





PREMIO TESI DI DOTTORATO

- 40 -

PREMIO TESI DI DOTTORATO  
Commissione giudicatrice, anno 2013

Luigi Lotti, *presidente della Commissione*

Tito Arecchi, *Area Scientifica*

Franco Cambi, *Area Umanistica*

Paolo Felli, *Area Tecnologica*

Michele Arcangelo Feo, *Area Umanistica*

Roberto Genesisio, *Area Tecnologica*

Luigi Lotti, *Area Scienze Sociali*

Mario Pio Marzocchi, *Area Scientifica*

Adolfo Pazzagli, *Area Biomedica*

Mario Giuseppe Rossi, *Area Umanistica*

Salvatore Ruggieri, *Area Biomedica*

Saulo Sirigatti, *Area Biomedica*

Piero Tani, *Area Scienze Sociali*

Fiorenzo Cesare Ugolini, *Area Tecnologica*

Vincenzo Varano, *Area Scienze Sociali*

Graziella Vescovini, *Area Umanistica*

Emilia Cucinotta

**Produzione poetica e storia  
nella prassi e nella teoria greca  
di età classica**

Firenze University Press  
2014

Produzione poetica e storia nella prassi e nella teoria greca di età classica / Emilia Cucinotta. – Firenze : Firenze University Press, 2014.

(Premio Tesi di Dottorato; 40)

<http://digital.casalini.it/9788866557005>

ISBN 978-88-6655-699-2 (print)

ISBN 978-88-6655-700-5 (online)

*Certificazione scientifica delle Opere*

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice ([www.fupress.com](http://www.fupress.com)).

*Consiglio editoriale Firenze University Press*

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M. Verga, A. Zorzi.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

**CC** 2014 Firenze University Press  
Università degli Studi di Firenze  
Firenze University Press  
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy  
[www.fupress.com](http://www.fupress.com)  
*Printed in Italy*

## Sommario

<b>Prefazione</b>	<b>9</b>
<b>Capitolo 1</b>	
<b>La poesia storica nel V secolo: Frinico, Epicarmo ed Empedocle</b>	<b>11</b>
1. Frinico: le guerre persiane in tragedia	11
2. Epicarmo e la commedia storica	21
3. Empedocle e le guerre persiane	37
<b>Capitolo 2</b>	
<b>Poesia e indagine sulla storia: dai <i>Persiani</i> di Eschilo alle <i>Leggi</i> di Platone</b>	<b>45</b>
1. I <i>Persiani</i> : dalla μία πράξις del racconto sul passato al dramma di Serse	45
2. Un paradigma di Eschilo in Platone	59
2. 1 La decadenza della monarchia persiana nel III libro delle <i>Leggi</i>	59
2. 2 Il modello di Eschilo per l'indagine sulla Persia	69
3. L'esegesi della storia nel III delle <i>Leggi</i> : la μαντεία e il modello dei <i>Persiani</i>	77
4. La poesia come σημείον per la ricerca sulle πολιτεῖαι: Omero e Tirteo nel III delle <i>Leggi</i>	87
4.1 Dall'isola delle capre alla pianura di Troia: Omero μνηστής delle prime πολιτεῖαι	88
4. 2 La confederazione dorica: dal ritorno degli Eraclidi alla Sparta di Tirteo	95
<b>Capitolo 3</b>	
<b>Poesia e storia nei <i>Persiani</i> di Timoteo</b>	<b>113</b>
1. La riscoperta dei <i>Persiani</i>	113
2. Il racconto della battaglia e il modello di Eschilo	116
2. 1 Il racconto della storia e lo ψεῦδος ἐν τοῖς λόγοις	124

3. La μίμησις negativa nel <i>nomos</i> di Timoteo	129
3. 1 L'ἔλεος senza φόβος: il coro dei superstiti e il lamento di Serse	131
3. 1. 1 Teoria e prassi della tragedia tra <i>Repubblica</i> e <i>Leggi</i>	143
3. 2 Il γελοῖον nel <i>nomos</i> : l'ira del naufrago e il prigioniero di Celene	148
3. 2. 1 Teoria e prassi del γελοῖον tra <i>Filebo</i> , <i>Repubblica</i> e <i>Leggi</i>	157
<b>Capitolo 4</b>	
<b>Poesia e storia in Platone: il <i>Menesseno</i> e il <i>Crizia</i></b>	<b>165</b>
1. Socrate oratore nell'Atene di Aspasia	165
2. La storia ideale nel <i>Menesseno</i>	169
1. 1 Sull'ironia di Socrate nella cornice del <i>Menesseno</i>	171
2. 2 La scelta degli eventi: le πράξεις per l'encomio	183
2. 3 La prosopopea dei padri e il modello della poesia	192
2. L'Atene ideale nel <i>Crizia</i>	202
<b>Conclusioni</b>	<b>209</b>
<b>Opere citate</b>	<b>213</b>
<b>Indice dei passi</b>	<b>239</b>



## Prefazione

Nella seconda metà del V secolo a. C., Cherilo di Samo avvia il poema epico *Persika* con un *makarismos* destinato al θεράπων delle Muse, μάκαρ perché poeta al tempo in cui erano del tutto disponibili i temi per il canto. Nel proemio, Cherilo lamenta la condizione di svantaggio dei poeti del suo tempo che, epigoni di una lunga tradizione letteraria, devono misurarsi con il progressivo esaurirsi del repertorio tradizionale. Segue quindi l'appello all'indulgenza del destinatario perché accolga la nuova Musa della poesia storica con il λόγος ἄλλος delle guerre persiane (frr. 1-2 Bernabé). La complessa forma dell'*incipit* dei *Persika*, tesa tra *makarismos* e invocazione, è il segno di una riflessione profonda sul rapporto tra i canoni del genere epico e la possibilità di accogliere nel repertorio di temi della poesia eventi di storia recente: una possibilità che Cherilo realizza con la storia recente delle guerre persiane, coniugando così l'esigenza della novità del canto con i canoni dell'*epos*. La legittimità dell'innovazione operata da Cherilo rispetto alle norme del genere epico trova sostegno nella riflessione di Aristotele sulla poesia che leggiamo nella *Poetica*. Qui, sul piano della riflessione teorica, Aristotele giunge alle stesse conclusioni raggiunte da Cherilo nella viva prassi poetica, quando nel IX capitolo ritiene la storia argomento possibile per la poesia a patto che il poeta raggiunga il piano del καθόλου scegliendo gli eventi in vista delle norme dell'εἰκός e dell'ἀναγκαῖον.

Alla luce del rapporto tra produzione poetica e storia indicato in poesia da Cherilo e da Aristotele nella riflessione sulla prassi dei poeti guarderemo alla produzione poetica che nel V secolo ha per tema la storia, ponendo al centro della ricerca due testi molto diversi tra loro che scelgono quale tema le guerre persiane, i *Persiani* di Eschilo e i *Persiani* di Timoteo, con l'obiettivo di verificare in quali forme e con quali conseguenze esprimano l'adesione della storia alle norme indicate da Aristotele per la poesia. In apertura, attenzione sarà dedicata alle testimonianze nella produzione poetica d'argomento storico che precedono il dramma di Eschilo e il *nomos* di Timoteo. Prima di Eschilo, Frinico introduce il tema storico in tragedia con la *Presa di Mileto* e le *Fenicie*; *dramata* d'argomento storico sono testimoniati per Epicarmo dalle commedie *Persai* e *Nasoi*; e a Empedocle la tradizione assegna un poema sulle guerre persiane, dove raccontava il passaggio dell'Ellesponto da parte dell'esercito di Serse.

In considerazione dello spazio dedicato da Aristotele nella *Poetica* alla riflessione sulla storia quale possibile tema per la poesia guarderemo dunque alle pagine nella produzione di Platone in cui diretto è il contatto con la storia, il *Menesseno* e il *Crizia*. Nel *Menesseno*, con l'epitafio di Aspasia che Socrate recita al giovane Menesseno, Platone ripercorre un secolo della storia recente della Grecia con l'obiettivo di indicare ai cittadini il paradigma ideale per l'Atene storica. L'impegno verso la storia ideale, che la critica indica per la riflessione di Platone nel *Menesseno*, trova conferma e completo svolgimento nel *Crizia* con il racconto della guerra combattuta tra Atene arcaica e Atlantide, dove Atene, proiettata in un passato lontano, diviene immagine concreta della città ideale descritta da Platone nella *Repubblica*.

L'impegno delle prossime pagine sarà quindi mostrare come la riflessione sulla produzione poetica d'argomento storico, sviluppata da Platone nei dialoghi e da Aristotele nella *Poetica*, affondi le proprie radici nella prassi dei poeti che nel V secolo scelgono come tema la storia.

Devo la cornice che ha reso possibile lo sviluppo di questa ricerca alla Scuola di Dottorato in Filologia greca e latina del Dipartimento di Scienze dell'Antichità 'Giorgio Pasquali' dell'Università degli Studi di Firenze, guidata negli anni da Angelo Casanova e da Rita Degl'Innocenti Pierini: ai docenti e ai colleghi va il mio sincero ringraziamento. Per la vivace e fertile discussione sul lavoro di tesi ringrazio Giuseppe Mastromarco e Claudio Beveggi.

Un pensiero d'affetto va ai colleghi del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università di Pisa per l'amicizia che in questi anni ha sostenuto il mio lavoro. Desidero poi esprimere il mio vivo ringraziamento a Graziano Arrighetti per il dialogo ininterrotto dai primi anni della mia formazione.

Mauro Tulli mi ha guidata in questa ricerca fino a un risultato che deve molto al suo magistero costante: a lui è rivolta la mia gratitudine profonda.

