sup>: questi è definito da Isocrate come il più moderato, il più giusto e il più abile dei cittadini e riflette molte delle caratteristiche attribuite dall'oratore ad Alcibiade, anch'egli aristocratico di orientamento democratico, che si fa guida patriarcale (quasi tirannica), della città (§ 28). Come Pericle anche Alcibiade rimase fedele alla causa del popolo, nonostante avesse avuto la possibilità di garantirsi un potere individuale (§ 36–37): non si associò, infatti, agli aristocratici conservatori, quando volevano rovesciare il sistema democratico per imporre una dittatura oligarchica, e divenne il loro principale nemico, motivo per cui fu cacciato dalla città. Rimase poi fedele allo Stato, nonostante fosse l'unico ad avere le capacità per farsi tiranno (§ 38): solo per questo fu accusato di aspirare alla tirannide, non perché fosse vero.

L'Alcibiade isocrateo assurge a figura paradigmatica del passato ateniese, emblema di una gestione statale che ha le sue radici nella più gloriosa tradizione politica della città, iniziata dai tirannicidi e portata avanti da Pericle<sup>735</sup>: non a caso Isocrate, nel descrivere Atene, recupera le parole utilizzate da Tucidide nell'epitafio di Pericle, definendola baluardo della Grecia, ἄστυ τῆς Ἑλλάδος (§ 27)<sup>736</sup>. Il richiamo a tale antecedente tradisce l'adozione di una prospettiva di analisi di tipo tucidideo, che porta con sé un'esortazione alla riproposizione di un passato delineato come modello già dallo storico: Isocrate rivolge così un invito alla società a lui contemporanea a ripercorrere le orme di quella politica che ha portato la città a divenire guida e punto di riferimento di tutta l'Ellade<sup>737</sup>.

---

<sup>734</sup> Cfr. Plut. *Alc.* 1, 1–2.

<sup>735</sup> Cfr. Turchi 1984, 116–117; Bianco 1992–1993, 17–19; cfr. *supra* n. 58.

<sup>736</sup> Thuc. I 41, 1, dove Atene è detta τῆς Ἑλλάδος παιδευσίς. Analoga definizione anche in *Antid.* 299: ἔρεισμα τῆς Ἑλλάδος. Essa, sebbene sia una citazione di Pindaro (fr. 76 Snell-Maehler; cfr. Plut. *Mor.* 232e 12 = *dith.* 4 fr. 76 Schr.), sembra, come ἄστυ, sintetizzare e presupporre il principio etico/paideutico contenuto nell'epitafio pericleo: cfr. Treves, 1937, 117–119.

<sup>737</sup> In linea con queste conclusioni Turchi 1984, 117, e lo studio della Bianco 1992–1993, 19–20, che rilegge l'orazione di Isocrate alla luce dei contemporanei avvenimenti politici, innanzitutto la nuova egemonia spartana, che si sostituisce a quella ateniese alla fine della guerra del Peloponneso, e la conseguente alleanza stretta da Atene e Tebe.

**La Contro Alcibiade di Lisia.** Di tono diverso sono due orazioni lisiane, scritte contro Alcibiade figlio in occasione dell'accusa mossagli da un certo Archestratide di aver partecipato ad una campagna militare nella quale come cavaliere senza aver affrontato l'apposita valutazione (δοκιμασία) dei requisiti necessari (ἀδοκίμαστος ἱππεύειν). La campagna viene identificata con la battaglia di Aliarto<sup>738</sup>, che vede i Tebani scontrarsi contro gli Spartani senza la partecipazione degli Ateniesi, giunti in ritardo<sup>739</sup>. L'ipotesi trova conferma in uno degli argomenti riportati nella prima delle orazioni lisiane e attribuiti a quanti difendono Alcibiade figlio, sostenendo che non ci fu alcuna battaglia (XIV 5): si tratta proprio di Aliarto, poiché non si vide l'effettiva partecipazione degli Ateniesi. Il processo e la redazione dell'orazione si devono collocare in un momento successivo ai fatti bellici, a ridosso del 395–394.

La prima orazione (XIV) introduce la questione e sposta poi l'attenzione sul ricordo di Alcibiade padre, come già visto nella *de bigis* di Isocrate; la seconda (XV), riprende in sintesi le argomentazioni già sviluppate contro Alcibiade figlio con un ulteriore invito perché si faccia giustizia contro un tale cittadino. L'esistenza di due orazioni sul medesimo affare giuridico, nonché la loro differente ampiezza e il loro differente tono, hanno insinuato dubbi sull'autenticità e sulla paternità di queste<sup>740</sup>: le difficoltà si possono risolvere riconoscendo alla prima orazione una funzione esclusivamente letteraria, in quanto frutto di una rielaborazione successiva in vista di una pubblicazione, come risposta alle difese che circolavano dei due Alcibiade, fra cui quella di Isocrate<sup>741</sup>.

Le orazioni di Lisia presentano la situazione dal punto di vista degli accusatori di Alcibiade, cosicché compaiono ribaltati i motivi utilizzati da Isocrate: già i primi paragrafi dell'orazione XIV costituiscono, infatti, una

<sup>738</sup> Medda 1991, 413–414, 418 n. 5; Bianco 1992–1993, 20.

<sup>739</sup> Xen. *Hell.* III 5, 16; 17–25; Lys. XVI 13; Diod. XIV 81, 2–3; Plut. *Lys.* 28–29; Paus. III 5, 4–5; IX 32, 5. Tutte le fonti collocano l'arrivo degli Ateniesi alla guida di Trasibulo in un momento successivo allo scontro fra Spartani e Tebani che vede la morte di Lisandro. In seguito alla sconfitta e proprio alla luce dell'imminente arrivo ateniese Pausania decise di stabilire una tregua con i Tebani, tregua evitò ulteriori scontri.

<sup>740</sup> Il primo in ordine di tempo è Arpocrazione s.v. Ἀλκιβιάδης, che considera spuria l'orazione XIV, segue Blass 1868, 483–494, Nowack 1890; più di recente si propende per l'ipotesi opposta, cfr. Treves 1937, 113, Gernet–Bizos 1955, 222–223, Medda 1991, 415, 443; per approfondimenti cfr. Albini 1955, 119.

<sup>741</sup> Medda 1991, 415.

requisitoria contro il giovane, irrispettoso delle leggi, accusato di renitenza alla leva, diserzione, viltà (§§ 7-9), ma anche delle sorti dello Stato, giacché come cavaliere non era nemmeno abile (§ 10), preoccupato solo della propria incolumità. Al § 16 si introduce il ricordo del padre, che era l'argomento principe usato nella difesa di Alcibiade figlio: Lisia invita i giudici ad assumere un atteggiamento più duro nei confronti del figlio, proprio per le conseguenze rovinose dovute alle azioni del padre, affinché non si commetta lo stesso errore e si risparmino altre disgrazie allo Stato. Tutta l'orazione è costituita da continui passaggi dal ricordo del padre alla critica del figlio, da considerazioni sulla attuale condizione di Alcibiade figlio intervallati da paralleli istituiti con le gesta insane del padre. Lisia vuole gettare luce sulla natura malvagia dei due, di modo che non ci possano essere margini di dubbio, offrendo costantemente come prova la precedente condotta del padre. Ne viene fuori un profilo mostruoso, in cui il figlio sembra quasi peggiore del padre, poiché viene addirittura ripreso da questi (§ 26)<sup>742</sup> e poiché non si cura di riscattare il proprio nome dalle colpe paterne (§ 29), anzi si fa vanto di queste (§ 35). Le colpe ricordate di Alcibiade partono dalla fortificazione di Decelea, fino a quella di aver sollevato le isole contro Atene e di aver marciato contro la patria (§ 30): si tratta delle stesse accuse da cui lo difendeva Isocrate: impossibile quindi che non ci fosse una conoscenza reciproca e un contatto fra le due parti. Continua Lisia, dicendo che, mentre Alcibiade fu così abile nel far del male alla città, egli non fu altrettanto capace di essere d'aiuto una volta tornato (§ 35–38): non recuperò l'alleanza con i Chioti né indebolì i nemici quando fu stratego né ottenne l'aiuto del re persiano<sup>743</sup>. Falsa è, invece, l'ulteriore accusa mossagli da Lisia, quella di essersi alleato con Lisandro per consegnargli la flotta (§ 38)<sup>744</sup>. Si passa ad enumerare le colpe della stirpe, ribaltando anche in questo caso il procedimento argomentativo adottato da

---

<sup>742</sup> Nota giustamente la Bianco 1992–1993, 21 n 63, che, se i primi scandali del figlio di Alcibiade avvennero quando il padre si trovava in Tracia, come riporta Lisia, allora questi se ne macchiò quando aveva appena dieci anni: siamo solo alla prima delle esagerazioni prodotte dall'oratore.

<sup>743</sup> Cfr. Isocr. *de big.* 16-21, che invece celebrava le iniziative prese da Alcibiade, una volta tornato dall'esilio, attraverso le quali si era riscattato agli occhi della cittadinanza, mostrando la sua lealtà.

<sup>744</sup> Cfr. Xen. *Hell.* II 1, 25–26.

Isocrate, che aveva dato risalto al ruolo giocato dai suoi antenati nella formazione della democrazia: Lisia ricorda al contrario l'ostracismo dell'omonimo bisnonno paterno omonimo e del nonno materno, Megacle (§ 39)<sup>745</sup>; il motivo è usato a sostegno della depravazione del *genos*, laddove l'ostracismo costituisce nel più dei casi una ritorsione per questioni politiche. Come in Isocrate è congenita l'attitudine politica e la dedizione allo Stato della famiglia di Alcibiade, in Lisia è ereditaria la perniciosità che questi costituiscono per la cittadinanza (§ 40). Ultimo e decisivo motivo d'accusa è costituito dalla condotta nella vita privata, macchiata di sregolatezza, promiscuità, empietà (§ 41–42)<sup>746</sup>: dunque, si procede per le stesse vie battute da Isocrate, passando da considerazioni politiche a considerazioni etiche sul privato del politico ateniese, che finiscono per coinvolgere il ricordo delle gesta di tutto il *genos*<sup>747</sup>.

Molte sono le corrispondenze fra le due orazioni al punto che risulta inevitabile pensare che una delle due dovesse seguire l'altra e fungere da risposta: se la cronologia supposta per le due orazioni è giusta, allora quella di Lisia dovrebbe essere una risposta ad Isocrate<sup>748</sup>. Tuttavia diversi elementi portano a pensare che il dibattito dovesse aver travalicato i confini giudiziari, ragion per cui discorsi in favore di Alcibiade o a lui avversi potevano circolare anche al di là di specifiche contese legali. È l'impressione che viene fuori dalla lettura delle due orazioni, dove si fa riferimento a gruppi che appoggiavano Alcibiade figlio e che costruivano argomenti di difesa dalle diverse accuse mossegli, che riguardavano per lo più la condotta paterna<sup>749</sup>, e a gruppi contrapposti che colpivano il giovane

---

<sup>745</sup> Il ricordo di un duplice ostracismo per entrambi è ritenuto un'esagerazione, anche se la riconsiderazione dell'*ostrakon* 3469 del Ceramicò sembra confermare quanto detto da Lisia; cfr. Willemsen–Brennen, 1991, 147–156, Lewis 1993, 51–52.

<sup>746</sup> Al § 41 si accenna all'aneddoto di Abido, al centro già delle *Λοιδόρια* di Antifonte (e dell'*Assioco* di Eschine, per la cui datazione non è possibile avanzare un'ipotesi). Come già detto a n. 34, il tema era contemplato anche in un'altra orazione lisiana, di cui resta un solo frammento tramandato da Ateneo (fr. 4 Thalheim p. 346 = Athen. XII 534f; cfr. XIII 574D). La ripresa di aneddoti scabrosi divulgati da fonti malevole, contemporanee ad Alcibiade, è largamente attestata nella tradizione di Alcibiade: in ultimo il motivo è sfruttato anche nella *Contro Alcibiade* all'interno del *corpus* di Andocide, nella quale abbondano i riferimenti all'incontinenza sessuale di Alcibiade e all'indifferenza dei limiti imposti dalle leggi (§§ 10, 14–16): cfr. *infra*.

<sup>747</sup> L'analisi si limita alla sola orazione XIV, giacché la XV non aggiunge nulla alla caratterizzazione di Alcibiade.

<sup>748</sup> Di questo avviso Treves 1937, 115 n. 1.

<sup>749</sup> In Lys. XIV 21–23 e in XV 1–3, si fa esplicito riferimento ad un gruppo di strateghi, che, in occasione del secondo processo, quello del 395, avrebbe fatto pressioni sui giudici in favore di

e chiedevano risarcimento per i torti subiti a suo tempo dal padre<sup>750</sup>. Lo scontro su Alcibiade non si limitava ai tribunali, suscitato di volta in volta da cause contro il figlio, ma doveva riguardare gruppi politici che si richiamavano a quella memoria in maniera contrapposta e che si fronteggiavano con scritti a lui relativi<sup>751</sup>. In questo senso non si può circoscrivere il raggio d'azione delle due orazioni al solo ambito giudiziario, bensì si devono collocare nell'ampia discussione in corso su Alcibiade e sul recente passato ateniese da un lato, sulla progettualità politica contemporanea dall'altro. Per tale ragione, se non si può escludere che esse siano state composte in occasione dei due processi<sup>752</sup>, si deve però ammettere che esse possano aver poi subito una revisione in vista di una pubblicazione funzionale al dibattito<sup>753</sup>. Perde di importanza allora la cronologia delle due orazioni e la loro successione temporale: in fase di rielaborazione esse potrebbero essersi influenzate reciprocamente e aver recepito gli stimoli provenienti dalle idee che nutrivano il dibattito in corso, rispondendo agli argomenti usati dalla controparte. Nonostante la corrispondenza fra le due orazioni, va esplicitata una sostanziale differenza che le rende assolutamente autonome e in un certo senso indipendenti: mentre Isocrate, come si è visto, sfrutta la figura e il passato di Alcibiade per fare un discorso ideologico, per riproporre una consuetudine di valori e di iniziative venuta meno con la fine della guerra del Peloponneso, il discorso lisiano ha un

---

Alcibiade. Inoltre al § 31 ricorda che l'argomento preferito da Alcibiade figlio era quello per cui, se il padre era stato accolto con tanti onori dopo l'esilio, non era giusto che al figlio venisse rinfacciato proprio quell'esilio. Ora, sappiamo che questo argomento era contemplato, se non escogitato, da Isocrate in *de big.* 11, accanto ad altri simili argomenti attraverso i quali si voleva dimostrare che non era corretto scaricare sul figlio quanto perdonato al padre: ne risulta allora che Isocrate, fornendo spunti in difesa del giovane, facesse parte proprio di questo gruppo

<sup>750</sup> Cfr. Isocr. *de big.* 1–3, ma soprattutto § 46, dove si parla di un consistente gruppo di nemici, che al rientro dei democratici nel 403, privò Alcibiade figlio delle terre date al padre al ritorno dall'esilio (cfr. Plut. *Alc.* 33, 3).

<sup>751</sup> Per Gribble 1999, 96 e n. 26, 97, le polemiche contro Alcibiade *iunior* nasconderebbero oltre che un pretesto per parlare del padre anche un interesse ad attaccare i gruppi politici che si celavano dietro il suo nome. In seguito all'amnistia del 403 era, infatti, impossibile muovere accuse per i fatti precedenti, pertanto i tribunali con le loro cause pretestuose rivolte a terzi diventavano l'unico possibile terreno di scontro politico.

<sup>752</sup> Propende per considerare i testi in questione invettive scritte a posteriori con intento propagandistico Turchi 1984, 105–106, riprendendo un'idea di Bruns 1896, 493 ss. Cfr. Gribble 1999, 91, per la difficoltà di dare una precisa definizione di tali discorsi.

<sup>753</sup> La rielaborazione deve comunque essere avvenuta abbastanza presto, poiché si continua ad ignorare l'elemento Socrate introdotto dai Socratici; al contrario nel *Busiride* esso è presente, ma con riferimento esplicito a Policrate più che ad una tradizione socratica.

taglio molto più concreto<sup>754</sup>. Egli argomenta la cattiva condotta politica di Alcibiade, e con questi di tutta la sua stirpe, dagli avi alla discendenza, attraverso argomenti di natura pratica, attraverso i quali arriva a concludere che non si può più per nessuna ragione lasciare lo Stato a simili uomini: perciò egli dà rilievo in diversi luoghi della sua opera ad aspetti quali lo stato patrimoniale dell'intero *genos* e la gestione delle loro risorse private (§ 31)<sup>755</sup>, ma anche alla cattiva amministrazione di quelle pubbliche (§ 37, dove Alcibiade è accusato di aver privato la città di duecento talenti per l'incapacità di gestire la flotta). In un'altra orazione, si insiste sul misero patrimonio lasciato da Alcibiade al figlio (XIX 52), frutto anche questo di una cattiva gestione e motivo per cui poi Alcibiade figlio rischia la perdita della cittadinanza in alcuni processi: si fa riferimento alle dichiarazioni dello stesso Alcibiade figlio nell'orazione di Isocrate, dove confessa di rischiare l'*atimia* proprio perché non può pagare l'ammenda di cinque talenti chiesta da Tisia (*de big.* 46). Il motivo, a ben vedere, non è nuovo ed era stato evidenziato già da Tucidide, allorché racconta che Nicia aveva messo in guardia Alcibiade dall'approfittare delle rendite della spedizione in Sicilia per rimpinguare il patrimonio dilapidato (VI 12, 2), o quando egli stesso riconosce che gli eccessi di prodigalità di Alcibiade sono tra le cause della rovina di Atene (VI 15)<sup>756</sup>. La conclusione cui vuole pervenire Lisia è che uomini di tale pasta, che non sono stati in grado nemmeno di badare alle proprie finanze, non possono essere tollerati a capo della gestione degli affari pubblici (§ 45): ed è così che la polemica economica torna funzionale anche a quella politica.

---

<sup>754</sup> Tale inedita analisi va ricondotta allo studio di Turchi 1984, 106–112.

<sup>755</sup> Qui si ricorda che le terre assegnate ad Alcibiade al rientro dall'esilio gli furono confiscate perché amministrare male: lo stesso argomento è affrontato anche nella *Πρὸς Ἀλκιβιάδην περὶ οἰκίας*, orazione di cui abbiamo solo il titolo da Arpocrasione (*s.v.* Ἀλκιβιάδης) e che doveva essere stata composta proprio in occasione di un processo relativo alle dispute sul patrimonio di Alcibiade, che questa volta gravavano molto probabilmente sul figlio (fr. 4 Thalheim p. 346.). In questo discorso compariva anche il racconto delle imprese di Alcibiade ed Assioco ad Abido: osserva Turchi 1984, 109, che il viaggio doveva essere legato al recupero di sostanza economiche, poiché entrambi avevano nel Chersoneso interessi e appoggi. Taylor 1934, 7 ritiene che essi abbiano trascorso l'esilio ad Abido dopo l'accusa di aver profanato i Misteri (del coinvolgimento di Assioco siamo informati da And. I 16) e durante la permanenza lontano da Atene si sia diffuso questo genere di pettegolezzi sul loro conto.

<sup>756</sup> Turchi 1984, 111–112

**La Contro Alcibiade di Andocide.** Un indirizzo ulteriormente diverso offre la quarta orazione del *corpus* di Andocide, che pone non pochi problemi interpretativi: l'occasione che ne offre lo spunto è la deliberazione da prendere in vista di un ostracismo, in cui è coinvolto anche l'autore come potenziale condannato. Egli pertanto scrive una perorazione in suo favore, a danno degli altri candidati, Nicia e Alcibiade, e in particolare contro quest'ultimo. Diversi elementi hanno portato a dubitare della storicità della situazione descritta e quindi dell'orazione, che potrebbe essere fittiziamente composta in tempi successivi: in tal caso si tratterebbe di una requisitoria postuma contro un ormai morto Alcibiade, la cui ambientazione rimanda agli anni in cui questi era in prima linea nelle vicende della città, ma appartenente ad un'altra epoca, quindi di tutt'altro spirito e valore. Il periodo di composizione potrebbe essere tanto l'inizio del IV secolo, visto l'interesse in quel periodo a riflettere sugli avvenimenti appena terminati, quanto un periodo successivo e in tal caso si tratterebbe di un mero esercizio retorico<sup>757</sup>. Se invece risalisse agli anni della scelta dell'ostracismo, quindi al V secolo, il discorso avrebbe una funzione pratica immediata, quella di elogiare l'attività politica di chi parla per allontanare da sé il rischio dell'ostracismo.

A far oscillare gli studiosi sul valore da dare all'orazione contribuisce, oltre all'incerta datazione, la difficoltà di attribuirle con chiarezza ad Andocide: se Arpocrazione e Fozio la considerano certamente andocidea<sup>758</sup>, Plutarco menziona un'orazione contro Alcibiade scritta da Feace, nella quale rinviene un aneddoto contenuto anche nella nostra orazione (cfr. § 29), quello per cui Alcibiade utilizzava vasi sacri di proprietà pubblica nella sua vita privata, senza intenzione restituire alla città<sup>759</sup>: dal momento che lo stesso Plutarco in un altro luogo menziona una *Ἀπολογία πρὸς Φαίακα* come opera di Andocide insieme alle altre tre orazioni a lui attribuite (*Mor.* 835a), si è pensato che si trattasse proprio della

---

<sup>757</sup> Quest'ultima ipotesi riceverebbe fondamento soprattutto se si comprovasse che l'autore non è Andocide (cfr. *infra*).

<sup>758</sup> Harpocrat. *s.vv.* ἐμποδῶν, εὐανδρία; Phot. *Bibl.* 488a 18. Anche Dinarc. 16, 3, menziona λ-οραζιονε come propria di Andocide.

<sup>759</sup> *Alc.* 13, 3: φέρεται δὲ καὶ λόγος τις κατ' Ἀλκιβιάδου Φαίακος ἐπιγεγραμμένος, ἐν ᾧ μετὰ τῶν ἄλλων γέγραπται καὶ ὅτι τῆς πόλεως πολλὰ πομπεῖα χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ κεκτημένης, ὁ Ἀλκιβιάδης ἐχρῆτο πᾶσιν αὐτοῖς ὡσπερ ἰδίους πρὸς τὴν καθ' ἡμέραν δίαιταν.

*Contro Alcibiade* e che Andocide l'abbia composta in difesa di Feace, magari facendolo parlare in prima persona, al punto da generare la confusione e da esser ricordata dallo stesso Plutarco come vergata da Feace<sup>760</sup>. Per ultimo Ateneo (IX 408 c–d) cita alcune parole dell'orazione, appartenenti sempre all'aneddoto sui vasi sacri (§ 29), attribuendole ad una *Contro Alcibiade* di Lisia, laddove nessuna delle due orazioni alcibiadee di questi contiene tali parole. Nell'antichità un gran numero di discorsi erano assegnati a Lisia, dunque non è il caso di soffermarsi eccessivamente su questa attribuzione<sup>761</sup>: essa arricchisce semmai lo scenario problematico sollevato dall'orazione, relativamente alla quale anche gli antichi avevano difficoltà ad esprimersi con certezza<sup>762</sup>.

Una volta accertati questi elementi, si potrebbe arrivare a comprendere la genesi e lo spirito dell'opera: chi, infatti, attribuisce l'orazione ad Andocide individua in questa una carica ideologica molto forte, dovuta al fatto che chi scriveva era rimasto coinvolto in episodi importanti della storia ateniese di V secolo e avrebbe poi continuato a partecipare alla gestione politica della città nel IV secolo. Questi eventi sono gli scandali della mutilazione delle erme e della parodia dei Misteri eleusini, dei quali siamo informati dall'orazione *sui Misteri* di Andocide, il quale fu coinvolto in entrambe le cause: nel 399 egli scrive l'orazione per difendersi dall'accusa di aver frequentato i templi e l'agorà senza rispettare il decreto di Isotimide, che imponeva tale divieto a quanti riconosciuti colpevoli di empietà (I 8–10). Egli dunque deve rispondere innanzitutto all'accusa di aver partecipato a parodie dei Misteri e di esser stato incriminato nel 415 per questo motivo; una volta dimostrata la sua estraneità ai fatti sarebbe caduta anche l'accusa attuale: in occasione della rievocazione degli eventi legati alla vicenda dei Misteri egli ricorda anche l'inchiesta relativa all'ermocopia, nell'ambito della quale iniziarono le delazioni sulla parodia dei Misteri (I 34–35). In entrambi gli eventi risultò coinvolto, così come Andocide, anche Alcibiade, che fu il principale bersaglio degli scandali<sup>763</sup>.

---

<sup>760</sup> Per questa soluzione propende Bianco 1992–1993, 13 n. 28.

<sup>761</sup> Cfr. Dalmeyda 1960, 108 n. 2.

<sup>762</sup> Cfr. Bianco 1992–1993, 13 n. 28.

<sup>763</sup> Alcibiade risulta presente sia nelle liste relative alla parodia dei Misteri eleusini (And. I 13–18) sia fra gli accusati di ermocopia dagli schiavi di Androcle (Plut. *Alc.* 19, 1–3).



Andocide, dunque, risulta già da questa prima sintesi dei fatti fortemente compromesso con Alcibiade e con le dinamiche politiche della città negli anni della Guerra del Peloponneso. Se anche l'oratore non partecipò a tali provocatori gesti, che furono recepiti fin da subito come un'avvisaglia di un'imminente azione sovversiva da parte di alcuni gruppi politici<sup>764</sup>, sembra certamente esser stato vicino agli ambienti che li organizzarono: più che di semplici circoli oligarchici è probabile che si trattasse di fazioni ostili ad Alcibiade che da tali scandali ottennero la carcerazione di questi e l'esilio qualche tempo dopo di Alcibiade. Andocide, aristocratico<sup>765</sup>, membro di un'importante famiglia<sup>766</sup>, era per sua stessa ammissione a conoscenza di tali pianificazioni, che rivelò in cambio della libertà nel corso delle indagini; condannato all'esilio<sup>767</sup>, tentò di tornare ad Atene associandosi ancora una volta agli oligarchici, che nel 411 avevano messo in atto il colpo di Stato dei Quattrocento; contro ogni aspettativa fu imprigionato con l'accusa di aver fornito grano e travi di navi ai nemici<sup>768</sup>: dietro questa accusa si legge il sospetto continuo nutrito nei suoi confronti e probabilmente il desiderio di punire finalmente il traditore degli anni precedenti. Tornato infine ad Atene con la restaurazione democratica e l'amnistia del 402, Andocide doveva sentire l'esigenza forte di dare spiegazioni e di ridefinire la propria immagine,

---

<sup>764</sup> Già i contemporanei videro in tali atti gli antecedenti del colpo di Stato del 411, confermando che tali operazioni erano state organizzate nei circoli oligarchici: cfr. Thuc. VI, 27–28; 60, 2; Aristoph. *Lys.* 614–681; And. I 27.

<sup>765</sup> Plut. *Alc.* 21, 2. Sono poi pervenuti frammenti di un suo *pamphlet* di spirito oligarchico, la  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\tau\alpha\iota\rho\omicron\upsilon\varsigma$ , in cui incita i compagni ad abbattere la democrazia (frr 3, 4, 5 Blass).

<sup>766</sup> Ellanico considera la sua famiglia discendente di Odisseo (*FGH* 323a F 24 = Plut. *Alc.* 21, 1). Un'iscrizione ci informa che un suo avo nel VI sec. fu tesoriere di Atena (IG i2 393–394). Un altro avo, Charies, insieme al bisnonno Leagora, fornì aiuto a Spartani e Alcmeonidi nella cacciata dei tiranni (And. I 106). Questo rapporto con gli Alcmeonidi torna in altri momenti della saga familiare: il nonno omonimo collaborò con Pericle come generale nella rivolta di Samo del 441/0 (Androt. *FGH* 324 F 38); questi inoltre fece parte della delegazione che stipulò la pace trentennale con Sparta nel 446 (And. III 6; Aesch. II 174) e nello stesso anno guidò l'invasione della Megaride (IG i2 1085 = Tod 41). Leagora, il padre di Andocide, entrò in parentela con il figlio di Pericle, sposando la sorella della moglie (And. I 117). Egli era noto fra i contemporanei per la condotta di vita eccessivamente lussuosa (Aristoph. *Nub.* 109 e *schol ad loc.*, *Vesp.* 1269, Plat. Com. fr. 14 K–A, Eup. fr. 50 K–A, Athen. IX 387a).

<sup>767</sup> And. II 10. Non sono spiegati i motivi dell'esilio, che appare alquanto strano soprattutto se le delazioni durante il processo per l'ermocopia gli avevano garantito la libertà. Esso si potrebbe imputare al decreto di Isotimide, nonostante Andocide porti avanti nell'orazione la tesi che tale decreto non avesse mai avuto validità nei suoi confronti. Resta da pensare che l'esilio gli sia stato imputato proprio a seguito delle delazioni fatte (And. I 53–60, 67–68; II 7–10; Ps–Lys. VI 21–24), che come ricorda lo stesso Andocide gli costarono la buona reputazione (II 9).

<sup>768</sup> And. II 13–15; Ps–Lys. VI 27.

probabilmente ostile sia ai democratici che agli aristocratici, al fine di una reintegrazione nella comunità: tanto più che nel 399 gli venne intentato un processo che andava a rispolverare i fatti del 415, ulteriore conferma dell'attualità nel dibattito di inizio IV secolo degli avvenimenti di quindici anni prima.

Nel panorama degli eventi che coinvolgono Andocide a cavallo fra i due secoli e degli obiettivi sostanzialmente apologetici che caratterizzano la sua produzione oratoria<sup>769</sup>, uno scritto contro Alcibiade si inquadra facilmente, tanto negli anni caldi degli scandali e delle delazioni, tanto alla sua morte, quando, come si è già visto, cospicua era l'attenzione a questi riservata<sup>770</sup>. L'orazione gli permetterebbe di tornare nuovamente sugli avvenimenti che avevano visto se stesso coinvolto, riversando ancora una volta le accuse contro Alcibiade, e al contempo gli offrirebbe lo spunto per fare propaganda politica, mettendo in discussione l'amministrazione di un antecedente politico, che era modello della gestione statale degli ultimi venti anni<sup>771</sup>. Tuttavia alcuni di questi spunti, soprattutto gli argomenti relativi agli scandali del 415 o alla spedizione in Sicilia in preparazione da tempo, non vengono sviluppati nell'orazione, dove viceversa sembra prevalere un andamento anedddotico nell'argomentazione, il che ha

---

<sup>769</sup> Accanto alla *sui Misteri* ricorda l'orazione *sul ritorno*, pronunciata nel 407 davanti all'assemblea per persuaderla a revocare l'esilio; infine l'orazione *sulla pace*, scritta in difesa da un'accusa di corruzione dovuta alla gestione di un'ambasceria a Sparta al fine di trattare la pace dopo la guerra corinzia.

<sup>770</sup> Bianco 1992–1993, 12–16, ritiene che l'orazione sia stata composta da Andocide fra 397/6, seguendo i raffronti fatti da Gernet 1931, 318, con la *de bigis* isocratea; l'orazione avrebbe per la studiosa l'obiettivo di contrastare le nuove tendenze imperialistiche emerse nel primo decennio del IV sec., andando a colpire l'emblema di tale tipo di politica, Alcibiade, e mostrandone i fallimenti e le conseguenze; di questo avviso già Treves 1938, 180 n. 1. Per Furley 1989, 138–156, il discorso venne fatto circolare da Andocide a ridosso degli avvenimenti stessi per spostare l'attenzione dai processi e dal proprio coinvolgimento nei processi e nelle delazioni e per convogliarla su Alcibiade, reinserendosi così nel solco dei gruppi aristocratici, che ormai avvertivano le sue delazioni come un tradimento. Egli segue le considerazioni di Raubitschek 1948, 191–210, che considera il discorso o un *pamphlet* scritto nel 415 e mai divulgato o un discorso riportato in forma scritta quindici anni dopo, ma effettivamente pronunciato nel 415: in entrambi i casi egli attribuisce la redazione dell'orazione ad Andocide, sia che sia stata pronunciata da un altro anni addietro, sia che sia stata fittiziamente attribuita dall'autore stesso ad un'altra voce parlante; l'obiettivo, come si evince dal trattamento della figura di Alcibiade e da alcune manipolazioni/omissioni storiche, era quello di presentare malevolmente l'avversario politico. In ultimo Prandi 1993, 258–260, 269 n. 25, ritiene che non ci siano sufficienti motivi per negare la paternità andocidea, che invece si verrebbe a inquadrare coerentemente nel contesto delle calunnie diffuse contro Alcibiade dopo la partenza per la Sicilia, in linea con Thuc. VI 61.

<sup>771</sup> Si tenga presente che Andocide al ritorno ad Atene partecipò attivamente alla vita politica: non altrimenti si potrebbe spiegare la sua presenza nell'ambasceria che trattava la pace con Sparta dopo la guerra corinzia.

insinuato il sospetto che lo scritto sia un'esercitazione retorica di età successiva<sup>772</sup>. A motivare tale convinzione, fortemente radicata nell'ambito degli studi su Andocide, partecipa un insieme di dati forniti dal discorso, in cui sono state viste delle incongruenze, che vanno dalla difficoltà di collocare cronologicamente l'ostracismo di cui si parla a quella di individuare la *persona loquens*<sup>773</sup>.