## Capitolo 1

### La poesia storica nel V secolo: Frinico, Epicarmo ed Empedocle

#### 1. Frinico: le guerre persiane in tragedia

Quando nel 472 Eschilo vince le Grandi Dionisie con la tetralogia che conteneva i *Persiani*<sup>1</sup>, Frinico aveva già rappresentato due tragedie di argomento storico: la *Presa di Mileto* (Μιλήτου ἄλωσις) e le *Fenicie* (Φοίνισσαι)<sup>2</sup>. Con la proposta del tema di storia recente delle guerre contro la Persia, Eschilo ripercorre quindi un sentiero già battuto in tragedia da Frinico. Né le *Fenicie* né la *Presa di Mileto* compaiono tra i titoli che il lessico *Suida* attribuisce a Frinico (φ 762 = 3 T 1 Snell-Kannicht). Compare invece il titolo Πέρσαι nella sequenza problematica Δίκαιοι ἢ Πέρσαι ἢ Σύνθωκοι<sup>3</sup>. È opinione largamente condivisa che le *Fenicie*, con la coregia di Temistocle, ottennero il primo premio alle Dionisie del 476, durante l'arcontato di Adimanto<sup>4</sup>. Dall'*hypothesis* dei *Persiani* sappiamo che Glauco di Reggio, in un'opera dedicata agli argomenti dei drammi di Eschilo, riteneva che Eschilo con i *Persiani* avesse se-

<sup>1</sup> Dall'*hypothesis* dei *Persiani* sappiamo che la tetralogia conteneva *Fineo*, *Persiani*, *Glauco Potnioe* e il dramma satiresco *Prometeo*. A favore del legame tra i quattro drammi si esprime di recente Sommerstein 2010, 4-20. Cautò, ma in sostanza persuaso dell'assenza di connessioni tematiche tra i drammi Garvie 2009, XL-XLVI.

<sup>2</sup> Per un profilo di Frinico cfr. Marx 1928, 337-360, Schmid, Stählin 1929-1948, I, 170-178, von Blumenthal 1941, 911-917, Freymuth 1955, 51-69, Roisman 1988, 15-23, Hall 1989, 62-69, Rosenbloom 1993, 159-196. Cfr. anche Mülke 2000, 233-246, e Zimmermann 2011, 558-561.

<sup>3</sup> Per Schmid-Stählin 1929-1948, I, 171 n. 9, dietro i tre titoli si deve vedere la stessa tragedia. Mazzarino 1957, 200, ritiene che i tre titoli siano sinonimi. Così già Marx 1928, 337-360: 348, che identifica i tre titoli con le *Fenicie* sulla base del ruolo degli attori, ai quali i titoli farebbero riferimento, e ritiene che la presenza di più di un titolo sarebbe la prova della popolarità delle *Fenicie*. Cfr. anche Roisman 1988, 15-23: 20-23.

<sup>4</sup> Plutarco (*Them.* V 4 = T 4 Snell-Kannicht) informa che Temistocle curò la coregia per l'agone che si tenne durante l'arcontato di Adimanto (476 a.C.) in cui partecipò Frinico. Plutarco trae la notizia da un'epigrafe commemorativa che non riporta però il titolo del dramma: Θεμιστοκλῆς Φρεάρριος ἐχορήγει, Φρύνιχος ἐδίδασκεν, Ἀδεΐμαντος ἦρχεν. Bentley 1836, 305-306, per primo suggerì, con buona dose di verosimiglianza, il titolo delle *Fenicie*, opinione largamente accolta dalla critica.

guito da vicino, *παραπεποιῆσθαι*, il modello delle *Fenicie* di Frinico. Delle *Fenicie* Glauco citava il primo verso, a prova delle riprese da parte di Eschilo del dramma di Frinico<sup>5</sup>. La sequenza *τάδ' ἐστὶ Περσῶν τῶν πάλαι βεβηκότων* ricorda da vicino il primo verso dei *Persiani*, *τάδε μὲν Περσῶν τῶν οἰχομένων*. La critica ha rivolto particolare attenzione al significato della ripresa del verso, soprattutto in relazione alla sostituzione di *βεβηκότων* con *οἰχομένων*. Stanford ritiene che con la scelta di *οἰχομένων* Eschilo intendesse suggerire fin dal principio l'esito drammatico della spedizione in Grecia<sup>6</sup>. Diversamente, Broadhead ritiene che il verso con cui Eschilo apre i *Persiani* esponga semplicemente un dato di fatto<sup>7</sup>. Winnington-Ingram ritiene, sulla base delle ricorrenze del verbo *οἴχεσθαι* nel dramma, in particolare riguardo all'occorrenza ai vv. 546-549, dove il coro lamenta il destino di coloro che sono partiti per la Grecia, che Eschilo abbia «gradually – and deliberately – unfolded the implications of *οἴχεσθαι*», così da suggerire nello sviluppo dell'azione drammatica le potenzialità di segno negativo che Eschilo avrebbe associato al verbo *οἴχεσθαι*<sup>8</sup>.

Le considerazioni di Winnington-Ingram, restituiscono spessore e autonomia, pur nell'eco volontaria delle *Fenicie*, alla scelta di Eschilo con il verso iniziale e insieme offrono un contributo importante su una questione di necessità aperta: il rapporto di Eschilo con il precedente di Frinico in relazione alla novità nella trattazione del tema. Che il punto di vista e la dinamica del racconto fossero differenti è dimostrato dalla precisazione dell'autore dell'*hypothesis* che indica una differenza tra i due drammi: le *Fenicie* cominciavano con un prologo in cui un eunuco disponeva i seggi per il Consiglio degli Anziani - che con buona probabilità costituiva uno dei due cori insieme con il coro di donne fenicie<sup>9</sup> - e annunciava la sconfitta di Serse. Diversamente, nei *Persiani* l'annuncio della sconfitta giunge solo con l'arrivo del messaggero, atteso tra le preoccupazioni del coro e l'angoscia di Atossa. Una differenza non marginale, che ha quale conseguenza il cambio del *focus* drammatico: a un *plot* che pone al centro le donne persiane e gli Anziani di Persia già informati della sconfitta dell'esercito Eschilo preferisce il racconto del dramma del re Serse, che proprio attraverso l'attesa prima e poi il racconto dei fatti di Salamina è qui al centro del *plot* drammatico. Come nella *Presa di Mileto*, Frinico sceglie con le *Fenicie* di raccontare

<sup>5</sup> Sul rapporto tra i *Persiani* di Eschilo e le *Fenicie* di Frinico, cfr. Stoessel 1945, 148-165 e Mülke 2000, 233-246.

<sup>6</sup> Stanford 1942, 35-36.

<sup>7</sup> Broadhead 1960, 38.

<sup>8</sup> Winnington-Ingram 1983, 198-199. Per il rapporto tra le due tragedie cfr. Kitto 1961<sup>3</sup>, 33-35.

<sup>9</sup> Mazzarino 1957, 200, pensa a un 'Nebenchor' di anziani. Else 1965, 74-75 e 87-88, immagina per Frinico, in particolare per la *Presa di Mileto* e le *Fenicie*, lo sviluppo dell'elemento trenodico, che lega alla notizia dell'introduzione di ruoli femminili (*Sud.* φ 762 = T 1 Snell-Kannicht).

la sventura di una intera collettività. Una prospettiva in armonia con l'importanza decisiva che l'elemento trenodico aveva nei drammi di Frinico<sup>10</sup>, drammi nei quali l'aspetto musicale doveva costituire la cifra distintiva della sua produzione<sup>11</sup>.

Nei *Persiani*, Eschilo ha interesse a dimostrare come l'errore di un solo uomo ricada su un intero popolo. Da questa prospettiva, l'innovazione di Eschilo risiederebbe nella scelta, all'interno dell'evento storico delle guerre contro la Persia, di raccontare non la sorte del popolo persiano *post eventum*, come Frinico con le *Fenicie*, ma le scelte del re Serse che hanno condotto alla disfatta della monarchia persiana. L'aspetto forse più interessante dei *Persiani* come delle *Fenicie* di Frinico risiede nella scelta del tema storico: in quali forme e con quali risultati la storia recente trovi spazio nelle forme del genere tragico. Una scelta che costituisce un caso unico all'interno di un genere che dopo le tragedie di Frinico e di Eschilo avrà al centro, per tutto il periodo classico, il solo repertorio mitico tradizionale<sup>12</sup>. In questa direzione, è utile guardare all'altro dei due drammi d'argomento storico di Frinico, la *Presa di Mileto*, per la quale l'insuccesso è legato, come vedremo, non al tema storico in sé, ma alla scelta di un evento da parte di Frinico che non rispetta i canoni imposti dal genere tragico.

Della *Presa di Mileto* siamo informati da una pagina di Erodoto<sup>13</sup>. Lo storico racconta che, diversamente dai Sibariti, gli Ateniesi manifestarono in più occasioni la vicinanza ai Milesi per la distruzione della città di Mileto avvenuta dopo la sconfitta degli Ioni nelle acque di Lade nel 494 a.C. (VI 21, 2)<sup>14</sup>:

Ἀθηναῖοι μὲν γὰρ δῆλον ἐποίησαν ὑπεραχθεσθέντες τῇ Μιλήτου ἀλώσει τῇ τε ἄλλῃ πολλαχῆ καὶ δὴ καὶ ποιήσαντι Φρυνίχῳ δρᾶμα Μιλήτου ἄλωσιν καὶ διδάξαντι ἐς δάκρυά τε ἔπεσε τὸ θέητρον καὶ ἐζημίωσάν μιν ὡς ἀναμνήσαντα οἰκίρια κακὰ χιλιῆσι δραχμῆσι, καὶ ἐπέταξαν μηκέτι μηδένα χρᾶσθαι τούτῳ τῷ δράματι.

<sup>10</sup> Traccia della riflessione sul carattere lirico delle tragedie di Frinico e dei poeti (μελοποιοί) del suo tempo scopriamo già nei *Problemata* dello Ps-Aristotele (920a11-13 = T 9 Snell-Kannicht). In questa direzione vd. anche 3 T 10b, d, g, 16 Snell-Kannicht.