Circa il primo punto, accanto ad elementi che fanno pensare ad un processo antecedente all'estate del 415<sup>774</sup>, l'autore fa delle previsioni su eventi successivi, quali una guerra navale fra Atene e Sparta cui mancherà il supporto alleato a causa della politica imperialistica di Alcibiade (§ 12), o crimini senza precedenti di cui si macchierà (§ 24)<sup>775</sup>: si tratta di indicazioni molto generiche, che non sembrano far riferimento ad alcun avvenimento specifico e che tornano consuetamente negli attacchi ad avversari politici<sup>776</sup>. Esse in ogni caso insinuano il sospetto che l'autore effettivamente conoscesse gli eventi in cui poi risultò implicato Alcibiade, il che farebbe pensare che l'autore scriva dopo gli avvenimenti descritti e, per accreditare la propria descrizione di Alcibiade, si

---

<sup>772</sup> Di questo avviso Dalmeyda 1960, 109; Burn 1954, 138–142. Già Blass, 1868, 325–331, ritenne l'orazione opera di un plagiario di IV sec.; Jebb 1893 pensava ad un plagio tardo, successivo alle *Vite* di Plutarco, dalle quali avrebbe tratto lo spunto. Contro l'autenticità del discorso anche Feraboli 1972, 5–37; Feraboli 1974, 245–246, la studiosa apporta argomentazioni linguistiche, che sembrerebbero collocare lo scritto nel IV sec., in un periodo successivo alla produzione isocratea. Accanto a questa linea interpretativa si segnala da subito la tesi di quanti pure non attribuiscono l'orazione ad Andocide, ma conferiscono allo scritto una finalità politica come *pamphlet* composto ad inizio IV sec: cfr. Turchi 1984, 111, che vi individua la volontà di concorrere col modello alcibiadeo e proporre un programma alternativo in fatti di politica estera; Medda 1991, 415. Per una rassegna delle posizioni assunte dalla critica dal 1800 fino ad oggi cfr. Cobetto-Ghiggia 1995, 13–22.

<sup>773</sup> Su questi punti si veda Dalmeyda 1960, 103–108.

<sup>774</sup> In primo luogo il mancato riferimento ai processi per l'ermocopia e per la parodia dei Misteri (415), il riferimento ai giochi olimpici cui partecipò Alcibiade (§ 25–32) e alla presa ateniese di Melo, avvenuti entrambi nel 416 (§ 22–23).

<sup>775</sup> A questi argomenti Dalmeyda 1960, 104, aggiunge quanto detto ai §§ 22–23, dove si accenna ad un figlio che Alcibiade ebbe l'ardire di generare da una donna nemica ridotta in schiavitù, probabilmente una melia, che dunque non sarebbe potuto nascere prima dell'estate del 415 (la presa di Melo si colloca infatti nell'inverno del 416). Contro le difficoltà poste da tale ipotesi si vedano le osservazioni di Raubitschek 1948, 200. Furley 1989, 142; Prandi 1993, 259 n. 3.

<sup>776</sup> A ciò Prandi 1993, 259 n. 3, aggiunge la notazione che già in concomitanza dell'azione di Brasida gli Ateniesi avevano preventivato la perdita di alleati e che l'ipotesi di una guerra per mare con gli Spartani era stata già caldeggiata dai Siracusani in vista della spedizione ateniese (VI 34, 3–4; 73, 2).

serva di eventi successivi a sua conoscenza, cui si accenna allusivamente per mantenere la finzione letteraria<sup>777</sup>.

Quanto all'individuazione storica della *persona loquens*, una datazione nella prima metà del 415 fa dubitare che a parlare sia Andocide, poiché in quegli anni, prima dei processi per l'ermocopia e per i Misteri, non risulta avesse mai avuto un ruolo nelle faccende dello Stato<sup>778</sup>: la questione è facilmente superabile se si ipotizza che Andocide non stia parlando di se stesso, ma stia assegnando il discorso ad un'altra *persona loquens* e a tal proposito si è fatto da sempre il nome di Feace, cui l'orazione è attribuita da Plutarco nella *Vita di Alcibiade* (13, 3)<sup>779</sup>. Contro tale ipotesi si opposto l'argomento per cui Feace non poteva essere un politico di grande rilievo da essere minacciato di ostracismo come Nicia e Alcibiade<sup>780</sup>: al contrario il ritrovamento di *ostraka* nel Ceramico e nell'*agora* recanti il suo nome ha confermato quanto tramandato dalle fonti letterarie a proposito del suo coinvolgimento nell'*ostrakophoria*<sup>781</sup>. In conclusione, l'orazione potrebbe esser stata composta da Andocide, che non figurava come io parlante, ma la attribuiva ad una seconda persona, Feace: in questo modo si superano le difficoltà riscontrate nel testo e si conciliano i dati variegati

---

<sup>777</sup> Cfr. Furley 1989, 142–143, il quale, convinto che l'orazione sia stata scritta qualche tempo dopo l'ostracismo, che colloca nel 416, ritiene che l'autore abbia potuto aggiungere notizie successive alla datazione fittizia scelta, giacché l'obiettivo primo è descrivere la situazione contemporanea, non quella di un anno prima. Forse è proprio per mantenere la finzione letteraria che non si può trattare esplicitamente del coinvolgimento di Alcibiade nei processi che si svolsero durante l'estate del 415, ma è possibile che proprio all'incriminazione per la parodia dei Misteri eleusini l'autore pensasse quando parla di *τηλικαῦτα πράγματα*, che cancelleranno il ricordo dei suoi precedenti misfatti (§ 24).

<sup>778</sup> Cfr. Dalmeyda 1960, 104–105. L'autore rievoca tutta una serie di importanti attività (§§ 8, 41-42) che Andocide, allora venticinquenne, non poteva aver svolto; inoltre manca nelle fonti a lui relative o nelle altre sue opere la menzioni di servizi resi alla patria o di eventuali successi conseguiti.

<sup>779</sup> Bianco 1992–1993, 13 n. 28. Sull'analisi del racconto fatto da Plutarco e integrato nella *Vita* di Nicia (§ 1) attraverso una versione ricavata da Teofrasto, si veda Raubitschek 1948, 208–210; Momigliano 1992, 105.

<sup>780</sup> Cfr. Dalmeyda 1960, 105–108, il quale mantiene Feace come *persona loquens* a patto che si consideri l'orazione successiva e fittizia. Così anche Cobetto-Ghiggia 1998, 38-45.

<sup>781</sup> Cfr. Peek 1941, nr. 149, 78–80, Lang 1990, 98–99, Phillips 1990, 127, Willemsen–Brenne 1991, 147–146. Siewert 1999, 20–21, ricorda però che accanto al nome di Feace (su 5 *ostraka*), di Nicia, di Alcibiade e di Iperbolo sono stati rinvenuti i nomi di almeno dieci candidati: Plutarco fa quindi una selezione nell'ambito dei candidati per quell'anno, forse sulla base di una fonte che ricorda solo tre candidati, quale la *Contro Alcibiade*. Sulla famiglia e sulla carriera di Feace cfr. Piccirilli 1995, Vanotti 1995: entrambi ritengono plausibile che egli si sia accordato con Nicia ed Alcibiade contro Iperbolo (come raccontato da Plut. *Alc.* 13, 7-8; *Nic.* 11, 10) e che la *persona loquens* dell'orazione sia proprio lui.

provenienti dalle fonti antiche. Le ragioni di questa scelta possono essere varie: se ci figuriamo un Andocide impegnato ad inizio 415 contro Alcibiade o a ridosso degli scandali, intenzionato a riscattarsi presso gli aristocratici, si può pensare che egli sfruttasse la figura di questa seconda persona, che si diceva ormai immune dal rischio di essere processato (§§ 8-10), per divulgare in tutta sicurezza un *pamphlet* contro il celeberrimo nemico<sup>782</sup>. Se invece Andocide scriveva ad inizio del secolo successivo, poteva voler riprodurre un discorso realmente pronunciato in occasione dell'ostracismo da uno dei candidati<sup>783</sup> o comporre *ex novo* un discorso che si adattasse a quel contesto e ad uno degli avversari di Alcibiade, fingendo che fosse stato effettivamente pronunciato contro Alcibiade, che proprio in quell'ostracismo risultava coinvolto<sup>784</sup>. Passiamo all'individuazione dei motivi polemici usati contro Alcibiade.

Il discorso verte fin dall'inizio esclusivamente su Alcibiade, trascurando Nicia, che pure è detto correre il pericolo di essere ostracizzato (§ 2): l'obiettivo primo dell'autore è non tanto difendersi dalle accuse che lo portavano vicino all'esilio, quanto colpire l'avversario Alcibiade e convogliare attorno a questi i voti dell'assemblea. A propria difesa egli si limita a dire che è stato già assolto dall'accusa di *μισοδημία* e di *στασιωτεία* (§ 8) e come tale è tutelato dalla legge contro i nemici (§§ 37-38): il motivo della tutela e del rispetto delle leggi è fondamentale in tutto lo scritto soprattutto nella misura in cui permette di poter stabilire un confronto con Alcibiade, il sovvertitore per antonomasia delle leggi. A questi, infatti, sono state intentate innumerevoli cause private, davanti alle quali non si è mai presentato (§ 35), oltre al fatto che gli furono imputate numerose azioni disdicevoli: per tale ragione l'autore taglia corto con le proprie vicende e passa subito ad elencare i misfatti pubblici e privati di cui l'avversario si è macchiato, che alla luce di quanto detto hanno l'obiettivo di mostrare l'illegalità perpetrata da Alcibiade. Si parte dalla condotta pubblica di Alcibiade, innanzitutto dall'atteggiamento nei confronti degli alleati, ai quali raddoppiò quel tributo equo che era stato fissato da Aristide, provocandone l'inimicizia verso Atene (§ 11-12;

---

<sup>782</sup> Cfr. Raubitschek 1948, 195; Furley 1989, 145; 155-156; Prandi 1993, 259 n. 3 e 269 n. 25.

<sup>783</sup> Raubitschek 1948, 195.

<sup>784</sup> Bianco 1992-1993, 16.

28): la notizia è in realtà inesatta, poiché ad aumentare il tributo, più precisamente a triplicarlo, si pensa sia stato Cleone e non Alcibiade<sup>785</sup>, anche se non si può escludere una sua partecipazione all'azione<sup>786</sup>. Il discorso si sposta subito sulla vita privata, dove ha manifestato la stessa avidità: dopo la morte del suocero Ipponico pretese dalla famiglia altri dieci talenti alla nascita del primo figlio, nonostante avesse ricevuto una dote senza eguali, e tramò la morte di Callia, che non aveva ancora eredi diretti (§ 13–14). Si torna nuovamente alla sfera pubblica, trattando dell'altra caratteristica precipua di Alcibiade, la superbia, una superbia che lo portava a non accettare che nessuno fosse uguale o superiore a lui; proprio questi, con un atteggiamento tale, diceva di servire la democrazia ed era incaricato di accusare i cittadini sospettati di *μισοδημία* e di cospirazione oligarchica (§ 16): si coglie in queste parole la consueta allusione alle aspirazioni tiranniche di Alcibiade, che non a caso ricorre in un contesto in cui si descrivono i suoi aristocratici tratti caratteriali<sup>787</sup>. Il riferimento si fa esplicito al § 24, dove si mette in guardia da uomini che come Alcibiade hanno accresciuto così tanto il loro potere, perché è in tali condizioni che si fomentano quanti aspirano alla tirannide. Tale sentimento di superiorità lo portò a compiere gesti di audacia contro ogni considerazione delle leggi, quale l'imprigionamento del pittore Agatarco, liberato quattro mesi dopo, solo dopo aver terminato di decorare la sua casa (§ 17–20), o i maltrattamenti del corego Taurea, suo antagonista nelle gare, per poter vincere indisturbato (§ 20–21). Segue il racconto della donna di Melo, cui si è già accennato (§ 22–23): Alcibiade è considerato responsabile di aver ridotto in schiavitù la popolazione dell'isola e di aver portato con sé una donna come

---

<sup>785</sup> Il decreto fu proposto da Thoudippos (IG i3 71, 8–9, 10–12, 14–16, 20–22), genero di Cleone.

<sup>786</sup> Non si esclude infatti che Alcibiade abbia perorato l'azione: cfr. Plut. *Arist.* 24, 5. Raubitschek 1948, 197–199, ritiene che l'autore in una prospettiva malevola abbia volutamente considerato Alcibiade unico responsabile, a maggior ragione perché Cleone era ormai morto. Questo doveva risultare quanto mai credibile a distanza di tempo dagli avvenimenti, «quando l'attribuzione ad Alcibiade di un tale provvedimento poteva essere plausibile, soprattutto in conseguenza del ruolo da protagonista che egli ricoprì nell'ambito della politica imperialistica attuata da Atene sugli alleati» (Cobetto–Ghiggia 1995, 94). Il comportamento tenuto da Alcibiade nei confronti degli alleati è il filo conduttore di tutta l'orazione e in questo modo si spiega anche perché l'autore parli di raddoppiamento del tributo per ciascuna città alleata, che potrebbe, per l'ampliamento della lega, corrispondere ad una triplicazione delle entrate complessive: cfr. Raubitschek 1948, 197–199.

<sup>787</sup> Cfr. Thuc. VI 15; Plut. *Alc.* 16.

schiaiva, dalla quale avrebbe avuto un figlio, che il nostro autore definisce più mostruoso di Egisto, frutto dell'incesto di Tieste con sua figlia Pelopia<sup>788</sup>.

A questo punto l'oratore si appropria di uno degli argomenti sfruttati da Alcibiade come motivo di difesa, la vittoria olimpica del 416, e lo riutilizza come nuovo motivo di accusa<sup>789</sup>: se da un lato il trionfo di Alcibiade aveva procurato gloria alla città e prestigio al suo nome, dall'altro tale successo aveva comportato un torto contro Diomede, cittadino dalle scarse risorse, ma desideroso di vincere alle gare equestri, del cui cavallo Alcibiade si appropria per gareggiare lui stesso<sup>790</sup> (§ 26); ancora una volta egli dà prova di un comportamento da tiranno (§ 27). L'oltraggio non viene fatto solamente a Diomede, privato cittadino, ma allo Stato nella sua interezza: egli, infatti, nell'offrire sacrifici e feste per la vittoria conseguita, utilizza vasi sacri come suppellettili private, per accrescere il proprio fasto, soprattutto in presenza di stranieri<sup>791</sup> (§ 29). Dopo un breve accenno al lusso e agli eccessi della sua vita (§ 30–32), l'oratore si sofferma sui precedenti riscontrabili nella famiglia di Alcibiade, sull'omonimo bisnonno paterno e sul nonno materno Megacle, entrambi ostracizzati e non inferiori ad Alcibiade quanto a disprezzo delle leggi, del decoro e della giustizia (§ 34). Il riferimento è

---

<sup>788</sup> Gli stessi tre dati tornano nello stesso ordine e nella stessa sezione anche nella biografia plutarca (16, 5–6): si può certamente concludere che Plutarco utilizzasse una fonte che conosceva l'orazione e che traeva le proprie informazioni da questa, nonostante desse loro un peso diverso. Il biografo, infatti, si sofferma fuggacemente su tali notizie, appoggiando il giudizio che ne davano anche i contemporanei, indulgenti con Alcibiade a causa della sua età e delle sue capacità militari (16, 4). Accanto a ciò riporta l'opinione dei più anziani per i quali tali comportamenti manifestavano un'inclinazione alla tirannide (16, 7–8): anche in questo Plutarco sembra avere presente l'orazione, dove, infatti, a seguito della narrazione dei tre episodi si manifesta la stessa perplessità sulle mire tiranniche di Alcibiade (§ 24). La fonte potrebbe essere Teofrasto o dipendere da costui, che certamente conosceva il contenuto dello scritto e che Plutarco dimostra di utilizzare a proposito dell'alleanza Feace-Alcibiade contro Iperbolo (*Nic.* 11, 10). Per Prandi 1993, 287, Plutarco accoglie fonti di diverso tipo, dando maggiore considerazione allo studio rigoroso di storici come Tucide e Senofonte, più diffidente verso le forzature polemiche dei pamphlettisti o dei biografi. Per tale ragione le notizie andocidee, per quanto ritenute attendibili, vengono smussate dei particolari più esagerati e dei giudizi personalistici.

<sup>789</sup> Cfr. *Isocr. de big.* 32–35: si deve ipotizzare che l'autore della *Contro Andocide* dovesse tenere presente, se non l'orazione di Isocrate, un'opera a carattere apologetico, o che tale argomento fosse abbastanza diffuso come motivo di difesa per Alcibiade.

<sup>790</sup> *Plut. Alc.* 12, 2–3 e *Isocr. de big.* 1, presentano la situazione in modo leggermente diverso: Alcibiade non avrebbe sottratto la quadriga ad un generico cittadino, bensì ad un amico che gli avrebbe chiesto di comprargli ad Argo un cavallo, sfruttando le proprie amicizie nella città. Il cavallo in sostanza sarebbe stato di Alcibiade, il che attenua in un certo modo l'illegittimità del gesto.

<sup>791</sup> In *Isocr. de big.* 34, è invece Alcibiade a farsi carico delle spese che lo fecero eccellere in splendore sugli altri.

particolarmente interessante giacché rappresenta l'unico punto di contatto con una delle due orazioni lisiane, nella quale, per comprovare l'ereditarietà dell'inimicizia di Alcibiade per Atene, si ricorda l'ostracismo dei medesimi due avi (XIV 39–40). Nonostante la tentazione di stabilire un facile parallelo o un'eventuale dipendenza fra le due orazioni, va ribadito che si tratta dell'unico elemento in comune fra queste<sup>792</sup>, che per il resto toccano punti completamente diversi per colpire l'avversario. Lisia attacca Alcibiade mostrandone l'incapacità gestionale, supportata dall'elenco degli errori politici commessi e dei pessimi risultati ottenuti, dal quale emerge un uomo inadatto ad amministrare lo Stato, incapace finanche di badare alle proprie fortune a causa delle proprie smanie di grandezza; l'oratore della *Contro Alcibiade* punta, invece, a dimostrare l'illegalità della condotta di Alcibiade, che confermerebbe il sospetto di sue mire autocratiche e la necessità di applicare contro di lui l'ostracismo; per questo l'accusa ha interesse non tanto a svelare i suoi insuccessi come uomo di Stato, quanto le scorrettezze di cui si macchiò come cittadino. È possibile quindi che il motivo delle colpe famigliari circolasse a largo raggio, così come, viceversa, l'elogio dei loro meriti quale lo ritroviamo in Isocrate.

A conclusione dell'orazione troviamo un riepilogo dei motivi d'accusa contro Alcibiade (§ 35–40) e dei meriti del protagonista, emersi per raffronto con l'avversario (cfr. § 35–36) e per esplicita dichiarazione dell'autore, allorché si fa vanto delle cariche portate avanti in favore dello Stato (§ 41–42).

Si è spiegato allora perché il nostro autore indugi tanto su quelli che sembrano banali avvenimenti a carattere anedddotico, piuttosto che intraprendere il confronto sul piano politico: l'obiettivo, strettamente connesso con l'ostracismo, vero o fittizio che sia, è quello di dimostrare che Alcibiade era non il peggior politico o il peggior stratega, bensì il peggior tiranno che la città poteva nutrire, nonostante a parole si spacciasse per un democratico<sup>793</sup>; quindi l'individuo fra i tre maggiormente meritevole di essere allontanato dalla città. Attraverso il

---

<sup>792</sup> C'è poi una differenza sostanziale fra le due opere in questo punto, poiché Lisia parla di doppio ostracismo per Megacle e l'avo Alcibiade (δίς, XIV 39), la *Contro Alcibiade* di un solo ostracismo per ciascuno, sebbene gli editori, ipotizzando una correlazione fra i due dati, abbiano inserito il numerale anche nel testo della *Contro Alcibiade* (§ 34).

<sup>793</sup> Cfr. Prandi 1993, 259.



racconto di tali eventi minoritari della sua vita si vuole far risaltare il sentimento di superiorità e di impunità provato da Alcibiade, l'impudenza, l'audacia nel pretendere di poter fare tutto ciò che volesse e di eliminare tutto ciò che si frapponesse fra se stesso e i propri obiettivi; con un ragionamento, poi, che va dal più piccolo al più grande ci si interroga nell'orazione su che cosa Alcibiade sarebbe arrivato a fare se i suoi desideri fossero aumentati, dal momento che non aveva avuto nessun riguardo di leggi e persone già per futili cose. Sin da queste constatazioni viene meno l'ipotesi che si tratti di un'esercitazione scolastica o di una declamazione sofistica: l'orazione, attraverso strumenti diversi<sup>794</sup>, riesce a raggiungere infatti la stessa finalità politica delle altre precedentemente esaminate. A ciò si può aggiungere che dietro l'argomentare dell'autore è stato riscontrato un impianto ideologico particolare, per cui la scelta dei temi da trattare cade molto frequentemente su eventi con implicazioni internazionali<sup>795</sup>: così, relativamente al problema dei rapporti con gli alleati, messi a rischio dall'aumento del tributo ad opera di Alcibiade e dalla sua politica imperialistica (§ 11–12; 22), ma anche relativamente al maltrattamento di Taurea, del cui evento si sottolinea la spettacolarità, dal momento che avvenne davanti agli occhi dei Greci (§ 20); allo stesso modo, nel raccontare l'incidente ai giochi olimpici, si sottolinea l'insegnamento che ne avrebbero tratto i Greci, vedendo compiere un'azione del genere contro un proprio concittadino (§ 27), e in occasione dei successivi festeggiamenti si sottolinea l'inganno perpetrato nei confronti degli stranieri, che avrebbero dato peso alla fastosità messa su da Alcibiade, senza sapere che era frutto di un furto allo Stato (§ 29). L'autore mostra sconcerto poi nel ricordare i favori mostratigli da alcune isole, che in occasione dei giochi gli inviarono doni (§ 30). Dietro l'impianto argomentativo relativo alla situazione contingente, l'ostracismo, si svela un discorso concorrenziale incentrato sulla politica estera, in cui non mancano dichiarazioni di progettualità politica. Il nostro in sostanza vorrebbe sostituirsi ad Alcibiade nella gestione dei rapporti con gli alleati, mostrando i limiti e i danni della sua linea politica; al contempo con l'esplicitazione della propria adesione ad una tendenza filospartana (§ 28), colloca

---

<sup>794</sup> «Ideologizza ogni avvenimento pubblico e privato»: Turchi 1984, 117.

<sup>795</sup> Turchi 1984, 118–119.

la propria azione nel solco della tradizionale prassi aristocratica. Una finalità ideologica di questo tipo si adatta tanto ad un contesto di V secolo, per una contrapposizione immediata col rivale Alcibiade<sup>796</sup>, tanto ai primi anni del IV secolo, per competere col rifioriente modello imperialistico rappresentato da Alcibiade<sup>797</sup>: a maggior ragione, allora, smentita l'ipotesi dell'esercitazione sofisticata e corroborata quella del *pamphlet* politico, sembra più che plausibile la paternità di Andocide, nemico politico di Alcibiade fin dal 415, come dimostra la partecipazione al complotto antialcibiadeo costituito dall'ermocopia, e suo antagonista politico ancora nel IV secolo, quando ribadisce il coinvolgimento di Alcibiade nelle parodie nell'ambito del processo del 399; tanto più che se l'orazione è di IV secolo, essa ben si confarebbe ad un Andocide politicamente impegnato e proprio in operazioni di accordo con la realtà spartana, che con tale *pamphlet* prenderebbe parte al dibattito sul programma da intraprendere nell'ambito dei rapporti internazionali da parte della realtà ateniese<sup>798</sup>.

Viene fuori, in conclusione, un'orazione fortemente impegnata, che in nulla si può ridurre al vuoto accumulo aneddótico di una declamazione o di un'esercitazione retorica; questa, analizzata ad un livello superficiale, si mostra perfettamente costruita attorno all'obiettivo primo che si pone, attorno alla disputa per l'ostracismo, per la quale risulta pertinente ed efficace, descrivendo un Alcibiade al di sopra delle leggi patrie e tirannico; ad un livello più approfondito di analisi, si coglie un ulteriore obiettivo, dissimulato dietro lo smascheramento di questo Alcibiade tiranno, che è quello di criticare la politica estera di questi e di proporsi come alternativa alla città.

---

<sup>796</sup> Furley 1989, 138-156, Raubitschek 1948, 191-210.

<sup>797</sup> Treves 1938, 180 n. 1; Bianco 1992-1993, 12-16.

<sup>798</sup> Per tutte queste ragioni non risulta ammissibile l'affermazione di Cobetto-Ghiggia 1995, 70, per cui Andocide non doveva avere nulla a che spartire con Alcibiade, né nel 415 né successivamente, argomento usato da Cobetto-Ghiggia a favore della non autenticità dell'orazione.

### 3.3 Conclusioni: l'Alcibiade socratico fra Tucidide e gli oratori di IV secolo.

Nonostante impianti e progettualità diversi, le tre orazioni analizzate testimoniano l'esigenza di dare forma alla memoria di Alcibiade e di inquadrarla in schemi interpretativi utili a definire una linea d'azione cui indirizzare la *polis*: talvolta come paladino della democrazia, talaltre come suo nemico e aspirante tiranno, «la riproposizione della figura di Alcibiade (...) decaduto per ovvi motivi il mordente delle discussioni sulle vere o presunte aspirazioni al potere tirannico, puntava su una valutazione del suo attaccamento alla città, della positività o della negatività del suo operato, e trovava collocazione nella complessa e sofferta trama di rapporti esistente fra gli uomini politici ateniesi del primo ventennio del IV secolo»<sup>799</sup>. Più che sulle differenze è dunque il caso di insistere sui punti di contatto fra i tre scritti<sup>800</sup>: questi riguardano la vicenda della vittoria olimpica con le implicazioni in termini di prestigio che comportò, la rievocazione dei trascorsi del *genos* e, naturalmente, le accuse di aspirare alla tirannide, controbilanciate nel filone apologetico di Isocrate dalla dimostrazione della fedeltà alla causa democratica. Ciò che però attraversa in maniera trasversale tutte le raffigurazioni è certamente l'individualismo, carattere ricorrente in tutta la produzione letteraria su Alcibiade, dal quale dipendono le sfaccettature negative e positive che connotano il personaggio: in questo essi trovano un antecedente celebre nell'opera di Tucidide, che nel V e nel VI libro ripercorre la parabola politica di Alcibiade<sup>801</sup>.

---

<sup>799</sup> Prandi 1993, 269-271.

<sup>800</sup> La vasta gamma di componenti che accompagna la personalità del politico ateniese nella letteratura a lui relativa, senza mostrare necessariamente contraddizioni, mette in risalto aspetti diversissimi di una personalità complessa: cfr. Prandi 1993, 288.

<sup>801</sup> Sui rapporti con la tradizione oratoria si vedano le notazioni di Gribble 1999, 90-96, che colloca la redazione definitiva dell'opera di Tucidide proprio negli anni delle orazioni di Isocrate e Lisia (successiva è considerata la *Contro Alcibiade*): in questo rinvia la matrice dell'andamento antilogico dei discorsi tenuti da Alcibiade nell'opera di Tucidide e di Senofonte, che per lo studioso riflette il dibattito processuale riprodotto a quei tempi dagli scritti degli oratori. Senza entrare nel merito della questione e della complessa problematica relativa alla composizione delle *Storie* di Tucidide, si può tuttavia condividere l'ipotesi che ci sia stata un'influenza reciproca fra i diversi ambienti di elaborazione della memoria di Alcibiade e spiegare in questo modo

Parte degli aspetti su cui insiste la propaganda oratoria si rinvengono anche nell'immagine tracciata dai Socratici, che non sfuggono alla suggestione di riprodurre quel carattere di eccezionalità che ha contraddistinto la vicenda di Alcibiade, dalle mire espansionistiche che caratterizzavano la sua iniziativa politica al carattere autocratico di alcuni comportamenti, pubblici e privati. In tutti questi aspetti, i Socratici offrono uno scenario contiguo a quello propagandistico-retorico e attraverso quegli stessi spunti offerti dalla vicenda alcibiadea indagano le ripercussioni del modello Alcibiade sullo scenario politico contemporaneo. Platone, la cui riflessione ci è testimoniata per intero, traduce le sue ambizioni internazionali attraverso il lessico offerto dalla propaganda siracusana dei Dinomenidi, approfondendo ulteriormente l'analisi tucididea che già aveva colto in Alcibiade un'evoluzione ed un superamento della politica imperialistica di stampo pericleo<sup>802</sup>. Non è escluso inoltre che nell'accostamento stabilito da Eschine con Temistocle si sottintendesse qualcosa di molto simile, cogliendo nel programma di Alcibiade la stessa vastità di orizzonti e di programmi, accompagnati a una stessa concezione dell'impero e della *philotimia*<sup>803</sup>. Rispetto a Pericle, Eschine coglie maggiori analogie tra Alcibiade e Temistocle: entrambi sono *athimoi*, sospettati di tradimento, vicini in alcuni momenti ai nemici di

---

l'attenzione condivisa su alcuni aspetti della sua vicenda e della sua personalità, di cui si arriva poi a dare una versione ed un giudizio diversi.

<sup>802</sup> Giordano 1998a, 60-66, coglie diversi punti di contatto fra la presentazione tucididea e quella platonica, fra cui l'ambizione e le speranze nutrite dal personaggio protagonista, in competizione con i limiti suggeriti a suo tempo da Pericle: cfr. Thuc. I 144,1; II 65, 6-11. Nonostante la studiosa ammetta che molti dei tratti comuni possano dipendere dalla conoscenza dell'Alcibiade storico, ella porta avanti la tesi che Platone si serva della caratterizzazione di Tuciddide nell'*Alcibiade I*, adducendo come ulteriore argomentazione la comune presentazione di Alcibiade come "maestro". Posto che la funzione di συμβουλευεῖν (cui è associata la sfera lessicale del διδάσκειν) riflette una definizione abituale del fare politico e non una particolare caratterizzazione data dai due autori ad Alcibiade, si può tuttavia accogliere la suggestione, a patto che se ne riconosca il particolare sviluppo dato da Platone: questi va oltre il racconto di Tuciddide, che aveva rivelato le intenzioni del politico di conquistare tutta la Grecia, dopo aver assoggettato Itاليoti e Cartaginesi, attribuendo ad Alcibiade l'intenzione di rivolgersi, dopo la Grecia, all'Europa e anche all'Asia (*Alc. I* 105b-c).

<sup>803</sup> Piccirilli 1983, XVII, riconosce che il ritratto plutarco di Temistocle è vicino a quello di Alcibiade quanto a instabilità di carattere (*anomalìa*) e *philotimia*, senza però prendere in considerazione il precedente offerto dal dialogo di Eschine, dove i lettori antichi coglievano una presentazione simile dei due (cfr. *supra* Maxim. Tyr. VI 6 = *SSR* VI A 42). Oltretutto Plutarco parla del desiderio di onori di Alcibiade all'interno della sezione dedicata ai rapporti con Socrate, subito dopo aver raccontato in quali maniere questi cercasse di avere la meglio sull'indole del giovane (*Alc.* 6, 1- 4); in chiusura di paragrafo torna la menzione di Socrate e del potere dei suoi discorsi su Alcibiade, al termine di un accenno al desiderio di Alcibiade di primeggiare su Pericle (*Alc.* 6, 4-5): è chiaro a questo punto che Plutarco si stia rifacendo a fonti socratiche.

Atene. Essi costituiscono insomma figure dalla memoria scomoda che il Socratico cerca in qualche modo di ricollocare nella giusta posizione all'interno del dibattito storico-politico, riconoscendo il giusto valore da dare al modello-Temistocle. Ciò è vero nonostante le evidenti somiglianze tra i due, su cui è possibile che si dibatesse fra fine V-inizio IV sec.<sup>804</sup>.

Platone, come Tucidide, coglie il ripiegamento personalistico della vastità progettuale sollecitata da Alcibiade, tale per cui non appare infondato il rischio di un accumulo eccessivo di potere e ricchezza nelle sue mani: di qui tutte le esortazioni a non ricercare il potere ma la giustizia, presenti nell'*Alcibiade I*, ma ulteriormente sviluppate nel *Gorgia*. Tucidide, pur rilevando la tendenza autocratica delle aspirazioni di Alcibiade, non sembra valutarlo del tutto negativamente: nella celebre presentazione che ne fa prima del discorso tenuto in assemblea in risposta a Nicia a proposito della spedizione in Sicilia, lo storico non può fare a meno di riconoscere nell'atteggiamento di Alcibiade una smania di potere e di prestigio personale, oltre che di ricchezza<sup>805</sup>: μάλιστα στρατηγήσαι τε ἐπιθυμῶν καὶ ἐλπίζων Σικελίαν τε δι' αὐτοῦ καὶ Καρχηδόνα λήψεσθαι καὶ τὰ ἴδια ἄμα εὐτυχήσας χρήμασί τε καὶ δόξῃ ὠφελήσειν (VI 15, 2). Subito, però, attribuisce tali sospetti alla cittadinanza, che prese a trattarlo come se aspirasse alla tirannide (φοβηθέντες γὰρ αὐτοῦ οἱ πολλοὶ τὸ μέγεθος (...), ὡς τυραννίδος ἐπιθυμοῦντι πολέμοι καθέστασαν, VI 15, 4), e affidò il governo ad altri, nonostante avesse avuto un'ottima gestione della guerra (δημοσίᾳ κράτιστα διαθέντι τὰ τοῦ πολέμου, VI 15, 4), determinando così la rovina della città.