<sup>11</sup> Mette in luce l'aspetto musicale nei drammi di Frinico Lloyd-Jones 1966, 11-33. Peretti 1939, 259-260, sottolinea per Frinico «un grande sviluppo dell'elemento umano e patetico» e, alla luce del «carattere di mestizia» dei soggetti scelti, l'ampia parte dell'elemento trenodico, provato, a suo giudizio, dalla *Presa di Mileto* e dalle *Fenicie*, che proprio per questo aspetto anticipano i *Persiani* di Eschilo. Cfr. anche Else 1965, 74-75, Kitto 1961<sup>3</sup>, 28, e Lesky 1972<sup>3</sup>, 62-63.

<sup>12</sup> Cfr. Taplin 2006, 1-10.

<sup>13</sup> Dell'episodio parlano anche Strabone (XIV 1, 7), Plutarco (*Praec. ger. reip.* XVII 814b) ed Eliano (*Var. Hist.* XIII 17). Per il resoconto di Ammiano Marcellino vd. *infra* p. 16-17.

<sup>14</sup> Per un'interpretazione del passo di Erodoto cfr. Mülke 2000, 233-246.

Secondo Erodoto prova della vicinanza emotiva ai Milesi gli Ateniesi mostrarono durante la rappresentazione della *Presa di Mileto*, colpiti fino alle lacrime dal racconto della distruzione della città. Erodoto afferma che per l'accaduto Frinico fu condannato al pagamento di una multa di proporzioni enormi, mille dracme, perché ritenuto colpevole d'aver richiamato alla memoria degli Ateniesi, ἀναμνήσαντα, eventi tristi per la comunità, οἰκῆια κακά<sup>15</sup>. Il dramma di Frinico, aggiunge Erodoto, fu colpito dal decreto di censura con il quale veniva imposto, ἐπέταξαν, il divieto di uso del dramma, χρᾶσθαι, a chiunque per il futuro, μηκέτι μηδένα. L'aneddoto conservato da Erodoto non offre indicazioni dirette sulla data della prima rappresentazione della *Presa di Mileto* e non offre quindi un contributo sul problema aperto della datazione. Pone invece due difficoltà: non è semplice comprendere i termini del decreto di censura<sup>16</sup>, soprattutto alla luce del verbo χρᾶσθαι, né è chiaro il significato del nesso οἰκῆια κακά. A queste difficoltà negli ultimi anni la critica ha dedicato nuovo interesse con conseguenze importanti sia per la cronologia delle opere di Frinico sia per la valutazione della riuscita del dramma sul piano tecnico, soprattutto in rapporto alle norme per il genere tragico espone nella *Poetica* da Aristotele, sia in merito al problema della circolazione e riutilizzo dei drammi andati in scena alle Dionisie.

La datazione tradizionale per la *Presa di Mileto*, secondo la quale la prima rappresentazione ebbe luogo all'indomani della battaglia di Lade alle Dionisie del 493 o più verosimilmente del 492<sup>17</sup>, ha suscitato perplessità nella critica. Roisman<sup>18</sup> mette in dubbio il legame indicato dalla critica tra la data tradizionale della rappresentazione (493/2) e il peso di Temistocle, allora arconte, alla luce dell'intento anti-persiano che dalla scelta del *plot* trasparirebbe: ritiene infatti che l'aneddoto riferito da Erodoto, lungi dall'essere una riflessione politica, miri a sottolineare il sentimento di vicinanza degli Ateniesi ai Milesi e precisa in merito che non abbiamo indicazioni in merito all'orientamento politico della tragedia di *Frinico*. Su questa base ritiene che le motivazioni per i provvedimenti contro Frinico non siano legati alla politica

<sup>15</sup> Sulle ragioni della condanna cfr. Badian 1996, 55-60.

<sup>16</sup> Riflette sulla restrizione della libertà di parola nel teatro attico Ammendola 2001, 41-113: 102-104, la quale ritiene problematico il caso della *Presa di Mileto*: le disposizioni legali a cui l'aneddoto fa riferimento sono di particolare importanza quale esempio sia di 'intervento repressivo *post factum*' sia di 'divieto di replica, ovvero di censura in senso stretto'.

<sup>17</sup> Sul problema della datazione cfr. von Blumenthal 1941, 914, Freymuth 1955, 51-69: 54, Piccirilli 1975, 1239-1254: 1245, Wade-Gery 1958, 177, Forrest 1960, 221-241: 235, Podlecki 1975, 6-7. Alle Dionisie del 491 pensano Rosenbloom 1993, 159-196: 170, e Wilson 2000, 20, 316 n. 47. Così Zimmermann 2011, 558.

<sup>18</sup> Roisman 1988, 15-23.

estera ateniese, né rimandino a conflitti interni tra fazioni politiche<sup>19</sup>, ma riguardino «the unusual reaction which his tragedy evoked in the audience», una reazione che troverebbe senso non nella partecipazione ateniese alle sventure degli Ioni ma nella completa identificazione degli Ateniesi con gli Ioni per il richiamo al successivo sacco di Atene con la rappresentazione della presa di Mileto. Anche senza tener conto della proposta di significato di ἀναμνήσκω indicato da Badian per il passo di Erodoto<sup>20</sup>, Roisman ritiene che dietro l'espressione οἰκῆτα κακά sia opportuno vedere non le sventure degli Ioni d'Asia - cosa che presupporrebbe per le lacrime degli Ateniesi il rimorso quale causa, rimorso fondato sul ritiro del contingente dopo l'assedio di Sardi - ma un evento luttuoso per gli Ateniesi che i fatti di Mileto avrebbero richiamato alla memoria: la presa di Atene e l'incendio dell'Acropoli nel 480<sup>21</sup>.

Da questa prospettiva, immaginare la rappresentazione della *Presa di Mileto* dopo il 479 non consente di interpretare la multa a Frinico e il divieto di rappresentazione quale segno dello scontro politico che sanziona Frinico per colpire Temistocle, all'interno del dibattito acceso che comprende la giusta valutazione del *medismos* - peraltro problematico da ricostruire - di una parte della nobiltà<sup>22</sup>. Di questa opinione

<sup>19</sup> Una posizione già di Bentley 1836, 306, ripresa da Wade-Gery 1960, 221-241: 235, Podlecki 1966, 14, Piccirilli 1975, 1239-1254: 1243-1245, e Bauman 1990, 12-16. Lloyd-Jones 1966, 225-237: 232-233, supera le ragioni indicate da Erodoto per il bando, chiedendosi se non si debba considerare l'aneddoto quale segno di una posizione politica dei giudici e fa riferimento all'impegno di Temistocle contro la minaccia persiana, per il quale cfr. Freymuth 1955, 51-69.

<sup>20</sup> Badian 1971, 15-16, n. 44, ritiene che l'uso del verbo ἀναμνήσκω implichi un lasso di tempo maggiore rispetto al tempo *post eventum* della data tradizionale della rappresentazione nel 493: a un solo anno di distanza è improbabile che gli Ateniesi abbiano dimenticato la distruzione di Mileto e la deportazione dei suoi abitanti voluta da Dario.

<sup>21</sup> Erodoto (VIII 40-41) racconta l'evacuazione di Atene prima della battaglia di Salamina con il rimando sia all'adempimento del responso avuto da Delfi (VII 140-141 e 142-143), sia alla protezione di Atene affidata al serpente sacro ad Atena a guardia dell'Acropoli, Erittonio. Manca nella pagina di Erodoto qualunque accenno al ruolo formale di Temistocle. E tuttavia il peso di Temistocle non è ignoto a Erodoto: è implicito nelle pagine dedicate dallo storico all'interpretazione del muro di legno di cui parla l'oracolo, quando afferma che gli Ateniesi accolsero l'interpretazione di Temistocle che suggeriva loro di prepararsi a combattere in una battaglia navale poiché il τεῖχος ξύλινον, il muro di legno, indicava le navi (VII 143), come racconta anche Plutarco (*Them.* X). La critica ritiene che l'omissione di Erodoto derivi dalle fonti da cui lo storico dipende, ostili a Temistocle e di orientamento oligarchico, che attribuivano il decreto all'Areopago (cfr. e.g. Arist. *Ath.* 23, 1 e *Pol.* 1304a20), ipotesi che la critica ora respinge. Diversamente, l'attidografo Clidemo riconosce a Temistocle sia la delibera per il finanziamento degli equipaggi sia il cosiddetto 'decreto di Trezene' (*FGrHist* 323 F 21).

<sup>22</sup> Di questo avviso Galli 1971, 65-76: 71-72, che sottolinea la politica filopersiana di almeno una parte della corrente degli Alcmeonidi, contrari prima a un intervento in Ionia e poi restii, per ragioni per lo più economiche, in considerazione dell'impatto sulle classi più agiate della costruzione della flotta, all'impegno militare contro la Persia. Così già Manganaro 1960, 113-123. Al ritiro della flotta ateniese

è anche Badian, che immagina la messa in scena della *Presca di Mileto* nel 478/477, ovvero quando l'evento della presa di Atene e dell'incendio dell'Acropoli era ancora vicino nel tempo tanto da consentire agli Ateniesi di rivivere con la rappresentazione della presa di Mileto la distruzione di Atene, a fronte di un processo di sovrapposizione degli eventi che permise loro di mostrare completa partecipazione emotiva ai Milesi, come intendeva dimostrare Erodoto<sup>23</sup>.

Questa interpretazione del passo di Erodoto spiegherebbe il nesso *consolandi gratia* che leggiamo nel resoconto dell'aneddoto di Frinico che Ammiano Marcellino offre in una digressione (XXVIII 1, 3-4)<sup>24</sup>. Ammiano, richiamando i fatti dell'assedio di Mileto, racconta che i Persiani imposero ai Milesi, ormai alla resa, a un suicidio di massa. Aggiunge poi che questi fatti furono poco tempo dopo argomento di una tragedia di Frinico (XXVIII 1, 4):

hoc argumentum paulo postea digestum tumore tragico Phrynichus in theatrum induxerat Athenarum paulisperque iucunde auditus, cum coturnatius stilus procederet lacrimosus, indignatione damnatus est populi arbitrati non consolandi gratia sed probose monendi quae pertulerat amabilis civitas nullis auctorum adminiculis fulta hos quoque dolores scaenicis adnumerasse fabulis insolenter.