---

<sup>804</sup> L'immagine di Alcibiade tratteggiata da Isocrate fa pensare alla diffusione in un periodo alto, all'interno dell'opinione pubblica ateniese, di paragoni tra i due politici: cfr. *supra* n. 60. Che a cavallo fra i due secoli fosse in corso il recupero della memoria di Temistocle in connessione con la figura di Teramene è suggerito da Sordi 1993, 515-519, che a partire da confronti fra il cosiddetto "papiro di Teramene" (*PMich* inv. 5982), alcune orazioni di Lisia e la tradizione di Diodoro-Eforo, ipotizza che attorno alla sua memoria si confrontassero tanto gli oligarchici quanto i democratici, divenendo con i terameniani prima, con i moderati di IV sec. dopo, l'emblema di una «democrazia diversa». È il caso di ricordare che Teramene ad un certo punto scelse la via della collaborazione con Alcibiade e che questo fu terreno di scontro fra democratici e moderati ad inizio IV sec. Sul giudizio di Teramene in Isocrate ed Eforo cfr. Bearzot 1979, 202.

<sup>805</sup> Bearzot 1988, 47, coglie un primo indizio già nelle parole usate da Nicia: εἴ τέ τις ἄρχειν ἄσμενος αἰρεθεὶς παραινεῖ ὑμῖν ἐκπλεῖν, τὸ ἑαυτοῦ μόνον σκοπῶν, ἄλλως τε καὶ νεώτερος ὢν ἔτι ἐς τὸ ἄρχειν, ὅπως θαυμασθῆ μὲν ἀπὸ τῆς ἵπποτροφίας, διὰ δὲ πολυτέλειαν καὶ ὠφελήθη τι ἐκ τῆς ἀρχῆς (VI 12, 2). Diversi indizi trapelano dal testo di Tucidide a conferma della strategia autocratica effettivamente messa in pratica da Alcibiade a ridosso della spedizione in Sicilia, i cui risvolti in termini di prestigio e potere non passano inosservati (cfr. Bearzot 1988, 46-49).

Tucidide, anche quando stabilisce un confronto con la gestione moderata dell'impero lasciata in consegna da Pericle, da cui deriva una condanna degli atteggiamenti personalistici manifestati dai successivi leader del popolo, sembra scagionare Alcibiade (II 65, 7; 10). Infatti, mentre si contestano alcune scelte militari e si indica nella spedizione in Sicilia uno dei principali errori, se individua la ragione di tale spedizione non tanto nelle ambizioni personali sottese ad essa (con chiaro riferimento ad Alcibiade), quanto nella cattiva organizzazione e nello scontro politico che si originò in patria, nell'ambito del quale si diffusero calunnie e si generò la discordia (II 65, 11). Lo storico fa riferimento alle accuse di empietà che vennero messe in circolazione contro Alcibiade proprio a ridosso della partenza per Siracusa, attraverso gli scandali delle Erme e dei Misteri, di cui parlerà più diffusamente nel libro VI (27-29): qui racconta compiutamente ciò cui nel libro II aveva solo accennato, motivando il fallimento della spedizione nella condanna di Alcibiade e nella sua conseguente fuga dal teatro bellico (VI 53, 1-2; 61, 1-7). Tucidide è allora il primo a riconoscere le potenzialità di Alcibiade (sulle cui orme si colloca Isocrate), ragion per cui Platone si scaglia innanzitutto contro il modello proposto dalla storiografia tucididea che : essa è foriera di un messaggio dannoso, che avalla la concezione, fin troppo diffusa ad Atene, testimoniata dai maggiori *leader* politici, che identifica la funzione pubblica con la mera acquisizione di potere e il suo esercizio<sup>806</sup>.

Infine, anche la tematica più importante, collegata dai Socratici alla memoria di Alcibiade, quella educativa, appare di interesse condiviso all'interno della propaganda contemporanea: Isocrate, che ci tiene a ricollocare Alcibiade nel solco dell'educazione tradizionale, recupera esplicitamente Pericle come suo modello, laddove Tucidide lo presuppone senza esprimersi in tal senso. Ancora una volta sembra sia Platone a recepire le suggestioni del dibattito in corso, laddove gli altri Socratici orientano verso altri bersagli l'approfondimento della questione paideutica legata al fare politico di Alcibiade: Platone, invece, insistendo sul legame educativo intrattenuto con Pericle, mostra senza mezzi

---

<sup>806</sup> Queste conclusioni ridimensionano di molto la convergenza di pensiero riscontrata da Giordano 1998a, fra le due raffigurazioni di Alcibiade: il taglio dato da questi all'analisi della sua vicenda è, a ben vedere, molto diverso e arriva a delineare per ciascuno un paradigma politico inconciliabile.

termini di voler entrare in competizione con il modello politico, ma soprattutto con il modello di *paideusis* politica proposti dai moderati di V e IV secolo<sup>807</sup>. Lo sviluppo socratico della tematica educativa connessa alla memoria di Alcibiade svela in questo modo la sua derivazione dal dibattito contemporaneo e l'obiettivo di andare ad incidere su esso.

---

<sup>807</sup> Coglie nel segno Pacini 2011, 151-152, nel confronto stabilito fra Isocr. *de big.* 28 e *Alc. I* 121e, 122b, in cui si assiste ad un recupero da parte di Platone degli elementi considerati da Isocrate vanto dell'educazione di Alcibiade, negati però a questi e riconosciuti ai soli Persiani; nello stesso discorso si inserisce la contrapposizione della negligenza di Pericle alla sollecitudine dei pedagoghi persiani, cui fa da contraltare l'elogio di Isocrate dello statista come tutore di Alcibiade. «Questo stravolgimento è indizio di una frattura nel sistema educativo ateniese: ad un tipo di *paideia* basato sulla trasmissione di saperi pratici, che si disinteressa del contenuto morale degli insegnamenti, solitamente attribuita ai Sofisti, viene contrapposto il modello proposto da Socrate, basato sulla ricerca spirituale della vera virtù».

## **CONCLUSIONI**



**Etica, *paideia* e politica:**  
**dalla riflessione storico-politica alla proposta di un**  
**modello socratico**

Al termine della guerra del Peloponneso, ristabilitesi più pacifiche dinamiche relazionali all'interno del mondo greco, nonché all'interno della comunità ateniese, ricostituitasi nella sua forma tradizionale dopo la guerra civile, tappa obbligatoria è una riflessione sugli avvenimenti appena trascorsi e sul loro significato storico: all'ordine del giorno ci sono l'individuazione delle responsabilità della sconfitta e il riesame della storia passata al fine di eliminare ciò che ha costituito o potrà costituire di nuovo motivo di danno per la città. In questo scenario si colloca la rielaborazione della memoria di personaggi della storia recente, fra i quali spicca in particolare la figura di Alcibiade, indiscusso protagonista di quegli anni: egli attirò le attenzioni degli storici innanzitutto, di Tucidide nel V secolo e poi di Senofonte, che portò avanti la sua opera, ma anche degli ideologi di IV secolo, rappresentati dagli oratori da una parte, e dal gruppo raccolto attorno a Socrate dall'altra. Il caso di Alcibiade mostra fin dove poteva arrivare il dibattito di IV sec., nel quale si trovavano schierate vere e proprie fazioni che anche dopo la sua morte facevano sentire la propria voce coinvolgendo, ad esempio, attraverso azioni giudiziarie, il figlio di quello. Le ragioni ideologiche sottese ad ogni parte, all'origine di una certa lettura della sua figura e del suo operato, sono il punto di partenza per riscrivere un pezzo di storia ateniese.

In questo scenario si inseriscono anche i Socratici, il cui interesse per la storia recente va, come anticipato fin dall'inizio, al di là dell'interesse per il loro *ethos* o per l' "immagine letteraria" dei suoi protagonisti. Per quanto riguarda Alcibiade, esso nasce dalla constatazione della scorretta valutazione data della memoria del maestro dopo la sua condanna a morte, da cui i discepoli saranno spinti a chiarire i rapporti intrattenuti con la società e la cultura democratica per tramandare una più corretta immagine del ruolo tenuto in essa. E parlare di

Alcibiade significa anche parlare del rapporto di Socrate con la sua città e del rapporto fra la funzione educativa da lui esercitata e le ripercussioni sulle trasformazioni politiche e culturali intervenute negli ultimi decenni. Per tale ragione i Socratici, lungi dal negare la partecipazione del maestro a quel sistema, mettono in scena nelle loro opere proprio l'interazione con la società ateniese di V secolo, adottando strategie diverse per veicolare la difesa della sua attività e per chiarire e divulgare i nuclei del suo insegnamento. Dunque, si riconosce fin da subito l'apologia come uno dei variegati aspetti degli scritti socratici, che non esaurisce la gamma di obiettivi, punto di origine da un lato dell'attenzione rivolta al passato, dall'altro della proposta formulata in vista del dibattito contemporaneo. La figura di Aspasia torna nella stessa funzione nella letteratura socratica, sebbene non sia storicamente certo il suo rapporto con Socrate: ciononostante ella è spesso accostata al filosofo nella finzione dialogica, e grazie a questo può divenire il referente di un passato assunto a modello esemplare e la portavoce di un messaggio (di tipo socratico) che si rivolge alla contemporaneità. Attraverso queste due figure si delinea un modello che definisce emblematicamente il campo d'azione e quindi le aspirazioni del Socratismo, secondo le linee guida date da Socrate ed ereditate dai suoi discepoli.

Si è cercato, pertanto, di individuare quale fosse tale modello negli scritti socratici e all'interno di due di questi in particolare che sembrano prestarsi bene a questo tipo di indagine: l'*Aspasia* e l'*Alcibiade* di Eschine lasciano trasparire in maniera complementare, completandosi a vicenda, un modello educativo in cui si fondono valori etici e finalità politiche. Questo è quanto emerge attraverso la dialettica Temistocle-Alcibiade sviluppata dall'*Alcibiade* e attraverso l'esempio paideutico di Aspasia nel dialogo omonimo.

Siamo partiti dall'analisi del personaggio Aspasia all'interno dell'opera di Eschine, passando attraverso l'elaborazione della sua memoria fatta in sede comica e la successiva ricezione in ambito socratico: il risultato è il profilarsi di un modello sapienziale che si confronta con le diverse valutazioni che dell'esperienza storica della donna sono state date fra i discepoli. Proprio il confronto con Antistene da una parte e con Platone dall'altra ha visto emergere il significato autentico dell'Aspasia eschineica nel quadro più generale del dibattito in

corso sulla sua memoria: una memoria che coinvolge inevitabilmente anche Pericle e che isola immediatamente un referente storico celebre. Quello che i tre Socratici propongono attraverso i loro *exempla* è una discussione dagli esiti variegati del modello sapienziale, consacrato a partire dall'elaborazione della vicenda storica di Pericle, in verità osservato con una certa criticità già dall'*archaia* e dalla pamphlettistica di V sec.: il punto di partenza è naturalmente la raffigurazione tratteggiata da Tucidide e la sua persistenza nei contesti di IV sec. In questo senso l'Aspasia socratica, vettore di condizionamento etico ed educativo sul compagno, si può collocare a metà strada fra la propaganda che nasce a favore di Pericle nel V sec. e il recupero fortemente ideologizzato di tale propaganda cui si assiste nel secolo successivo. L'Aspasia di Eschine mostra ugualmente una derivazione dalla riflessione precedente, attraverso una rifunzionalizzazione dell'immagine comica e un approfondimento degli aspetti sollevati da Antistene; con la sua proposta di un insegnamento dagli esiti positivi su Pericle fornisce poi l'avvio all'opposta polemica platonica, che nel IV sec. costituisce, come si è visto, la riflessione più ampia e più ricca pervenutaci attorno al modello sapienziale ed educativo riconosciuto a largo raggio in Pericle, e talvolta nella sua compagna. Cos'è questo insegnamento positivo di cui la donna è maestra in Eschine? Si tratta di una formulazione complessa che coniuga l'aspetto retorico proprio della formazione politica tradizionale, che occupava una posizione di rilievo anche nel programma didattico di Eschine, con l'*askesis* etica di matrice socratica. Il modello Aspasia, più che divulgare tecniche di successo politico, è portatore innanzitutto di contenuti etici, o meglio è portatore come Socrate di un metodo che vuole condurre alla definizione di concetti etici per βελτίω ποιῆσαι<sup>808</sup>. Inoltre nell'adozione di una strategia erotica al fine di influire nella formazione altrui e nella scelta dell'*eros* come valore etico oggetto d'insegnamento l'Aspasia di Eschine, esperta di *mastropeia* ed educatrice di giovani donne, non è lontana dal Socrate dell'*Alcibide* che dichiarava di poter

---

<sup>808</sup> Sulla definizione dell'insegnamento socratico come discorso protrettico che non si limita a far sapere qualcosa, ma come metodo che muove il cambiamento attraverso la gestione di situazioni comunicazionali precise cfr. Rossetti 2000, 88. Che poi nel caso di Aspasia l'impulso al miglioramento istillato attraverso la sua dialettica si ripercuotesse anche sul suo insegnamento retorico, che diventava veicolo di trasformazione positiva per chi lo riceveva cfr. Giombini 2002-2003.

realizzare quel miglioramento negli uomini, ζυμών e διὰ τὸ ἐρᾶν. Il personaggio Aspasia, dunque, ricalca e riproduce tratti di Socrate nel suo ruolo pedagogico che le attribuisce Eschine. In questo modo Eschine veicola un modello educativo che ha il suo campo d'azione nella vita pubblica: la riproposizione del caso storico, dunque, non investe solo il piano della valutazione storica e filosofica ma permette la divulgazione di un paradigma che ha validità innanzitutto politica. È la stessa funzione assegnata anche alla coppia Temistocle-Alcibiade, cui è dedicata la seconda parte del lavoro.

Si è già avuto modo di sottolineare come il Temistocle di Eschine sia portatore di una riflessione attorno a temi come l'*episteme* politica, l'applicazione nella virtù, la cura di sé: si tratta dello sviluppo precipuo del Socratico del tema dell'ereditarietà della virtù e delle doti atte a guidare lo Stato, che si affaccia nel dibattito comico e nella discussione sofistica di V sec., e che proprio fra i discepoli di Socrate viene affrontato ricorrentemente. Esempi significativi si rinvengono nell'opera di Platone, che si occupa in diversi scritti della problematica relativa all'insegnabilità della virtù politica, che non diversamente da Eschine presupponeva il rifiuto di una concezione ereditaria e naturale del suo possesso, e che si muoveva sul suo stesso terreno argomentativo, ridiscutendo casi celebri della storia nazionale. Temistocle torna anche nell'opera di Platone ad esemplificare il fallimento educativo della classe politica, che si riflette sia a livello personale, nell'insuccesso personale alla guida della *polis*, sia a livello pubblico, nella creazione di un sistema statale corrotto e corruttore, in cui è perseguito esclusivamente l'interesse personale attraverso l'adulazione delle masse. Si rinvengono accenni a Temistocle nel *Menone* e nel *Gorgia*, dove ne viene delineata per sommi capi la fisionomia assunta nell'immaginario platonico: nell'*Alcibiade* di Eschine Temistocle sembra rivestire un ruolo ben più significativo, in primo luogo per la consistenza della sua presenza, che attraversa tutto il dialogo e che è oggetto di rievocazione in tutti gli aspetti della sua vicenda storica. Egli è il fulcro dell'argomentazione sviluppata da Socrate, che rielabora il mito sorto attorno al suo nome come campione di doti naturali e ne fa un buon esempio di educazione e di dedizione alla politica. Si può allora parlare a ragione di protagonismo per il Temistocle di Eschine, non diversamente dall'Alcibiade

socratico. Fra i due viene istituito un rapporto denso di significati: Temistocle è il fulcro della discussione, il tema oggetto di riflessione, in quanto portatore dei nuclei di pensiero evidenziati sopra; ma è al contempo lo strumento attraverso cui viene portata avanti la formulazione socratica. Alcibiade è il destinatario del messaggio che si formula attraverso Temistocle: egli è l'oggetto contingente d'interesse, il referente immediato della riflessione socratica. Come tale la sua figura è sfruttata nei *logoi sokratikoi* per svelare la funzione educativa di Socrate e il suo metodo, nonché i suoi obiettivi. È questo il significato della dialettica Temistocle-Alcibiade, che, lungi dal mettere in scena una contrapposizione fra vecchia classe politica e nuova generazione (come fa la commedia), enuclea un modello con una precisa progettualità politica. Esso passa attraverso la definizione di concetti etici spendibili in campo politico e attraverso la descrizione di un metodo, che in definitiva è lo sviluppo del “nuovo standard” proposto da Socrate alla società ateniese durante il V secolo<sup>809</sup>.

I termini della questione sono dunque innanzitutto paideutici: d'altronde ciò che le accuse a Socrate evidenziavano era soprattutto la problematicità costituita dal suo insegnamento e dalla sua traduzione in azione politica. Alla cattiva comprensione del significato storico del suo operato, dovuta alla sovrapposizione fra i nuclei del suo insegnamento e l'esito delle iniziative politiche prese da alcuni suoi discepoli, si contrappone una ridefinizione del metodo precipuo del pensatore al fine di ricollocarlo nel suo più corretto contesto di appartenenza. Ecco spiegata l'insistenza dei Socratici nel rappresentare Alcibiade come interlocutore di Socrate e referente dei suoi discorsi: egli in quanto giovane aspirante politico è l'oggetto del suo interesse immediato, l'obiettivo attraverso cui si dipana la sua peculiare strategia paideutica, per incidere sulla formazione della classe politica ateniese e di riflesso sull'attività della *polis*. Eschine, come gli altri condiscipoli, intende ristabilire la corretta definizione della funzione storica del maestro, alla luce innanzitutto del rifiuto opposto dalla sua città attraverso la condanna a morte: nell'ambito della democrazia restaurata il modello socratico deve al contrario fungere da strumento di rinnovamento soprattutto nella sua funzione paideutica.

---

<sup>809</sup> Di nuovo standard parla, come si è già detto Rossetti 2000, 94.

Quanto la questione della *paideusis* politica fosse sentita all'inizio del IV sec. lo mostra chiaramente la nascita di diverse correnti che hanno al loro fondamento la proposta di una teoria dell'educazione a fini politici, che si vanno consolidando all'interno di vere e proprie scuole: in questo modo si spiega la fondazione dell'Accademia di Platone e della scuola di Isocrate, che in modo diverso sopperiscono all'epilogo del Socratismo di V sec., inteso come modalità comunicativa e relazionale precipua di Socrate, cui si era decretata la fine già con il divieto impostogli dai Trenta di "insegnare la retorica". Entrambi rispondono all'esigenza di dare un fondamento scientifico ad un insegnamento che abbia come campo di applicazione la cosa pubblica, rinvenendolo l'uno nella filosofia e in un aggiornamento dei nuclei di pensiero ereditati da Socrate, l'altro in una rifondazione della più tradizionale retorica su basi filosofiche. Eschine, così come Antistene, non era certo estraneo a tali problematiche, consone al mestiere ricordato per entrambi dalla tradizione antica di maestri di scuola: l'attenzione data poi alla *paideusis* politica nella sua opera si inserisce perfettamente in questo scenario, conosciuto grazie all'opera meglio testimoniata di Platone e Isocrate e alla polemica fra di loro.

Ciò che viene alla ribalta è l'esigenza di dare una risposta alla crisi morale e culturale che si riscontra nella storia degli ultimi decenni, che culmina nella crisi politica del 404/403 e poi nella condanna a morte di Socrate: in questa prospettiva la definizione di un nuovo modello paideutico, concorrenziale rispetto all'*exemplum* tratto dalla storia dell'Atene democratica, si traduce in una proposta attiva di rinnovamento della classe politica e dei valori cui improntare l'azione della *polis*. I discepoli di Socrate, lungi dal negare la partecipazione del loro maestro a quel sistema, valorizzano l'apporto educativo del suo insegnamento all'interno dell'Atene di V sec. e argomentano l'utilità del modello socratico nell'ambito della rinata democrazia: «sotto questo aspetto, in un tentativo di ripercorrere i vari momenti del pensiero e l'atteggiamento di Socrate, vanno considerate le testimonianze di Platone, e il modo in cui attraverso il Socrate (i Socrate) di Platone, si può rievocare la funzione avuta da Socrate nella cultura ateniese durante la guerra del Peloponneso, in un continuo parallelo con i Socrate degli Antistene, degli Euclide, degli Eschine di Sfetto, che insieme al Socrate di

Platone, rispecchiano tutta una problematica e un impegno, sia pur diversi, scaturiti da quello stesso Socrate, operante in quegli anni e riflettentesi nella nuova situazione storica e culturale profilatasi dopo la guerra del Peloponneso»<sup>810</sup>.

---

<sup>810</sup> Adorno 1970, 26.

## BIBLIOGRAFIA

- ACCAME 1990: S. Accame, 'Stesimbrotto di Taso e la pace di Callia', in *Scritti Minori III: 1978-1990*, Roma 1990, 1273-1293
- ADORNO 1970: F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Bari 1970
- ADORNO 1996: F. Adorno (a cura di), *Platone. Protagora*, Roma-Bari 1996
- ADORNO 1997: F. Adorno (a cura di), *Platone. Menone*, Bari 1997
- ALBINI 1955: U. Albinì, *Lisia. I discorsi*, Firenze 1955
- ALESSE 2004: F. Alesse, 'Fonti socratiche e stoiche nella *Vita Alcibiadis*', in L. de Blois, T. Kessels, D. M. Schenkeveld, *The statesman in Plutarch's works. 2. "The" statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, Leida 2004, 187-197
- ANDERSON 1986: G. Anderson, *Philostratus: Biography and Belles Lettres in the third Century A.D.*, Londra 1986
- ANDREWS 1994: J. H. Andrews, 'Cleon's Ethopoetics', *CQ* 44 (1), 1994, 26-39
- ANGELI-ACOSTA MENDEZ 1992: A. Angeli – E. Acosta Mendez, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Napoli 1992
- ANGELI 1981: A. Angeli, 'I frammenti di Idomeneo di Lampsaco', *CErc* 11, 1981, 41-101
- ANGIOLILLO 1997: S. Angiolillo, *Arte e cultura nell'Atene dei Pisistratidi*, Bari 1997
- APPLEGATE 1948: R. A. Applegate, *The Alcibiades of Aeschines of Sphettus*, Princeton 1948
- ARENDS 2007: F. Arends, 'Why Socrates comes too late for Gorgias' epideixis: Plato's Gorgias as political philosophy', in M. Erler e L. Brisson (ed. by) *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007, 52-56
- ARRIGHETTI 1995: G. Arrighetti (a cura di), *Platone. Alcibiade primo, Alcibiade secondo*, Milano 1995
- AST 1816: F. Ast, *Platons Leben und Schriften*, Lipsia 1816



- AUSTIN 1973: C. Austin, *Comicorum Graecorum fragmenta in papyris reperta*, Berlino 1973
- AUSTIN 1999: C. Austin, 'From Cratinus to Menander', *QUCC* 63 (3), 1999, 37-48
- BAKOLA 2005: E. Bakola, 'Old Comedy Disguised as Satyr Play: A New Reading of Cratinus' "Dionysalexandros" (P. Oxy. 663)', *ZPE* 154, 2005, 46-58
- BAKOLA 2010: E. Bakola, *Cratinus and the art of comedy*, Oxford 2010
- BANFI 2003: A. Banfi, *Il governo della città. Pericle nel pensiero antico*, Napoli 2003
- BARIGAZZI 1966: A. Barigazzi (a cura di), *Favorino di Arelate. Opere*, Firenze 1966
- BAUMAN 1990: Bauman, *Political Trials in Ancient Greece*, Londra–New York 1990
- BEARZI 1995: F. Bearzi, 'Alcibiade I 132d-133c7: una singolare forma di autocoscienza', *SCO* 45, 1995, 143-162.
- BEARZOT 1971: C. Bearzot, *Platone e i moderati ateniesi*, Milano 1971
- BEARZOT 1979: C. Bearzot, 'Teramene fra storia e propaganda', *RIL* 113, 1979, 195-219
- BEARZOT 1981: C. Bearzot, *Platone e i moderati ateniesi*, Milano 1981
- BEARZOT 1988: C. Bearzot, 'Strategia autocratica e aspirazioni tiranniche. Il caso di Alcibiade', *Prometheus* 14, 1988, 39-57
- BEARZOT 2002: C. Bearzot, 'Filisto di Siracusa', in R. Vattuone, *Storici greci d'Occidente*, Bologna 2002, 91–127
- BERGK 1838: T. Bergk, *Commentationum de reliquiis comoediae Atticae antiquae libri duo*, Lipsia 1838
- BERRY 1950: A. Berry, 'The Oxyrhynchus fragments of Aeschines', *TAPhA* 81, 1950, 1–8
- BIANCO 1992–1993: E. Bianco, 'L'attualità di Alcibiade nel dibattito politico ateniese', *RSA* 22–23, 1992–1993, 7–23
- BICKNELL 1975: P. J. Bicknell, 'Was Perikles a Bouzyges?', *RSC* 23, 1975,

196-200

- BLASS 1868: F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, I, Lipsia 1868
- BLAYDES 1880-1888: F. H. M. Blaydes, *Adversaria in Comitorum Graecorum fragmenta. II Secundum editionem Kockianam*, 1880-1888, Lipsia 1896
- BLUCK 1953: R. S. Bluck, 'The origin of the greater Alcibiades', *CQ* 47, 1953, 46-52
- BLUCK 1961: R. S. Bluck (ed. by), *Plato's Meno*, Cambridge 1961
- BOARDMANN 1972: J. Boardmann, 'Herakles, Peisistratos and sons', *RA* 1972, 57-72
- BRANCACCI 1992: A. Brancacci, 'Struttura compositiva e fonti della terza orazione *Sulla regalità* di Dione Crisostomo', in *ANRW* II, 36, 5, 1992, 3308-34
- BRANCACCI 1993: A. Brancacci, 'Érotique et theorie du plaisir chez Antisthène', in M. O. Goulet-Cazé - R. Goulet (a cura di), *Actes du Colloque International du CNRS (Paris 22-25 Juillet 1991)* Parigi 1993, 35-55
- BRANCACCI 2001: 'Protagora, Damone e la musica', *QUCC* 68 (2), 2001, 137-148
- BRANDES 1886: E. Brandes, *Observationes criticae de comoediarum aliquot atticarum temporibus*, Rostock 1886
- BRAUN 2000: T. Braun, 'The choice of dead politicians in Eupolis' *Demoi*', in D. Harvey-J. WILKINS 2000: Wilkins, *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, Londra 2000, 191-231
- BREGLIA-LUPI 2005, L. Breglia, M. Lupi (a cura di), *Da Elea a Samo: filosofi e politici di fronte all'impero ateniese, Atti del convegno di studi, Santa Maria Capua Vetere, 4-5 giugno 2003*, Napoli 2005
- BRISSON 1992: Brisson, L. (1992), 'L'unité du Phèdre de Platon. Rhétorique et philosophie dans le Phèdre', in L. Rossetti (ed. by), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the Second Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992, 61-76
- BRUNS 1896: I. Bruns, *Das literarische porträt der Griechen im fünften und*

- vierten jahrhundert vor Christi geburt*, Berlino 1896
- BRUNS 1896: I. Bruns, *Das Literarische Poträt der Griechen im V. und IV. Jahrhundert*, Berlino 1896
- BULTRIGHINI 2005: U. Bultrighini, 'Da Clistene a Callicle: una scelta è una scelta', in U. Bultrighini (a cura di) *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco. Atti del Convegno Internazionale di Studi* (Chieti, 9-11 aprile 2003), Alessandria 2005, 81-87
- BULTRIGHINI 2012: U. Bultrighini, 'Pace platonica', in S. Cataldi-E. Bianco-G. Cuniberti (a cura di), *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace, Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca* (Torino, 5-7 Aprile 2006), Alessandria 2012, 247-266
- BURN 1954: A. R. Burn, 'A biographical source on Phaiax and Alcibiades?', *CQ* 4, 1954, 138-142
- BURNET 1924: J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford 1924
- BURNET 1929: J. Burnet, *Essays and Addresses*, Londra 1929
- CALVERT 1975: B. Calvert, 'Plato and the equality of women', *Phoenix* 29 (3), 1975, 231-243
- CALVO 1992: T. Calvo "Socrates' First Speech in the Phaedrus and Plato's Criticism of Rhetoric.", in L. Rossetti (ed. by) *Understanding the 'Phaedrus'. Proceedings of the Second Symposium Platonicum*, Sank Augustin 1992, 47-60
- CAMBIANO 1971: G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino 1971
- CANFORA 1986: L. Canfora, *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari 1986
- CANTARELLA 1985: E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano 1985
- CAPRA 1998: A. Capra, 'Il Menesseno di Platone e la commedia antica', *Acme* 51, 1998, 183-192
- CARAWAN 1989: E. M. Carawan, 'Thucydides and Stesimbrotus on the Exile of Themistocles', *Historia* 38 (2, 2) 1989, 144-161
- CARLINI 1962-1963: A. Carlini, Studi sul testo della quarta tetralogia platonica, *SIFC* 34, 1962-1963, 169-189

- CASSIO 1985: C. Cassio, 'Old Persian Marika-, Eupolis Marikas and Aristophanes Knights', *CQ* 35,1985, 38-42
- CATALDI 2005: S. Cataldi, 'Filosofi e politici nell'Atene di V secolo a.C.', in BREGLIA-LUPI 2005, *Da Elea a Samo*, Napoli 2005, 95-150
- CATALDI 2011: S. CATALDI. 'Aspasia donna *sophe kai politike* in Plutarco', *Historika* I 2011, 11-66
- CENTRONE 1997: B. Centrone, *Introduzione*, in B. Centrone (a cura di) *Platone. Teage, Carmide, Lachete, Liside*, Milano 1997
- CERRI 2007: G. Cerri, *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, Lecce 2007
- CERRI 2010: G. Cerri, 'Le Nuvole di Aristofane e la realtà storica di Socrate', in F. Perusino e M. Colantonio (ed by.), *La commedia greca e la storia, Atti del Seminario di studio*. Urbino, 18-20 maggio 2010, Pisa 2012, 151-194.
- CHROUST 1957: A. H. Chroust, *Socrates, man and myth*, Londra 1957
- CISTARO 2009: M. Cistaro, *Sotto il velo di Pantea. Images e Pro imaginibus di Luciano*, Messina 2009
- CLAVAUD 1980: R. Clavaud, *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Parigi 1980
- COBETTO-GHIGGIA 1995: P. Cobetto Ghiggia, *[Andocide]. Contro Alcibiade*, Pisa 1995
- COLE 1986: T. Cole, 'Le origini della retorica', *QUCC* 23 (2), 1986, 7-21
- COLLINS-STAUFFER 1999: S. D. Collins-D. Stauffer, 'The Challenge of Plato's "Menexenus"', *The Review of Politics* 61 (1), 1999, 85-115
- CONNOR 1962: W. R. Connor, ' *Vim quandam incredibilem*. A tradition concerning the oratory of Pericles', *Class. et Med.* 23, 1962, 23-33
- CONNOR 1971: W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton 1971
- CONNOR 1984: R. W. Connor, *Thucydides*, Princeton 1984
- COOK 1914: A. B. Cook, *Zeus: A Study in Ancient Religion*, Cambridge 1914
- CORSINI 1998: E. Corsini, 'La commedia politica di Eupoli', in *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, a cura di I. Lana e E. V. Maltese,

- Torino 1998, I, 475-485
- COVENTRY 1989: L. Coventry, 'Philosophy and Rhetoric in the *Menexenus*',  
*JHS* 109, 1989, 1-15
- CROISSET 1904: M. Croiset, 'Le «*Dionysalexadros*» de Cratinos', *REG* 77-78,  
1904, 291-310
- CROISSET 1920: M. Croiset (ed. by), *Platon. Ouvres Completes*, vol. I, Parigi  
1920
- D'HAUTCOURT 2006: A. D'Hautcourt, 'Alexis, les prostituées et Aphrodite à  
Samos', *Kernos* 19 2006, 313-7
- DALMEYDA 1960: G. Dalmeyda, *Andocide. Discours*, Parigi 1960
- DAVIES 1971: J. K. Davies, *Athenian Propertied Families. 600-300 B.C.*,  
Oxford 1971
- DE STRYCKER 1942: E. De Strycker, 'Platonica I', *LEC* 11, 1942, 135-141
- DECLEVA CAIZZI 1970: F. Decleva Caizzi (rec.), in Ehlers 1966, *RFIC*, 98, à  
1970, 78
- DELEBECQUE 1957: E. Delebecque, *Essai sur la vie de Xenophon*, Parigi 1957
- DENYER 2001: N. Denyer (ed. by), *Plato. Alcibiades*, Cambridge 2001
- DI MARCO 2005: M. Di Marco, 'Un'allusione a Pisistrato nei Chironi di Cratino  
(fr. 258 K-A)', in *SemRom* 8 (2), 2005, 197-204
- DIHLE 1898: A. Dihle, *Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der  
Alten*, Berlino 1898
- DIHLE 1956: A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen 1956
- DINDORF 1877 W. Dindorf, *Aristophanis Comoediae et deperditarum fragmenta  
ex nova recensione Guilelmi Dindorf: accedunt Menandri et  
Philemonis fragmenta auctiora et emendatiora*, Parigi 1877
- DITTMAR 1912: H. Dittmar, *Aischines von Sphettos. Studien zur  
Literaturgeschichte der Sokratiker*, Berlino 1912
- DODDS 1959: E.R. Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford 1959
- DONZELLI 1985: G. B. Donzelli, 'La colpa di Elena: Gorgia ed Euripide a  
confronto' in MONTONERI- 1985, 395-401
- DOVER 1978: K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, New York 1978
- DOVER 1980: K. J. Dover (ed. by), *Plato. Symposium*, Cambridge 1980