Frinico, secondo Ammiano, fu condannato perché aggiunse al novero delle *fabulae scenicae* la distruzione di Mileto *non consolandi gratia, sed probose monendi*. A ragione Badian sottolinea che mentre in Erodoto l'aneddoto ha intento apologetico, la versione che leggiamo in Ammiano «is essentially an anti-Athenian account» perché lega la condanna di Frinico all'indignazione degli Ateniesi che deriverebbe dall'essere «reminded that they had done nothing to help a city that was their own colony»<sup>25</sup>. I due racconti mostrano differenze tali da far immaginare dietro la pagina di Ammiano, o con buona probabilità della sua fonte, non solo il passo di Erodoto ma almeno un'altra fonte indipendente dove comparivano dettagli in Erodoto assenti<sup>26</sup>. E infatti assenti in Erodoto sono sia il riferimento al suicidio di massa dei Milesi sia il capovolgimento del giudizio nel pubblico, che dipese non dal tema in sé, la sorte di Mileto, apprezzato in un primo momento, *paulisperque iucunde auditus*, ma dallo stile che col procedere del dramma diveniva *lacrimosus*. È lo stile nella versione

dalla Ionia per l'ascesa al potere di Ipparco, con sullo sfondo i rapporti con la Persia, pensa Nenci 1958, 183-184.

<sup>23</sup> Così Badian 1996, 55-60.

<sup>24</sup> Per questa pagina di Ammiano cfr. Boeft 2007, 293-311.

<sup>25</sup> Badian 1996, 56.

<sup>26</sup> Badian 1996, 56 n. 2, pensa, in via del tutto ipotetica, a Teopompo il cui gusto per l'aneddoto si concilia con sentimenti anti-ateniesi.



di Ammiano dell'aneddoto a essere *lacrimosus* e non gli Ateniesi a teatro, come invece scrive Erodoto per il quale ἐς δάκρυα ἔπεσε τὸ θέητρον. Chiara è la colpa rimproverata a Frinico: dietro il *probose monendi (gratia)* riconosciamo il termine ἀναμνήσαντα del passo di Erodoto, caricato qui, diversamente dal passo di Erodoto, di significato negativo, *probose*. Ma ciò che colpisce, al di là delle differenze nella trama del racconto, è il nesso *consolandi gratia*: la *consolatio* sembra essere l'obiettivo non raggiunto da Frinico con la rappresentazione della *Presa di Mileto*. Ora il nesso si giustifica solo se esiste un evento per il quale gli Ateniesi potevano trovare conforto attraverso la rappresentazione tragica. Badian fa notare, a ragione, che l'unico evento per il quale gli Ateniesi potevano ricevere consolazione poteva essere la presa di Atene nel 480 a.C da parte dell'esercito di Serse prima di Salamina<sup>27</sup>.

Risulta chiaro ora che per le ipotesi di datazione è decisiva l'interpretazione del nesso οἰκῆια κακά. Se si immagina per la rappresentazione della *Presa di Mileto* una data compresa tra il 493 e il 491, negli anni immediatamente successivi alla caduta di Mileto, il significato del nesso indicherebbe l'adesione alla sorte dei Milesi quale sorte comune, condivisa dai Greci di Atene e dai Greci di Ionia, e implicherebbe quindi il senso di colpa per la ritirata della flotta. Se invece si dà credito all'ipotesi di datazione dopo il 480, che il passo di Ammiano sembra confermare, gli οἰκῆια κακά riguardano la sola Atene e sono da riferirsi al ricordo della devastazione dell'Attica e dell'Acropoli prima della battaglia di Salamina. Dal punto di vista drammatico invece nel primo caso la reazione degli Ateniesi a teatro sarebbe determinata dal φόβος riguardo a un evento possibile e futuro, il timore che anche Atene possa subire la sorte di Mileto. Nel secondo caso invece le lacrime sarebbero determinate dal ricordo del sacco di Atene che i fatti di Mileto richiamano alla memoria. Sia l'una sia l'altra interpretazione sono conciliabili con la seconda parte dell'aneddoto di Erodoto: la multa per Frinico e la notizia della censura imposta al dramma. E la censura è forse l'aspetto più interessante dell'aneddoto riportato da Erodoto.

L'attestazione di un decreto di censura infatti pone non pochi problemi perché implicherebbe prima del 387/386<sup>28</sup>, anno del decreto che consentiva la rappresentazione delle παλαιὰ τραγωδία, repliche di drammi andati in scena alla Dionisie<sup>29</sup>. La difficoltà, che si fonda sull'interpretazione forse impropria del verbo χρᾶσθαι come sinonimo di ἀναδιδάσκειν, è superata dalla critica immaginando un riuso dei dram-

<sup>27</sup> Sostegno all'ipotesi di una data di rappresentazione successiva al 480 offre anche Ryan 2006, 1-4, che mostra come la fonte da cui dipende Ammiano presupponga per la rappresentazione una data successiva al sacco di Atene.

<sup>28</sup> Con l'eccezione dei drammi di Eschilo, voluta per decreto alla morte del tragediografo (T 1, 48-49 Radt), per la quale cfr. ora Totaro 2006, 95-125: 105-107 n. 14.

<sup>29</sup> Offre una rassegna di interpretazioni in questa direzione cfr. Mülke 2000, 233-246: 235 n. 5.

mi al di là dell'occasione formale delle Dionisie: occasione che le Dionisie rurali possono ben rappresentare, e per le quali la critica ipotizza con buona dose di verosimiglianza repliche di tragedie e commedie accanto a prime rappresentazioni<sup>30</sup>. Il verbo  $\chi\rho\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ , non tecnico ma di significato generico, come nota Mülke<sup>31</sup>, consente di immaginare scenari di riuso diversi ben oltre le repliche negli agoni delle Dionisie rurali<sup>32</sup>. In questa direzione Nenci riteneva che l'aneddoto raccontato da Erodoto, proprio alla luce della presenza del verbo  $\chi\rho\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ , testimoni la prima attestazione della circolazione dei testi teatrali nel contesto di letture pubbliche o private<sup>33</sup>. Se non è semplice immaginare né il contesto né la riuscita di letture pubbliche integrali di drammi privati della componente scenica, componente essenziale per la produzione drammatica del V secolo, è possibile tuttavia pensare a una fruizione privata, di necessità legata a una selezione di parti, il che spiegherebbe l'uso di  $\chi\rho\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ , verbo generico che non implica la messa in scena, ma solo la fruizione<sup>34</sup>. A una fruizione delle tragedie durante i simposi pensa Mastromarco sulla base di un passo delle *Nuvole*, dove Aristofane, attraverso il resoconto offerto da Strepsiade di una polemica per così dire letteraria avuta con il figlio Filippide, testimonia la prassi di recitare durante i simposi,  $\rho\epsilon\iota\delta\eta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\iota\sigma\tau\acute{\iota}\omega\mu\epsilon\theta'$ ,  $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \acute{\iota}\sigma\tau\epsilon$  (1354), parti di tragedie (1354-1379)<sup>35</sup>. A questo si aggiunga che l'ipotesi di recitazione durante i simposi ben si concilia con la genericità dell'espressione  $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\tau\alpha\zeta\alpha\nu\ \mu\eta\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\ \chi\rho\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\upsilon\tau\omega\ \tau\acute{\omega}\ \delta\rho\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\iota$ , che impone di immaginare uno scenario di uso dei drammi più ampio rispetto al contesto formale delle Dionisie<sup>36</sup>. Ora, se nel caso di rappresentazioni pubbliche è possibile prevedere la piena attuazione del bando, difficile è invece immaginare un'azione di controllo nella dimensione privata del simposio.

<sup>30</sup> Sulle rappresentazioni teatrali nei demi dell'Attica cfr. Pickard-Cambridge 1968<sup>2</sup>, 42-56, la ricostruzione di Whitehead 1986, 216-217, Csapo, Slater 1995, 121-138 e di recente Spineto 2005, 327-350.

<sup>31</sup> Mülke 2000, 233-246: 244-246.

<sup>32</sup> Un'ipotesi che ben si concilia con la prassi poetica in commedia della paratragodia, che presuppone non solo la conoscenza ma soprattutto la memoria del testo tragico oggetto della ripresa parodica da parte degli spettatori. Evidenzia questo aspetto Mastromarco 2006, 137-191.

<sup>33</sup> Contro l'interpretazione comune che immagina il divieto di vietare la seconda rappresentazione del dramma di Frinico, Nenci 1998, 188, ritiene che un divieto del genere sia inverosimile in considerazione del fatto che prima del 387/6 (vedi *IG II<sup>2</sup>* 2318) «notoriamente di ogni opera teatrale in Atene veniva data un'unica rappresentazione».

<sup>34</sup> Una posizione già proposta da Marx 1928, 337-360: 346, e ora sostenuta da Mülke 2000, 233-246.

<sup>35</sup> Mastromarco 2012, 483-494: 489.

<sup>36</sup> Anche Garvie 1969, 19-20, sostiene che «the use of  $\chi\rho\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  instead of  $\acute{\alpha}\nu\alpha\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  indicates perhaps that the decree had much wider application than the mere reproduction of the play; while  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha$  suggests that more than a few people might be likely to 'use' it. The decree may thus have been equivalent to a *damnatio memoriae*». In questa direzione già Marx 1928, 346, e von Blumenthal 1941, 914.