- DOVER 1988: K. J. Dover, "The Freedom of the Intellectual in Greek Society" in *The Greeks and Their Legacy: Collected Papers*, New York 1988.
- DUNBAR 1995: N. Dunbar, *Aristophanes. Birds*, Oxford 1995
- DÜRING 1941: I. Düring, *Herodicus The Craterean: A study in anti-platonic tradition*, Stoccolma 1941
- EDMONDS 1957: M. J. M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*, Leida 1957
- EFFE 1971: B. Effe, 'Platons 'Charmides' und der 'Alkibiades' des Aischines von Sphettos', *Hermes* 99, 1971, 198–208
- EHLERS 1966: B. Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros: Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*, Monaco 1966
- EHREMBERG 1951: V. Ehremberg, *People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, Oxford 1951
- ERLER-BRISSON 2007: M. Erler-L. Brisson (ed. by), *Gorgias–Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007
- EUCKEN 1983: C. Eucken, *Isokrates: Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlino 1983
- FARIOLI 1996: M. Farioli, 'Note sul lessico, lo stile e la struttura delle commedie di Cratino', *Aevum(ant.)*, 9, 1996, 73-105
- FARIOLI 2000: M Farioli, 'Mito e satira politica nei «Chironi» di Cratino', *RFIC* 128 (4), 2000, 406-431.
- FEDERICO 2007: E. Federico. 'Asebes logos. Spietata retorica di guerra nel discorso di Pericle per i morti di Samo', *Incidenza dell'antico*, 2007, 5, 95-116
- FERRARESE 1975: P. Ferrarese, 'Caratteri della tradizione anti-periclea nella "Vita di Pericle" di Plutarco', *CISA* III, 1975, 21–30
- FERRARI 1985: F. Ferrari (a cura di), *Tucidide. La guerra del Peloponneso*, Milano 1985
- FERRARI 1990: F. Ferrari, *Listening to the Cicadas, A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge 1990
- FINLEY 1939: J. H. Finley jr., 'The Origins of Thucydides' Style', *HSCPh* 50, 1939, 35-84

- FORNARA 1971: C. W. Fornara, *Herodotus. An Interpretative Essay*, Oxford 1971
- FORNARA 1975: C. W. Fornara, 'Plutarch and the Megarian decree', *YCS* 24, 1975, 213–228
- FORTUNA 1992: S. Fortuna, 'Per un'origine cristiana dell'Alcibiade I 133 c 8-17', *Koinonia*, 16 (2), 1992, 119-136
- FRIEDLÄNDER 1964: P. Friedlander, *Platon. Eidos, Paideia, Dialogos*, II, Berlino 1964
- FROST 1971: F. J. Frost, 'Themistocles and Mnesiphilus', *Historia* 20 (1), 1971, 20-25
- FROST 1980: F. J. Frost, *Plutarch's Themistocles: A Historical Commentary*, Princeton 1980
- FUSCAGNI 1989: S. Fuscagni, 'Cimone. Introduzione', in S. Fuscagni – B. Mugelli - B. Scardigli (a cura di), *Plutarco. Cimone. Lucullo*, Milano 1989
- GAISER 1959: K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stoccarda 1959
- GALLO 1995: I. Gallo, 'Nascita e sviluppo della biografia greca: aspetti e problemi', in *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni* (a cura di I. Gallo, L. Nicastrì), Napoli 1995, 7–22
- GEISSLER 1925: P. Geissler, *Chronologie der altattischen Komodie*, Berlino 1925
- GERA 1997: D. L. Gera, *Warrior woman. The anonymous tractatus de mulieribus*, 1997
- GERNET–BIZOS 1955: L. Gernet–M. Bizos, *Lysias, Discours*, I, Parigi 1955
- GIANGIULIO 2005: M. Giangiulio, 'Pericle e gli intellettuali: Damone e Anassagora in Plutarco, Per. 4-8 tra costruzione biografica e tradizione' in BREGLIA-LUPU 2005, 151-182
- GIANNANTONI 1958: G. Giannantoni, *I Cirenaici, raccolta delle fonti antiche*. Firenze 1958
- GIANNANTONI 1986: G. Giannantoni, 'Socrate e i Socratici in Diogene Laerzio', in G. Giannantoni (a cura di), 'Diogene Laerzio,

- storico del pensiero antico', *Elenchos* 7, 1986, 199-216
- GIANNANTONI 1990: G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli 1990
- GIANNANTONI 1997: G. Giannantoni, 'L'*Alcibiade* di Eschine e la letteratura socratica antica', in GIANNANTONI-NARCY 1997, 351-373
- GIANNANTONI 1998: G. Giannantoni, 'L'edizione delle fonti antiche su Socrate', in *Le raccolte dei frammenti di filosofi antichi* (Atti del Seminario Internazionale Ascona, Centro Stefano Franscini 22-27 settembre 1996), a cura di W. Burkert, L. Gemelli Marciano, E. Matelli, L. Orelli, Gottinga 1998, 320-335
- GIANNANTONI-NARCY 1997: G. Giannantoni - M. Narcy (a cura di), *Lezioni Socratiche*, *Elenchos* 26, 1997
- GIGON 1947: O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna 1947
- GIOMBINI 2002-2003: S. Giombini, 'Aspasia di Mileto e la retorica di V secolo', *AFLP* 38-39, (n.s. 25) 2002-2003, 5-20
- GIORDANO 1998a: L. Giordano, 'Alcibiade maestro: la recezione di Tucidide nell'*Alcibiade I*', *SCO* 46 (1), 1998, 55-70
- GIORDANO 1998b: L. Giordano, 'Da Tucidide a Platone: il ruolo di Alcibiade nel *Simposio*', *SCO* 46 (3), 1998, 1079-1110
- GIULIANI 1999: A. Giuliani, 'Riflessi storiografici dell'opposizione a Pericle allo scoppio della guerra del Peloponneso', in M. Sordi, 'Fazioni e Congiure nel mondo antico', *Vita e Pensiero* 25, 1999, 23-40
- GLEEN 1994: C. Glenn, 'Sex, Lies, and Manuscript: Refiguring Aspasia in the History of Rhetoric', *College Composition and Communication*, 45 (2), 1994, 180-199
- GODOLPHIN 1931: F. . R. B. Godolphin, 'The Nemesis of Cratinus', *CPh* 26 (4), 1931, 423-426
- GOMME 1945: A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides, Vol. I: Introduction and Commentary on Book I*, Oxford 1945



- GOMME 1956: A. W. Gomme, *A historical commentary on Thucydides, Introduction and Commentary on Book III*, Oxford 1956
- GOMME 1959: A. W. Gomme, *A historical commentary in Thucydides, Introduction and Commentary on Book IV*, Oxford 1959
- GOOSSENS 1935: R. Goossens "Un nouveau fragment des Προσπάλτιοι d'Eupolis", *RPh* 4, 1935, 333-349
- GOULD 1980, 'Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens', *JHS* 100, 1980, 38–59
- GREENE 1938: W. C. Greene, *Scholia Platonica*, Haverford 1938
- GRENFELL-HUNT: B. P. Grenfell e A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XIII, Londra 1919
- GRIBBLE 1999: D. Gribble, *Alcibiades and Athens: A Study in Literary Presentation*, Oxford 1999
- GRINSWOLD 1986: C. L. Griswold Jr., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven 1986
- HALLIWELL 2002: Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis*, Princeton-Oxford 2002
- HALPERIN 1989: D. M. Halperin, 'Why is Diotima a woman? Platonic eros and the figuration of gender', in D. M. Halperin (ed. by), *One Hundred Years of Homosexuality and Others Essays on Greek Love*, New York 1989, 257–308
- HALPERIN–WINKLER–ZEITLIN 1990: D. M. Halperin, J. J. Winkler, F. I. Zeitlin, *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990
- HANDLEY 1982: E. Handley, 'POxy 2806: A Fragment of Cratinus?', *BICS* 29, 1982, 109-117
- HARMON 2002-2003: R. Harmon, 'Themistocles and Philomathes: *Amousoi* and *amouisia* in Antiquity and the Early Modern Period', *IJCT* 9, 2002-2003, 351-390
- HARRISON 1964: E. L. Harrison 'Was Gorgias a Sophist?', *Phoenix* 18 (3), 1964, 183-192
- HEATH 1990: M. Heath, 'Aristophanes and His Rivals', *G&R* 37 (2), 1990,

143-158

- HENDERSON 1975: J. Henderson, *The Maculate Muse*, New Haven- London 1975
- HENRY 1995: M. J. Henry: *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and her biographical tradition*, Oxford 1995
- HERMANN 1850: K. F. Hermann, *Disputatio de Aischinis Socratici reliquiae*, Gottinga 1850
- HIRZEL 1895: R. Hirzel, *Der Dialog: Ein literarhistorischer Versuch*, Lipsia 1895
- HUBBARD 1991: T. K. Hubbard, *The mask of comedy: Aristophanes and the intertextual parabasis*, Cornell University Press, 1991
- HUBBARD 2007: T. K. Hubbard, 'Attic Old Comedy and the Development of Theoretical Rhetoric', in I. Worthington (ed. by), *Companion to Greek Rhetoric*, Oxford-Blackwell, 2007, 490-508
- HUMBERT 1931: J. Humbert, 'Le Pamphlet de Polycrates et le Gorgias de Platon', *RPh* 5, 1931, 20-77
- HUMBERT 1967: J. Humbert, *Socrate et les petits Socratiques*, Paris 1967.
- HUSS 1999: B. Huss, *Xenophons Symposion. Ein Kommentar. (Beiträge zur Altertumskunde 125)* Stuttgart-Leipzig 1999
- IACOBACCI 2011: M. Iacobacci, *Cratino e la satira politica*, tesi di dottorato, Roma 2011 (reperibile su: <http://hdl.handle.net/10805/1161>)
- IMPERIO 1998: O. Imperio 1998. 'Callia', in A. M. Belardinelli, O. Imperio, G. Mastromarco, M. Pellegrino, P. Totaro, *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*. Bari 1998, 195-254
- IOPPOLO 1999: A. M. Ioppolo, 'Socrate e la conoscenza delle cose d'amore', *Elenchos* 20, 1999, 53-74
- IRWIN 1979: T. Irwin, *Plato. Gorgias*, Oxford 1979
- JACOBY 1993: F. Jacoby, 'Stesimbrotos von Thasos (107)' *Die Fragmente der Griechischen Historiker II B*, Leida 1993
- KAHN 1963: C. H. Kahn, 'Plato's Funeral Oration: The Motive of the *Menexenus*', *CPh* 58 (4), 1963, 220-34
- KAHN 2007: C. Kahn, 'Prolepsis in *Gorgias* and *Meno*?' , in ERLER-BRISSON

2007, 325-332

- KASSEL–AUSTIN: R. Kassel–C. Austin, *Poetae Comici Graeci*. vol. V,  
Berlino 1986
- KOCK: T. Kock 1880-1988, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Lipsia 1880-8
- KÖRTE 1904: A. Körte, 'Die Hypothesis zu Kratinos' Dionysalexandros',  
*Hermes*, 39 (1904) 481-498
- KRAUSS 1911: H. Krauss, *Aeschinis Socratici Reliquiae*, Leipzig 1911
- LABRIOLA 1981: I. Labriola, 'Atene fra tradizione e progetto: sul *Menesseno* di  
Platone', *RSF* 36, 1981, 235-252
- LANDUCCI GATTINONI 1997: F. Landucci Gattinoni, *Duride di Samo*,  
Roma 1997
- LAROCHE 1949: E. Laroche, *Histoire de la racine nem- en grec ancien*,  
Parigi 1949
- LENARDON 1978: R. Lenardon, *The Saga of Themistocles*, London 1978
- LESZL 1985: W. G. Leszl, 'Il potere della parola in Gorgia e in Platone', in  
MONTONERI-ROMANO 1985, 65-80
- LEVETT B. Levett, 'Platonic Parody in the "Gorgias"', *Phoenix* 59, (3/4), 2005,  
210-227
- LEVI 1955: M. A. Levi, *Plutarco e il V secolo*, Milano-Varese 1955
- LINGUITI 1981: A. Linguiti, 'Il rispecchiamento nel dio', *CCC* 2, 1981, 257–265
- LIVINGSTONE 2001: N. Livingstone, *A Commentary on Isocrates' Busiris*,  
Leida 2001
- LONGO 1985: O. Longo, 'La retorica di Gorgia: tecnica della persuasione ed  
esercizio del potere', in MONTONERI-ROMANO 1985, 57-80
- LORAU 1974: N. Loraux, 'Socrate Contrepoison de l'Oraison Funèbre', *AntCl*  
43, 1974, 172-211
- LORAU 1981: N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre  
dans la «cité classique»*, Parigi 1981
- LORAU 1990 : N. Loraux, 'Herakles: The Super-Male and the Feminine', in  
Halperin-Winkler-Zeitlin 1990, 21-52
- LORAU 1993: N. Loraux, 'Aspasia, la straniera, l'intellettuale', in AA.VV. *La  
storia al femminile. Grecia antica*, Bari 1993, 123–154

- LUISELLI 1990 : R. Luiselli, 'Cratino, fr. 258, 2 Kassel-Austin (= 240,1 Kock):  
 χρόνος ο Κρόνος?', *QUCC* 36 (3) 1990, 85-99
- LUPPE 1966: W. Luppe, 'Die Hypothesis zu Kratinos' *Dionysalexandros*',  
*Philologus* 110, 1966, 169-193
- LUPPE 1988: W. Luppe, 'Περί ὕων ποιήσεως?', *ZPE* 72, 1988, 37-38
- LUZZATTO 1998: M. T. Luzzatto, 'Antistene, Gorgia E La Retorica', *Sco* 46 (1),  
 1998, 365–376
- MACDOWELL 1995: D. M. MacDowell, *Aristophanes and Athens*, Oxford 1995
- MACDOWELL : D. M. MacDowell, *Encomium of Helen*, Bloomsbury Academic  
 1982
- MAIER 1913: H. Maier *Sokrates*, Tubinga 1913
- MANSFIELD 1980: J. Mansfield, 'Anaxagoras' Athenian Period. II', *Mnemosyne*  
 33 (4), 1980, 17–90
- MATTINGLY : H. B. Mattingly, 'Poets and politicians in fifth-century Greece',  
 in K. H. Kinzl, *Greece and the eastern Mediterranean in ancient  
 history and prehistory: studies presented to Fritz Schachermeyr  
 on the occasion of his eightieth birthday*, Berlino-New York  
 1977, 231–245
- MATTINGLY 1958: H. B. Mattingly, 'The date of Plato's Symposium',  
*Phronesis* 3, 1958, 31-39
- MAYER 1996: K. Mayer 'Helen and the ΛΙΟΣ ΒΟΥΛΗ', *AJPh* 117 (1), 1996,  
 1-15
- MAZZARINO 1966: S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari 1966
- McCOMISKEY 1992: B. McComiskey, 'Disassembling Plato's Critique of  
 Rhetoric in the Gorgias (447a-466a)', *Rhetoric Review* 11 (1),  
 1992, 79-90
- MEDDA 1991: E. Medda, *Lisia, Orazioni (I–XV)*, Milano 1991
- MEINEKE 1839: A. Meineke, *Fragmenta Comicoorum Graecorum*, vol. II 1,  
 Berlino 1839
- MEISTER 1978: K. Meister: 'Stesimbrotos' Schrift über die athenischen  
 Staatsmänner und ihre historische Bedeutung (*FGrHist* 107 F 1-

- 11)', *Historia*, 27 (2, 2), 1978), 274-294
- MERIDIER 1931: L. Meridier, *Platon: Oeuvres Completes. Tome V, Ire Partie. Ion, Menexene, Euthydeme*, Parigi 1931
- MESSINA 1949: A. Messina, 'Di Alcuni Frammenti Delle Orazioni Di Lisia', *Emerita* 17, 1949, 42-71
- MIGLIORINI 2007: M. Migliorini, *Gorgia e Socrate di fronte all'insegnamento della virtù*, in ERLER-BRISSON 2007
- MOLES 2002: John Moles, 'Herodotus and Athens', in E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (ed. by), *Brill's Companion to Herodotus*, Leida 2002
- MOMIGLIANO 1930: A. Momigliano, 'Il Menesseno', *RFIC* 58, 1930, 40-5
- MOMIGLIANO 1974: A. Momigliano, *The Development of Greek biography*, Cambridge 1971
- MONOSON 1998: S. S. Monoson, 'Remembering Pericles: The Political and Theoretical Import of Plato's *Menexenus*', *Political Theory*, 26 (4), 1998, 489-513
- MONTEPAONE 1993: C. Montepaone, Teano, la Pitagorica, in AA.VV. *La storia al femminile. Grecia antica*, Bari 1993, 73-105
- MONTONERI-ROMANO 1985: L. Montoneri - F. Romano (a cura di), *Gorgia e la sofistica: Atti del convegno internazionale* (Lentini - Catania, 12-15 dic. 1983), *Siculorum Gymnasium* 38, 1985
- MONTUORI 1997-1998: M. Montuori, 'Di Aspasia Milesia', *AFLN* 20, 1997-1998, 65-85
- MOSCONI 2011: G. Mosconi, La democrazia ateniese e la nuova musica. L'Odeion di Pericle, *RCCM* 2011, 53 (1), 63-85
- MURPHY 1938: C. T. Murphy, 'Aristophanes and the Art of Rhetoric', *HSCP* 49, 1938, 69-113
- MUSTI 1987: D. Musti, 'Protagonismo e forma politica nella città greca' in AA.VV. *Il protagonismo nella storiografia classica*, Genova 1987, 9-36
- MUSTI 1999: D. Musti, 'Alcibiade e la tradizione biografica in E. Luppino-Manes, (a cura di), *Aspirazione al consenso e azione politica: il caso di Alcibiade*, Alessandria 1999,

- NATALI 1999: C. Natali, 'Aristotele, Gorgia e lo sviluppo della retorica', *Topicos* 17, 1999, 199-229
- NESTLE 1925: W. Nestle, 'Ein Echo aus Protagoras Περὶ τῶν θεῶν', *PhilWoch* 45, 1925, 551-562
- NICOLAI 1996: R. Nicolai, 'L'eloquenza perduta. Tradizioni antiche sulle orazioni di Pericle', *QS* 44, 1996, 95-113
- NORWOOD 1931: G. Norwood, *Greek Comedy*, Londra 1931
- NOTOMI 2007: N. Notomi, 'Plato's Critique of Gorgias: Power, the Other, and Truth', in ERLER-BRISSON, 2007, 57-59
- NOY 1990: D. Noy, 'Matchmakers and marriage-markets in antiquity', *EMC/CW* 34 (3), 1990, 375-400
- OBER 1989: J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton 1989
- OLSON 2002: S. D. Olson, *Aristophanes Acharnians*, Oxford 2002
- OSLEY 1946: A. S. Osley, 'Greek Biography before Plutarch', *G&R* 15 (43), 1946, 7-20
- PADUANO 2004: G. Paduano, *Gorgia. Encomio di Elena*, Napoli 2004
- PAGE 1941: D. L. Page, *Select Papyri, 3: Literary Papyri, Poetry*, Londra 1941
- PATTERSON 1991: C. P. Patterson, 'Marriage and the Married Woman in Athenian Law', in S. B. Pomeroy (ed. by) *Women's history and ancient history*, North Carolina 1991
- PEPLETIS 1970: K. Plepelits, *Die Fragmente der Deme des Eupolis*, Wien 1970
- PERNOT 1993a: L. Pernot, 'Le Probleme De La Rhetorique Dans Les Discours Platoniciens D'Aelius Aristide', In M. Dixsaut, *Platon Contre Platon, I. Le Platonisme Devoile*, 1993, 315-338
- PERNOT 1993b: L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Parigi 1993
- PERRIN 1901: B. Perrin, *Plutarch's Themistocles and "Aristides"*; New York-Londra 1901
- PHILLIPS 1989: J. Phillips, 'Xenophon's *Memorabilia* 4. 2', *Hermes* 117, 1989, 366-370
- PICCIRILLI 1983: L. Piccirilli, *Introduzione*, in C. Carena - M. Manfredini -

- L. Piccirilli (a cura di), *Plutarco. Le vite di Temistocle e Camillo*, Milano 1983
- PICCIRILLI 1990: L. Piccirilli 1990: 'Tucidide, Demostrato, i Siracusani e il marchio del "Cavallo"', *ZPE* 81, 1990, 27-32
- PICCIRILLI 1997: L. Piccirilli, 'I testi biografici come testimonianza della storia della mentalità', in a cura di W. W. Ehlers, *La biographie antique* (Vandoeuvres-Genève, 25-29 août 1997), , 147-178
- PISSAVINO 1981: P. Pissavino, 'Il Menesseno platonico e la critica all'Atene immaginaria', *PPol* 14 (2), 1981, 189-213
- PLACIDO 2008: D. Placido, 'Esquines de Esfeto: las contradicciones del socratismo', in Rossetti-Stavru 2008, 119-133
- PODLECKI 1975. A. Podlecki, *The Life of Themistocles*, Montreal-London 1975
- PODLECKI 1998: A. Podleski, *Perikles and his circle*, Londra-New York 1998
- POMEROY 1994: S. B. Pomeroy, *Xenophon Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Oxford 1994
- POWNALL 2004, F. Pownall, *Lesson from the past. The moral use of history in fourth-century prose*, Ann Harbor 2004
- PRANDI 1977: L. Prandi, 'I processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle', *Aevum* 51, 1977, 10-26
- PRANDI 1993: L. Prandi (a cura di), *Plutarco. Vita di Alcibiade*, Milano 1993
- PRITCHET 1975: W. K. Pritchett, *Dionysius of Halicarnassus: On Thucydides*, Berkeley-Los Angeles 1975
- RAUBITSCHKE 1948: A. E. Raubitschek, 'The case against Alcibiades (Andocides IV)', *TAPhA* 79, 1948, 191-210
- RE: A. Pauly - G. Wissowa, *Realencyclopädie Der Classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1894-1980).
- REALE 1998: G. Reale, *Platone, Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998
- REVERMANN 1997: M. Revermann 'Cratinus' Διονυσιαλέξανδρος and the Head of Pericles', *JHS* 117, 1997, 197-200
- RHODES 1970: P. J. Rhodes, 'Thucydides on Pausanias and Themistocles',

- Historia* 19 (4), 1970, 387-400
- ROBIN 1929: L. Robin, *Platon. Le Banquet*, Parigi 1929
- ROBIN 1985: L. Robin, *Notice*, in C. Moreschini, *Platon, Ouvres*, tome IV (3), *Phaedre*, Parigi 1985
- ROMILLY 1947: J. de Romilly 1947, *Thucydide et l'imperialisme athénien*, Parigi 1947
- ROSEN 1988: R. Rosen, *Old Comedy and the Iambographic Tradition*, Atlanta 1988
- ROSENMEYER 1955: T. G. Rosenmeyer 'Gorgias, Aeschylus, and Apaté', *AJPh* 76 (3), 1955, 225-260
- ROSENSTOCK 1994: B. Rosenstock, 'Socrates as Revenant: A Reading of the *Menexenus*', *Phoenix* 48 (4), 1994, 331-347
- ROSSETTI 1971: L. Rossetti, 'Alla ricerca dei *logoi Sokratikoi* perduti (II)', *RSC* 23, 1971, 87-99
- ROSSETTI 1974: L. Rossetti, 'Recenti sviluppi della questione socratica (II parte)', *Proteus* 1971, 161-187
- ROSSETTI 1977: L. Rossetti, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Chieti 1977
- ROSSETTI 1995: L. Rossetti, 'Biografia e autobiografia in Platone, in *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni* (a cura di I. Gallo, L. Nicastrì), Napoli 1995, 57-78
- ROSSETTI 2000: L. Rossetti, 'I valori etici propugnati da Socrate', in M. Migliori, *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, 73-95
- ROSSETTI 2007: L. Rossetti, 'L'Eutidemo di Senofonte, Memorabili IV 2', in G. Mazzara - M. Narcy - L. Rossetti, *Il Socrate dei dialoghi*, Seminario palermitano del gennaio 2006, Bari 2007, 63-103
- ROSSETTI-ESPOSITO 1984: L. Rossetti - A. Esposito, 'Socrate, Alcibiade, Temistocle e i dodici dei', *ZPE* 54, 1984, 27-35
- ROSSETTI-FUNGHI 1989: L. Rossetti- M. S. Funghi, '*Aechines Socraticus*', in Adorno (a cura di), *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, vol. 1, Firenze 1989, 120-148



- ROSSETTI-STAVRU: L. Rossetti – A. Stavru (cura di), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari 2010
- RUFFELL 2000: I. A. Ruffell, 'The World Turned Upside Down: Utopia and Utopianism in the Fragments of Old Comedy', in Wilkins and Harvey, *The Rivals of Aristophanes: Studies in Athenian Old Comedy*, Londra 2000, 473–506
- RUFFELL 2002: I. Ruffell, 'A Total Write-off. Aristophanes, Cratinus, and the Rhetoric of Comic Competition', *CQ* 52 (1), 2002, 138-163
- RUTHERFORD 1904: W. G. Rutherford, 'The Date of the Dionysalexander', *CR* 18, 1904, 440
- SALKEVER 1993: S. G. Salkever, 'Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's *Menexenus*', *The American Political Science Review* 87 (1), 1993, 133-43
- SARRI 1975: F. Sarri, *Socrate e la genesi occidentale del concetto di anima*, Roma 1975.
- SARTORI 1975: F. Sartori, *Una pagina di storia ateniese in un frammento dei "Demi" eupolidei*, Padova 1975
- SCAGLIETTI 1993: P. Scaglietti ( a cura di), *Platone. Gorgia*, Milano 1993
- SCHWARZE 1971: J. Schwarze, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*, Monaco 1971
- SEGAL 1962: C. P. Segal, 'Gorgias and the Psychology of the Logos' *HSCP* 66, 1962, 99-155
- SEGOLONI 1994: L. M. Segoloni, *Socrate a banchetto. Il «Simposio» di Platone e i «Banchettanti» di Aristofane*, Roma 1994
- SONNINO 1990: Sonnino M., "Short notes on two comic fragments (Callias fr. 18 K.-A.; Theopompus Comicus fr. 64 K.-A.)", *Phoenix* 53, 3-4, 1999, 330-335
- SONNINO 2006: M. Sonnino, 'L'identificazione del rivale del demagogo nel *Maricante* di Eupoli: "P. Oxy." 2741 (= Eup. fr. 192 K.-A.) rr. 100-5', *ZPE* 156 (2006), 39-51
- SONNINO 2007: M. Sonnino, 'Per un'analisi del lessico medico nei frammenti

- della commedia: Eupoli *Maricante* P.Oxy. 2741 (= fr. 192 K.-A.), rr. 7-12, 92-5', *ZPE* 159, 2007, pp.
- SORDI 1986: M.Sordi, 'Dionigi I dinasta d'Europa', *CISA* 12, 1986, 84-90
- SORDI 1993: M. Sordi, 'Temistocle e il papiro di Teramene', *RIL* 127, 1993, 93-101
- SPHATARAS 2001: D. G. Spatharas, 'Patterns of Argumentation in Gorgias', *Mnemosyne* 54 (4), 2001, 393-408
- STADTER 1991: P. A. Stadter, 'Pericles Among the Intellectuals', *ICS* 16(1), 1991, 111-124
- STOREY 1988: I. C. Storey, 'The Date of Kallias' *Pedetai*', *Hermes*, 116 (3), 1988, 379-383
- STOREY 1990: I. C. Storey 'Dating and Re-Dating Eupolis', *Phoenix* 44 (1), 1990, 1-30
- STOREY 1998: I. C. Storey 1998: 'Poets, Politicians and Perverts: Personal Humour in Aristophanes', *Classics Ireland* 5, 1998, 85-134
- STOREY 2000: I. C. Storey, 'Some Problems in Eupolis' *Demoi*', in Harvey-Wilkins 2000, 173-5
- STOREY 2003: I. C. Storey, *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford 2003
- STOREY 2006: I. C. Storey, 'Comedy, Euripides and the war(s)', *BICS* 49, 2006, 171-186
- STOREY 2011: I. C. Storey, *Fragments of Old Comedy, II*, Cambridge 2011
- TAILLARD 1965 : J. Taillard, *Les images d'Aristophane, études de langue et de style*, Parigi 1965
- TAMMARO 1973-1974: V. Tammaro, 'Note ad Eupoli', *MCr* 8-9, 1973-1974, 180-90
- TAMMARO 1978-1979: V. Tammaro, 'Note a Cratino', *MCr* 13-14, 1978-9, 207-209
- TAMMARO 1984-1985: V. Tammaro, 'Note a Cratino', *MCr* 19-20, 1984-5, 39-42
- TAMMARO 1990-1993: V. Tammaro, 'Note eupolidee', *MCr* 25-28, 1990-1993, 123-38
- TARRANT 1938: D. Tarrant, 'The Pseudo-Platonic Socrates', *CQ* 32, 1938,

167–173

- TARRANT 1994: H. A. S. Tarrant, 'The *Hippias Major* and Socratic Theories of Pleasure', in P. A. VANDER WAERDT 1994: P. Vander Waerdt (ed. by), *The Socratic Movement*, Ithaca-Londra 1994, 107-126
- TATTI 1986 : A. Tatti, 'Le Dionysalexandros de Cratinos', *Metis* 1, 1986, 325–32
- TAYLOR 1926: A. E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, Oxford-New York 1926
- TAYLOR 1934: A. E. Taylor, *Philosophical Studies*, Londra 1934
- TELÒ 2005: M. Telò, 'Sofocle, Socrate e gli inganni della mimesi (Philostr. *Imag.* 13.3)', *Eikasmos* 16, 2005, 265-281
- TELÒ–PORCIANI 2002: M. Telò-L. Porciani, 'Un'alternativa per la datazione dei "Demi" di Eupoli', *QUCC*, 72 (3), 2002, 23-40
- THESLEFF 1982: H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982
- THOMSEN 2001:
- TONDELLI 1998: M. Tondelli, *Platone. Fedro*, Milano 1998
- TRAPP 1997: M. B. Trapp, *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*, Oxford 1997
- TREVES 1937: P. Treves, 'Note sulla guerra corinzia', *RF* 65, 1937, 113–140, 278–283
- TRIVIGNO 2009: F. V. Trivigno, 'The Rhetoric of parody in Plato's *Menexenus*', *Ph&Rh* 42 (1), 2009, 29–58
- TULLI 2002: M. Tulli, 'L'Atene di Aspasia: tradizione del racconto e ricerca dell'ideale nel Menesseno di Platone', in A. Casanova-P.Desideri (a cura di), *Evento, racconto, scrittura nell'antichità classica, Atti del Convegno internazionale di studi*, Firenze (25-26 novembre 2002), Firenze 2003, 91-106
- TULLI 2007: M. Tulli, 'Filosofia e commedia nella biografia di Aspasia', in *Die Griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, ed. by M. Erler - S. Schorn, Berlino 2007, 303-313
- TURATO 1972: F. Tutato, *Il problema storico delle «Nuvole» di Aristofane*, Padova 1972
- TURCHI 1984: M. Turchi, 'Motivi della polemica su Alcibiade negli oratori

- attici', *ParPass.* 215, 1984, 105–119
- VALIAVITCHARSKA 2006: V. Valiavitcharska, 'Correct Logos and Truth in Gorgias' Encomium of Helen', *Rhetorica* 24 (2), 2006, 147-161
- VAN LEEUWEN 1912: J. van Leeuwen 1912: 'De Eupolidis Demorum fragmentis nuper repertis', *Mnemosyne*, 40, 1912, 129-136
- VANOTTI 1995: G. Vanotti, 'La carriera politica di Feace', *Hesperia* 5, 1995, 121–142
- VEGETTI 2003: M. Vegetti, *Quindici Lezioni Su Platone*, Torino 2003
- VELARDI 2001: Velardi, *Retorica filosofia letteratura: Saggi di Storia della Retorica greca su Gorgia, Platone e Anassimene di Lampsaco*, AION, Sezione filologico-letteraria, Quaderni 6, Napoli 2001
- VELARDI 2006: R. Velardi (a cura di), *Platone. Fedro*, Milano 2006
- VERDENIUS Verdenius, 'Gorgia's doctrine of deception', in G. B. Kerferd, *The Sophists and their Legacy*, (*Hermes* 44), Wiesbaden 1981, 116-128
- WALLACE 2007: R. W. Wallace, 'Plato's Sophists, Intellectual History after 450, and Sokrates', in *The Cambridge companion to the Age of Pericles*, ed. by L. J. Samons II, Oxford 2007, 271–293
- WARDY 1996: R. Wardy, *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their Successors*, New York 1996
- WEST 1924: A. B. West, 'Pericles' Political Heirs. I' *CPh*, 19 (2), 1924, 124-146
- WESTERINK 1966: L. G. Westerink, 'Quotations from Old Comedy in Olympiodirus', *Mnemosyne* 19, 1966, 175–6
- WESTERMANN 1963: A. Westermann, *Paradoxographoi scriptores rerum mirabilium Graeci*, Amsterdam 1963
- WESTLAKE 1955: H. D. Westlake, 'Thucydides and the Pentekontaetia', *CQ* 5 (1), 1955, 53-67
- WESTLAKE 1977: H. D. Westlake 'Thucydides on Pausanias and Themistocles – A Written Source?', *CQ* 27, 1977, 95-110
- WILAMOWITZ–MOELLENDORFF 1893: U. von Wilamowitz–Moellendorff, *Aristoteles und Athens I*, Berlino 1983
- WILAMOWITZ–MOELLENDORFF 1919: U. von Wilamowitz–Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, II, Berlino 1919

WRIGHT 2007: M. Wright, 'Comedy and the Troian War', *CQ* 57 (2), 2007,  
412–431

ZANETTO 1994: G. Zanetto, *Platone, Gorgia*, Milano 1994