Con buona probabilità l'aneddoto contiene un fondo di verità nel contesto dell'amplificazione e alterazione biografica. Dietro la notizia potrebbe infatti essere celato l'insuccesso della *Presa di Mileto* sulla scena, di cui l'aneddoto del bando e della multa costituisce la ricaduta biografica di un fatto letterario: un fiasco sulla scena. In altri termini, l'insuccesso della *Presa di Mileto* fu tale che il testo non ebbe fortuna. Non un fatto politico quindi, ma un fatto letterario: la mancata rappresentazione in festival secondari e in contesti privati. L'aneddoto del bando ai danni della *Presa di Mileto* e della multa imposta a Frinico, lontano dall'essere il segno di una azione politica di parte, sarebbe quindi da riferire alla sensibilità letteraria degli Ateniesi, rivelerebbe cioè un giudizio negativo da parte dei giudici e del pubblico presente alla rappresentazione della *Presa di Mileto* sulla tragedia, dramma anomalo che doveva rompere i canoni del genere e per questo rifiutato<sup>37</sup>.

L'opposta fortuna che la *Presa di Mileto* e le *Fenicie* ebbero apre la via a considerazioni sulla riuscita delle due tragedie: il rapporto tra l'insuccesso della *Presa di Mileto* e il pieno successo delle successive *Fenicie* nel 476 consente di ipotizzare per la *Presa di Mileto* il mancato raggiungimento del fine della tragedia, la κάθαρσις tramite ἔλεος e φόβος, fine ultimo del genere tragico secondo Aristotele<sup>38</sup>. Da questa prospettiva, ben oltre l'aneddoto di Erodoto sull'emotività empatica dei cittadini di Atene di fronte alla caduta dell'antica colonia ateniese di Mileto, l'aneddoto del bando imposto alla *Presa di Mileto* potrebbe trovare giustificazione nella mancata aderenza alle finalità del genere del primo dei due drammi d'argomento persiano di Frinico. Coglie questo aspetto Calame quando, in relazione all'aneddoto raccontato da Erodoto a prova della solidarietà di Atene con Mileto, pone l'accento non sulle lacrime degli Ateniesi ma sulle motivazioni che spinsero i giudici sia alla multa dalle proporzioni notevoli di mille dracme sia a disporre il divieto di rappresentazione: «la pros-

<sup>37</sup> Le lacrime degli Ateniesi a teatro richiamano l'acuto dolore di Penelope per l'ἄοιδῆ νεωτάτῃ del *nostos* dei Greci cantato da Femio nell'*Odissea* che imporrà alla sposa di Odisseo la richiesta a Femio di ἄλλα θελεκτήρια (I 337-344). In questa direzione Cucinotta 2011, 97-118: 111. Sulle manifestazioni di dolore nella letteratura greca, in particolare sulle lacrime di Penelope in rapporto al canto dell'aedo, cfr. Arnould 2009<sup>2</sup>, 196-199. Cfr. anche Monsacré 1984, 95-120, e Föllinger 2009, 17-36. Sul rapporto tra repertorio tradizionale e innovazione del poeta cfr. Lanata 1963, 16-19, Maehler 1963, 30-31, e de Jong 2001, 36-38.

<sup>38</sup> Nella *Poetica* Aristotele definisce la tragedia quale μίμησις di un'azione che attraverso l'ἔλεος e il φόβος conduce alla κάθαρσις di queste emozioni (VI 1449b24-28). La definizione è ripresa più oltre nella *Poetica*, nel XIII capitolo, dove Aristotele precisa la natura dei caratteri e dei *plots* adeguati alla natura di una tragedia, che ha quale elemento distintivo l'essere μίμησις di fatti che ispirano pietà e paura (1452b30-33), e nell'esordio del capito XIV con il richiamo al φοβερὸν e all'ἔλεεινόν causati dall'ὄψις e della σύστασις τῶν πραγμάτων, che Aristotele considera preferibile quale causa alla ὄψις (1453b1-3). Per il rapporto tra μίμησις e κάθαρσις cfr. Halliwell 2002, 337, e Dilcher 2007, 245-259.

simità del soggetto scelto per la *Presa di Mileto* con un passato ancora recente»<sup>39</sup>. Per Calame, il torto rimproverato a Frinico con la *Presa di Mileto* sarebbe quello d'aver annullato la distanza spazio-temporale necessaria alla rappresentazione tragica in vista della *κάθαρσις* degli spettatori<sup>40</sup>. Calame parte dal presupposto che la *Presa di Mileto* sia stata rappresentata alle Grandi Dionisie nel 492, data molto vicina alla battaglia di Lade cui seguirono l'assedio e la presa di Mileto nell'autunno del 494<sup>41</sup>: un evento quindi non solo di storia recente ma addirittura appena accaduto e, in relazione alla vicinanza etnica e politica di Atene con Mileto, di forte impatto emotivo, come l'aneddoto di Erodoto mette in luce<sup>42</sup>. Gli οικήια κακά a cui lo storico fa riferimento sarebbero quindi le sventure di Mileto a cui gli Atenieri assistono come fossero le loro proprie e che rivivono a teatro poco tempo dopo l'evento.

Tuttavia se è lecito ipotizzare, come abbiamo visto, una data diversa per la rappresentazione della *Presa di Mileto*, con buona probabilità una data tra il sacco di Atene del 480 e la rappresentazione delle *Fenicie*, tragedia con la quale Frinico non incorse in multe o bandi, ma anzi ottenne la vittoria nel 476, e comunque prima del 472, anno della rappresentazione dei *Persiani* di Eschilo, il successo ottenuto con le *Fenicie*, sulla base dell'idea che di queste attraverso i *Persiani* di Eschilo riusciamo ad avere, poggerrebbe quindi sul ripristino da parte di Frinico della norma, propria della tragedia, che impone come necessaria una distanza tra evento rappresentato e dimensione emotiva dello spettatore. Come provano le *Fenicie*, il tema di storia recente non non è d'ostacolo alla riuscita del dramma: ne consegue che non doveva essere al centro dell'accusa su cui i giudici fondarono la decisione della censura ai danni della *Presa di Mileto*. Entrambe le tragedie trattano infatti un tema persiano ma diversa è la prospettiva. Nelle *Fenicie* la prospettiva di Frinico sugli eventi è persiana, non greca. Con la scena è posta a Susa, alla corte del Gran Re, il racconto degli eventi è offerto con sullo sfondo il punto di vista emotivo dei Persiani a seguito della sconfitta. Un racconto sui vinti quindi, offerto ai vincitori. Grazie al punto d'osservazione scelto per le *Fenicie*, Frinico garantisce la distanza necessaria agli spettatori per la *κάθαρσις*. Ora, nel caso della produzione drammatica che presenta un tema mitologico la distanza necessaria è garantita dal tempo remoto in cui il racconto è ambientato. Diversamente, per gli eventi di storia recente, la distanza è garantita dalla prospettiva offerta allo spettatore. L'insuccesso della *Presa di Mileto* e il successo delle

<sup>39</sup> Calame 2000, 130.

<sup>40</sup> Calame 2000, 125-135. Peretti 1939, 77, sostenendo le ragioni politiche per l'insuccesso della *Presa di Mileto*, offre, pur rifiutandola, una definizione adeguata dell'errore di Frinico sul piano letterario «un'arbitraria trasformazione della tragedia dionisiaca».

<sup>41</sup> Calame 2000, 129.

<sup>42</sup> In questa direzione, cfr. Grethlein 2010, 86-92.

*Fenicie* spiegano il significato dell'espressione οἰκῆμα κακά scelta da Erodoto. Dietro l'aneddoto che informa della multa e ancor di più dietro la *damnatio* ai danni della *Presa di Mileto* vi sarebbe un giudizio per così dire tecnico sulla poesia: la *Presa di Mileto* non ha rispettato i canoni in rapporto alla misura tra ἔλεος e φόβος necessaria per la κάθαρσις, canoni non scritti ma rispettati, della tragedia come genere ormai definito<sup>43</sup>. Non riconosciuta come tragedia compiuta è stata rifiutata. La prova del non rispetto dei canoni risiederebbe nel pianto degli Ateniesi: espressione emotiva che rivela un *pathos* che travalica i limiti previsti dalle norme della tragedia in vista della funzione catartica. Quando il pubblico avverte il venir meno della dimensione del verosimile di un fatto possibile, la dimensione del 'potrebbe accadere anche a me', e osserva a teatro un fatto realmente accaduto che lo coinvolge direttamente, la dimensione del 'è accaduto a me'<sup>44</sup>, la finalità paideutica della rappresentazione teatrale viene meno: il dramma, segnato dall'eccesso di φόβος, manca di ἔλεος e impedisce la κάθαρσις<sup>45</sup>.

## 2. Epicarmo e la commedia storica

Dopo l'insuccesso della *Presa di Mileto*, negli anni in cui ad Atene il tema storico delle guerre persiane entra a buon diritto tra i temi della tragedia sia con il successo delle *Fenicie* sia dei *Persiani* di Eschilo, in Sicilia si registra un'intensa attività poetica intorno alla corte dei Dinomenidi, legata, soprattutto a partire dagli anni settanta del V secolo, al nome di Ierone<sup>46</sup>. Questi, già tiranno di Gela dal 485, anno in cui dopo la conquista di Siracusa il fratello Gelone aveva lasciato il governo di Gela, alla morte di Gelone nel 478 diviene tiranno anche di Siracusa<sup>47</sup>. Qui raccoglie intorno a sé poeti

<sup>43</sup> Sulla coscienza dei canoni dei generi letterari in età classica cfr. Rossi 1971, 47-84.

<sup>44</sup> Cfr. Calame 2000, 125-134: 132-134.

<sup>45</sup> Paduano 2013, 94-100, mostra come il principio aristotelico continui ad agire sino all'*Amleto* di Shakespeare con la messa in scena dell'assassinio compiuto da Claudio da parte del suo *alter ego* (II 2). La reazione di Claudio è la prova certa per Amleto della colpa, grazie alla completa identificazione di Claudio con il personaggio rappresentato sulla scena.

<sup>46</sup> Alla produzione teatrale durante il governo di Ierone dedica un quadro complessivo Guardì 1980, 25-47: 26, che vede nella corte di Ierone «le condizioni di mecenatismo principesco che nell'antica Grecia non si sarebbero più ripetute fino all'età ellenistica».

<sup>47</sup> Sulla posizione formale di Ierone a Siracusa, quale reggente o tiranno, determinata o meno dalle volontà testamentarie di Gelone a protezione di suo figlio non ancora maggiorenne, di cui ci informano sia Diodoro (XI 38, 3) sia Timeo (*FGrHist* 566 F 93b = Schol. Pind. *Ol.* II 29d.), cfr. Luraghi 1994, 321-328: 328, che invita a considerare la «natura sfuggente e proteiforme del potere tirannico, e della sua problematica consistenza *de iure*. Come il tiranno non era e non poteva essere una figura istituzionale, per quanto aspirasse a diventarlo, così un tiranno-reggente non era né poteva essere, a livello formale, in

quali Bacchilide, Pindaro e Simonide<sup>48</sup>, forse Senofane nel suo viaggio verso la Magna Grecia<sup>49</sup>, Frinico<sup>50</sup>, Eschilo<sup>51</sup> e il poeta comico siciliano Epicarmo<sup>52</sup>. La successione stessa dei nomi fa comprendere il rammarico espresso dalla critica per l'impossibilità d'averne un'idea completa dell'intensa attività culturale che dovette caratterizzare la corte dei Dinomenidi<sup>53</sup>.

Dalla produzione lirica corale conosciamo il contributo alla celebrazione dei Dinomenidi e del loro *entourage*<sup>54</sup>. Nella cornice della celebrazione delle vittorie sportive, nel tessuto del mito che plasma sul laudando, Pindaro sostiene la lode del vincitore anche attraverso il ricordo delle imprese militari e politiche. L'epinicio ospita così non solo la vittoria sportiva celebrata col canto ma anche eventi di storia recente legati al committente dell'ode. Nella *Pitica* I, composta per la vittoria di Ierone a Delfi nel 470 con la quadriga, Pindaro richiama eventi di storia recente che sono il segno del potere ormai consolidato di Ierone in Sicilia. In stretta relazione con le battaglie di Salamina e Platea, le vittorie di Cuma e Imera, insieme con la fondazione della città di Etna, che con buona probabilità ospita la *performance* dell'ode, si offrono quale segno della compiuta affermazione di Ierone nell'Occidente greco e come difensore dai Cartaginesi, al pari dei Greci della madrepatria contro i *Persiani* (71-80). Anche nella *Pitica* II, Pindaro ricorda un evento di storia recente: l'intervento di Ierone nel

alcun modo diverso da un qualsiasi altro tiranno (...), la posizione di Ierone era comunque una posizione *de facto*, e si differenziava da quella di Gelone solo dal punto di vista della corte, o comunque di quel gruppo ristretto all'interno del quale era riconosciuta di fatto la legittimità del potere di Gelone. Per questo, non è sorprendente che Ierone sia stato visto dalla tradizione storica, e del resto abbia presentato se stesso, come un normale tiranno».

<sup>48</sup> Sui rapporti tra Simonide e Ierone nella cornice più ampia dei suoi viaggi in Sicilia, cfr. Molyneux 1992, 224-233. Scettico Podlecki 1979, 5-16.

<sup>49</sup> Sui viaggi di Senofane, cfr. Vitali 2000, 37-43. Álvarez Salas 2007b, 85-136: 88-90, considera certa almeno una visita di Senofane a Siracusa durante la quale con buona probabilità soggiornò presso la corte di Ierone. Un soggiorno che immagina breve, per l'incrinarsi dei rapporti tra i due. Di questo sarebbe prova, a suo avviso, la posizione assunta da Senofane nei fr. 1-2 D.-K. contro i potenti in merito sia alla poesia da banchetto sia alle gare atletiche, in modo particolare equestri.

<sup>50</sup> Se è possibile dar credito all'autore anonimo del *de comoedia* (*Prolegomena de comoedia* III 32, p. 9 Koster = T 2 K.-A.), che sostiene Frinico tragico sia morto in Sicilia (T 6 *TrGF*).

<sup>51</sup> Di Eschilo sono noti almeno due viaggi in Sicilia, il primo legato alle celebrazioni per la fondazione della città di Enna, il secondo dopo il 458, anno di rappresentazione dell'*Oresteia*. Eschilo morirà in Sicilia, a Gela, nel 456/455.

<sup>52</sup> Discussa, per ragioni differenti, è la presenza di Simonide e Senofane alla corte di Ierone. Per la discussione delle testimonianze relative alla presenza di Simonide in Sicilia e ai suoi rapporti con Ierone, cfr. Molyneux 1992, 224-233. Traccia di una polemica rivolta da Epicarmo contro Senofane scorge Álvarez Salas 2007b, 85-136.

<sup>53</sup> Così Pickard-Cambridge 1962<sup>2</sup>, 238, Griffith 1978, 105-139: 136 n. 104, e Arnson Svarlien 1990-1991, 103-110: 103, che mette in luce possibili richiami tra Epicarmo e Bacchilide, Pindaro e Eschilo.

<sup>54</sup> Sul rapporto tra propaganda e contributo dei poeti cfr. Luraghi 1994, 354-368.

477 in favore di Locri Epizefirii, minacciata da Anassila di Reggio<sup>55</sup>. Spinto, come già Gelone, dall'ambizione di estendere la sfera d'influenza di Siracusa, Ierone risponde alla richiesta d'aiuto giunte dai Locresi e invia Cromio<sup>56</sup> a imporre ad Anassila di desistere dal progetto di conquista di Locri<sup>57</sup>. In relazione a questo evento, Pindaro ricorda il voto offerto ad Afrodite dalle fanciulle locresi, sciolto solo grazie all'intervento di Ierone, del quale la *Λοκρίς παρθένος* intona grata il nome (18-20)<sup>58</sup>, che, avendo impedito la guerra, rese nullo il voto dei Locresi di prostituire le proprie vergini<sup>59</sup> in caso di vittoria contro Reggio<sup>60</sup>. Al di là dei problemi che la *Pitica* II pone, e che già i commentatori antichi registravano<sup>61</sup>, nel suo impianto l'ode indica l'*exemplum* del buon re<sup>62</sup>: attraverso il paradigma positivo di Cinira infatti, Pindaro proietta su Ierone le qualità del sovrano di Cipro caro ad Apollo, di cui era nota la

<sup>55</sup> Sull'azione di Anassila contro Locri cfr. Ciaceri 1940<sup>2</sup>, 1-102: 50-51.

<sup>56</sup> Su Cromio, figura importante nella storia sia della tirannide a Gela, già con Ippocrate e poi con Gelone, di cui sposò una sorella (Tim. *FGrHist* 566 F 21), sia di Siracusa con Gelone e con Ierone, cfr. Vallet 1980, 2139-2156, Sunseri 1987, 47-62; Luraghi 1994, 333-340.

<sup>57</sup> Leggiamo l'episodio in Giustino (XXI, 3, 2) e negli scoli a Pindaro (Schol. in Pind. *Pyth.* I 99a; II 36c e 38), per il quale cfr. D'Angelo 2002, 9-15.

<sup>58</sup> La vicenda del voto delle vergini locresi ad Afrodite perché impedisse la guerra con Reggio apre il problema della prostituzione sacra legata al tempio di Afrodite di Centocamere a Locri, dove il culto è attestato a partire dal VII secolo, per il quale cfr. Sourvinou-Inwood 1974, 186-198, Woodbury 1978, 285-299.

<sup>59</sup> L'episodio, a cui fa riferimento Giustino per il voto dei Locresi, richiama la pratica della prostituzione sacra legata al culto di Afrodite, attestato in un santuario di Locri dal VII secolo a.C. Cfr. Gentili, Angeli Bernardini et al. 1995, 372-373.

<sup>60</sup> Uno scolio in margine al testo di Pindaro informa dell'intervento in favore dei Locresi di Ierone e spiega così la gratitudine delle fanciulle: Ἀναξίλα τοῦ Μεσσήνης καὶ Ῥηγίου τυράννου πολεμοῦντος Λοκροῖς Ἰέρων πέμψας Χρόμιον τὸν κηδεστὴν διηπειλήσεν αὐτῶ, εἰ μὴ καταλύσαιο τὸν πρὸς αὐτοὺς πόλεμον, αὐτὸν πρὸς τὸ Ῥήγιον στρατεύειν· οὐπερ δὴ πρὸς τὴν ἀπειλήν ἐνδόντος ἐν εἰρήνῃ διήγαγον οἱ Λοκροί. ἐφ' οἷς οὖν ἔπαθον, αἱ Λοκρίδες ἤδον καὶ καθύμνουν τὸν Ἰέρωνα (Schol. in Pind. *Pyth.* II 36c).

<sup>61</sup> L'ode, scritta per Ierone, vincitore con la quadriga, manca delle informazioni attese in un epinicio. Luogo e tempo della vittoria non compaiono nel testo né negli scoli: vd. Schol. in *Pyth.* II, *inscr.* (II p. 31 Drachmann), dove leggiamo l'indicazione che l'ode è stata scritta per la vittoria di Ierone col carro ma non è chiaro per quale agone. Lo scoliasta riporta dunque la posizione di molti grammatici antichi sulla natura dell'ode e sul luogo della vittoria. All'incertezza nell'esegesi antica corrispondono i dubbi della critica sulla datazione: con certezza può essere proposto il lasso temporale che intercorre tra il *terminus ante quem*, la morte di Ierone nel 467, e il *terminus post quem*, l'evento storico richiamato nell'ode, il conflitto tra Reggio e Locri del 477. Parte della critica sostiene, forse giustamente, che l'ode non sia legata a un'occasione precisa. Così Oates 1963, 377-389: 388, von der Mühl 1958, 215-221, e Lloyd-Jones 1973, 109-137. Sulla *Pitica* II cfr. anche Carey 1981, 21, e Most 1985, 60-132.

<sup>62</sup> Per la fortuna del paradigma del buon re, che da Omero giunge alla filosofia ellenistica, emblematico è il *De bono rege* di Filodemo, per il quale cfr. De Sanctis 2006, 47-64: 47-54.

devozione agli dei e la grande ricchezza<sup>63</sup>. Il modello di Cinira è orientato all'ἀρετή sia politica sia religiosa: sia l'uno sia l'altro tratto Pindaro indica per Ierone, del quale le fonti ricordano il rapporto in Sicilia con il culto di Demetra e Core<sup>64</sup>. Da questa prospettiva, l'evento storico ricordato si carica di spessore religioso ma soprattutto politico: al pari di Cinira Ierone è sovrano giusto e conosce il limite del suo essere mortale, in opposizione a Issione, paradigma negativo suggerito da Pindaro. Nell'epinicio, la storia, posta sullo stesso piano del mito, come il mito ha la funzione di indicare un paradigma per la celebrazione della lode col canto.

Nell'*Epinicio* III di Bacchilide, scritto per la vittoria di Ierone a Olimpia con il carro nel 468, un evento storico entra nel tessuto della poesia per rispondere alla funzione che normalmente è assolta dal mito: nella cornice della lode per la vittoria Bacchilide inserisce il racconto della fine del re della Lidia, Creso<sup>65</sup>. Il racconto che leggiamo nell'*Epinicio* III differisce notevolmente dal racconto d'Erodoto. Nelle *Storie* leggiamo che dopo la presa di Sardi Creso, catturato, fu condotto da Ciro, il quale ordinò che fosse innalzata una pira dove fece condurre Creso, in catene, e quattordici giovani lidi (I 86, 2). Ciro, colpito dalla riflessione di Creso sull'infelicità dei mortali, sulla base del dialogo avuto con Solone, ordinerà di spegnere il fuoco e liberare i condannati. Ma le fiamme son troppo alte per spegnere l'incendio e Creso chiede ad Apollo di salvarlo in considerazione delle offerte a lui rivolte: Apollo addensa dunque nubi che mandano la pioggia che spegnerà il rogo (I 86-87). Bacchilide offre un'ampia sezione di storia recente legata al rapporto di Creso con la Persia di Ciro: sceglie Creso quale paradigma di *pietas* per Ierone, ne altera i tratti e costruisce un nuovo racconto per la sua fine<sup>66</sup>. Al pari del mito, con il racconto su Admeto, con il racconto di Creso Bacchilide esorta Ierone alla virtù che, celebrata dalla poesia, dona l'immortalità<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> Cinira, sovrano di Cipro al tempo della spedizione greca a Troia, viene nominato nell'*Iliade* (XI 17-23) per il dono offerto ad Agamennone di una corazza prima della partenza per Troia. La ricchezza di Cinira, divenuta proverbiale nella tradizione letteraria, è da Pindaro messa in stretto contatto con la devozione per gli dei: qui ὄλβος è il segno del favore di cui Cinira godeva presso di essi. Per la figura di Cinira, cfr. Baurain 1980, 227-308, Ribichini 1982, 479-500 e recentemente Franklin 2009, 1-32.

<sup>64</sup> Sul rapporto tra i Dinomenidi, a partire dall'antenato Teline, e il culto di Demetra e Core a Gela cfr. Luraghi 1994, 120-124.

<sup>65</sup> A Creso fa riferimento anche Pindaro nella *Pitica* I, dedicata alla vittoria di Ierone nel 470 con la quadriga. La vittoria fu celebrata anche da Bacchilide nell'epinicio IV e in un encomio (fr. 20c): per il luogo di rappresentazione cfr. Cingano 1991, 31-34.

<sup>66</sup> Cfr. Lamedica 1987, 141-153: 145-146.

<sup>67</sup> In questa direzione l'analisi di Capra 1999, 159-174: 167-171.



Alla corte di Ierone non solo la cornice dell'epinicio accoglie eventi di storia recente, ma anche la produzione drammatica con Eschilo, forse con Frinico<sup>68</sup> e, come vedremo, con Epicarmo<sup>69</sup>. Chiamato da Ierone<sup>70</sup>, Eschilo rappresentò in Sicilia due drammi, le *Etnee* e i *Persiani*. Per Eschilo siamo infatti a conoscenza di almeno due viaggi in Sicilia. Un primo viaggio è legato, come testimonia uno scolio alla *Rane* di Aristofane, da Eratostene alla rappresentazione a Siracusa dei *Persiani*<sup>71</sup>. Con buona probabilità i *Persiani* vennero rappresentati nella stessa cornice formale per la quale Eschilo, come Pindaro con la *Pitica I*<sup>72</sup>, ricevette l'incarico di scrivere le *Etnee*: la fondazione della città di Etna e le celebrazioni legate alla presa formale del governo da parte di Dinomene, figlio di Ierone, troppo giovane per l'impegno di governo al tempo della fondazione avvenuta nel 476/475<sup>73</sup>. Il secondo viaggio, dopo la rappresentazione dell'*Oresteia* nel 458, certo riguarda l'ultima parte della vita di Eschilo che si concluse a Gela, dove morì nel 456/455<sup>74</sup>. Sia i *Persiani* sia le *Etnee* sono il segno di un rapporto diretto di Eschilo con Ierone, il cui invito in Sicilia offre la misura del successo di Eschilo come tragediografo ma indica anche il desiderio di Ierone di avere intorno a sé personalità di altissimo livello, capaci di sostenere il potere dei Dinomenidi in Sicilia<sup>75</sup>. In questa direzione va certo la rappresentazione delle *Etnee*, che pur nella difficile ricostruzione del *plot* e della messinscena<sup>76</sup>, doveva offrire un con-

<sup>68</sup> A una rappresentazione delle *Fenicie* di Frinico nella Siracusa di Ierone pensa Guardì 1980, 35-37.

<sup>69</sup> Getta nuova luce sulla produzione corale in Sicilia, in particolare a Gela, nel V secolo a.C. il testo di una tavoletta di piombo opistografa, su cui cfr. ora Jordan 2007, 335-350, per la quale cfr. Wilson 2007, 351-350.

<sup>70</sup> Sul rapporto di Eschilo con il mondo greco occidentale cfr. Culasso Gastaldi 1979, 19-89, Weber 1992, 25-77, e di recente Duncan 2011, 69-84.

<sup>71</sup> Schol. vet. in Ar. *Ran.* 1028: δοκοῦσι δὲ οὗτοι οἱ Πέρσαι ὑπὸ τοῦ Αἰσχύλου δεδιδάχθαι ἐν Συρακούσαις, σπουδάσαντος Ἰέρωνος, ὡς φησὶν Ἐρατοσθένης ἐν γ' περὶ κωμῳδιῶν (T 56a Radt)

<sup>72</sup> Nell'ode, Ierone, vincitore a Delfi con il carro nel 470, è celebrato non a caso come 'Etneo'. Per la vittoria ottenuta a Delfi anche Bacchilide ebbe incarico di comporre un epinicio (*Ep.* IV) e un encomio (fr. 20c). Per il contesto d'esecuzione delle tre odi cfr. B. Gentili, Angeli Bernardini et al., 1995, 9-12.

<sup>73</sup> Della fondazione di Etna ci informa Diodoro Siculo (XI 49, 1-3). Sulle vicende della fondazione, cfr. il dettagliato resoconto in Hansen, Nielsen 2004, 184-186.

<sup>74</sup> A un'estesa presenza di Eschilo in Sicilia pensa Herington 1967, 74-85: 80, che conclude la sua indagine affermando che «quite a high proportion of the last third of Aeschylus' active career was spent in Sicily», presenza che pone in relazione ben oltre il dato biografico al fascino esercitato sul tragediografo dal «premature blossoming of classical Greek culture» di cui fece esperienza durante la prima visita in Sicilia. Sul problema della presenza di Eschilo in Sicilia e del numero di viaggi cfr. Griffith 1978, 105-139, e Radt 1985, 61-62, ritiene probabili solo due viaggi. Così di recente Totaro 2011, 149-168: 150.

<sup>75</sup> Per il problema delle possibili alterazioni nella rappresentazione siciliana dei *Persiani* cfr. Garvie 2009, LIII-LVII.

<sup>76</sup> Per le ipotesi sul *plot*, i problemi legati ai molti cambi di scena testimoniati dal *P.Oxy.* 2257 (fr. 1) e l'attribuzione alle *Etnee* di Eschilo dei frammenti tramandati dal *P.Oxy.* 2256 (fr. 8-9a-b), rimando a

tributo alla solidità della posizione politica di Ierone in Sicilia, nell'intreccio legato all'occasione di mito e realtà storica. E al successo politico dei Dinomenidi in Sicilia doveva alludere la rappresentazione siciliana dei *Persiani*, dove la vittoria dei Greci sull'esercito di Serse era lo specchio dei successi di Ierone contro i Cartaginesi a Imera (480) e contro gli Etruschi (474), difensore come Atene dell'universo politico e culturale dei Greci<sup>77</sup>.

In tale contesto poetico e culturale legato alla corte dei Dinomenidi si colloca la produzione del poeta comico Epicarmo, al quale le fonti attribuiscono due commedie che trattano un tema di storia recente: i *Persiani* (Πέρσαι) e le *Isole* (Νᾶσοι). Esponente della commedia dorica, di cui è di certo il massimo rappresentante, insieme con Formo e Deinoloco<sup>78</sup>, Epicarmo è attivo con buona probabilità già negli anni ottanta del V secolo, se, come le fonti indicano, il suo *floruit* è con buona dose di verosimiglianza da immaginare tra il 488 e il 485<sup>79</sup>. Certo è il suo legame con Siracusa, sia che sia possibile postulare qui la città di nascita sia che Siracusa indichi il luogo in cui Epicarmo si trasferì ben presto e dove esercitò la sua attività di poeta comico, prima con Gelone e poi con Ierone<sup>80</sup>. Dai frammenti e dai titoli giunti a noi, la produzione di Epicarmo mostra una varietà di temi che colpisce<sup>81</sup>. Accanto a una produzione legata al patrimonio tradizionale di miti proposti in chiave parodica<sup>82</sup>, dalla quale emerge una predilezione per alcuni personaggi, quali Odisseo e i personaggi dei suoi Apologhi, ed Eracle, del quale venivano con buona probabilità rappre-

Lobel, Roberts, Wegener 1941, Fraenkel 1954, 249-262, Cataudella 1964-1965, 95-133, Garzya 1977, 211-221, Culasso Gastaldi 1979, 19-89, Ippolito 1997, 3-12, Poli-Palladini 2001, 287-325, Sommerstein 2008, 6-7, Seminara 2009, 69-86, Cipolla 2010, 133-154. Sull'interpretazione dei frammenti di Dike e Eirene cfr. di recente le osservazioni di Totaro 2011, 149-168.

<sup>77</sup> Secondo una tradizione siciliana, che Erodoto conserva (VII 166), la battaglia di Imera e la battaglia di Salamina si svolsero nello stesso giorno (settembre 480), per Diodoro Siculo (XI 24) il giorno delle Termopili (agosto 480). Il sincronismo è richiamato da Aristotele nella *Poetica* (1459a25-30).

<sup>78</sup> Sul rapporto tra commedia la dorica e la farsa megarese, cfr. Pickard-Cambridge 1962<sup>2</sup>, 178-187, Gigante 1971 43-51, Mastromarco 1992, 337-338, e Kerkhof 2001, 17-23.

<sup>79</sup> L'autore anonimo del *de comoedia* (*Prolegomena de comoedia* III 14-16, p. 8 Koster = T 6 a. K.-A.) indica per Epicarmo la data dell'Olimpiade LXXIII (488-485), con buona probabilità data dell'ἄκμῆ, non della nascita. Così Olivieri, 1946<sup>2</sup>, 5. Cfr. anche Pickard-Cambridge 1962<sup>2</sup>, 232-233.

<sup>80</sup> La *Suida* (ε 2766 s.v. Ἐπίχαρμος) lega il luogo di nascita di Epicarmo a Siracusa o nella città sicana di Crasto, ma riporta anche l'opinione secondo cui proveniva da Cos, Samo o Megara Iblea. Secondo Diogene Laerzio (VIII 3) proveniva da Cos: all'età di tre mesi giunse a Megara Iblea e da Megara a Siracusa. Per Teocrito (*Epigr.* 18 = AP IX 600) è di Siracusa e così per Ateneo (XV 698 c).

<sup>81</sup> Oltre alla raccolta di testimonianze e frammenti contenuta in Kassel, Austin 2001, cfr. anche le edizioni di Olivieri 1946<sup>2</sup> e di Rodríguez-Noriega Guillén 1996.

<sup>82</sup> Cfr. Pickard-Cambridge 1962<sup>2</sup>, 255-271.

sentate le imprese d'ambiente siciliano<sup>83</sup>, abbiamo drammi in cui Epicarmo mette in scena personaggi che appartengono alla vita quotidiana<sup>84</sup>, drammi che Olivieri definisce 'commedie umane'<sup>85</sup>, dove scopriamo caratteri che anticipano forse la *Mese* e la *Nea*. La varietà di argomenti che compaiono nei suoi δράματα è rispecchiata anche nell'interesse di Epicarmo per la storia recente<sup>86</sup>. Come annunciato in apertura, di Epicarmo la tradizione ricorda due titoli di argomento storico: Νᾶσοι e Πέρσαι. Accanto a questi titoli, attenzione merita il *Busiride*, per il quale la critica, come vedremo, scorge un intreccio tra mito d'ambientazione egiziana e storia contemporanea.

Da uno scolio al testo della *Pitica* I<sup>87</sup>, sappiamo che anche Epicarmo trattò il tema dell'impegno militare di Ierone al fianco dei Locresi contro Anassila di Reggio nel 477, durante il primo anno del suo impegno a Siracusa dopo la morte di Gelone (478)<sup>88</sup>, nella commedia intitolata Νᾶσοι, *Isole*<sup>89</sup>. Della commedia Πέρσαι ci dà notizia un papiro del secondo secolo d.C., edito da Lobel, che restituisce una lista di commedie di Epicarmo, dove insieme ai *Persiani* sono leggibili altri quattro titoli, Prometeo, Odisseo e Medea (*POxy. XXV 2426*)<sup>90</sup>. Pickard-Cambridge rileva, in relazione ai *Persiani* e alle *Isole*, che «political subjects were not altogether barred to Sici-

<sup>83</sup> Riflette sulla profondità nella scrittura dei personaggi del mito (in particolare su Eracle o Odisseo), che supera lo scherno della commedia, Salomone 1981, 59-69.

<sup>84</sup> Per la lingua di Epicarmo cfr. Willi 2008, 119-161.

<sup>85</sup> Olivieri 1946<sup>2</sup>, 44.

<sup>86</sup> Per i frammenti che vanno sotto il nome di *Pseudepicharimea* cfr. Pickard-Cambridge 1966<sup>2</sup>, 339-247 e di recente Álvarez Salas 2007a, 117-153.

<sup>87</sup> Schol. Pind. *Pyth.* I 99a, II, p. 18 Drachmann (= Epich. fr. 96 K.-A.). Secondo lo scolio, dietro l'espressione καὶ τις ἐὼν μεγάλανωρ bisogna vedere Anassila di Reggi, il tiranno che ebbe l'ardire di muovere contro la città di Locri, e che fu ostacolato nell'impresa dall'intervento di Ierone. Riguardo all'evento storico a cui Pindaro allude, lo scolio ci informa che Epicarmo trattava del progetto di Anassila contro Locri nelle *Isole*: ὅτι δὲ Ἀναξίλαος Λοκρούς ἠθέλησεν ἄρδην ἀπολέσαι καὶ ἐκωλύθη πρὸς Ἰέρωνος, ἰστορεῖ Ἐπίχαρμος ἐν Νάσοις.

<sup>88</sup> Evento, come abbiamo già avuto modo di rilevare, richiamato anche da Pindaro (*Pyth.* II 18-20). Vd. *supra*.

<sup>89</sup> Arnson Svarlien 1990-1991, 103-110, mette in luce per Epicarmo la conoscenza della produzione della produzione poeti legati alla corte di Ierone.

<sup>90</sup> Accanto ai Πέρσαι compaiono Προμαθεύς ἢ Πύρρα, Ὀδυσσεὺς αὐτόμολος, Ὀδυσσεὺς ναυαγός e Μήδεια. Lobel 1959, 1-2, ritiene che non si tratti di una lista in prosa ma che fosse redatta in trimetri giambici e non esclude i tetrametri trocaici; suggerisce poi il nome di Apollodoro di Atene quale possibile autore, alla luce sia dell'impegno di questi con il Περὶ Ἐπιχάρμου, di cui ci dà notizia Porfirio (*Plot.* 24), sia della presenza di una cronologia in versi a suo nome. Cfr. Gentili 1961, 332-333, e ora Otranto 2000, 39-40.

lian comedy»<sup>91</sup>. Il tema storico trova quindi con Epicarmo spazio autonomo nella produzione comica al pari dei temi del mito e delle vicende del quotidiano<sup>92</sup>.

Un tema storico d'attualità potrebbe celarsi, come sostenuto da Sofia<sup>93</sup>, dietro il titolo *Busiride*<sup>94</sup>. Busiride è un re egiziano legato al racconto delle imprese di Eracle, dipinto nel mito greco con tratti di particolare crudeltà. Secondo la versione del mito che leggiamo nello Pseudo-Apollodoro (II 116, 1-117, 5), Eracle giunge in Egitto dove una carestia affligge la popolazione, qui viene fatto prigioniero dal re Busiride perché sia sacrificato a Zeus: secondo la profezia di un indovino di nome Frasio infatti la carestia avrebbe avuto termine se per nove anni avessero sacrificato uno straniero e Frasio fu proprio il primo dei sacrificati. Nel racconto di Apollodoro, Eracle, già sull'altare per il sacrificio, spezza le corde che lo tengono legato e ormai libero uccide Busiride e suo figlio Anfidamante. Erodoto, che riporta l'impresa di Eracle senza fare il nome di Busiride ma con il particolare della carneficina di tutti gli Egizi, non crede al racconto, che giudica poco verosimile: non è costume degli Egizi compiere sacrifici umani, tanto che lo storico giudica iperbolico il particolare della carneficina legata a un solo uomo (II 45)<sup>95</sup>.

Con il *Busiride* Epicarmo sceglie di porre sulla scena della commedia un mito d'ispirazione egiziana, elaborato in ambiente greco a partire con buona probabilità già dal periodo miceneo, dopo la caduta di Creta (1400-1340 ca.), e di certo a partire dal VII secolo, quando durante la XXIV dinastia di Psammetico I si intensificarono i rapporti commerciali con il mondo greco a lato dell'impiego di mercenari greci nell'esercito<sup>96</sup>. Il mito è di fatto una versione alternativa dei racconti delle dodici imprese legate al nome di Eracle che forse trae spunto dall'origine egizia di Eracle, figlio di Alcmena. Di un re chiamato Busiride non si hanno notizie nelle fonti greche né le fonti egiziane testimoniano un faraone con questo nome<sup>97</sup>. Il racconto deve essere nato al più tardi nelle colonie greche sul delta del Nilo, dove molte città hanno il nome Busiride: è infatti la forma ellenizzata del termine egizio *pr Wsjr* che significa 'tempio di Osiride'. Del *Busiride* di Epicarmo la tradizione ha conservato per noi due

<sup>91</sup> Pickard-Cambrige 1962<sup>2</sup>, 271.

<sup>92</sup> Mastromarco 1992, 338, ritiene che per i *Persiani* di Epicarmo si debba immaginare la paratragodia dei *Persiani* di Eschilo.

<sup>93</sup> Sofia 2003, 133-161.

<sup>94</sup> Per il *Busiride* di Isocrate cfr. Livingstone 2001, 1-90.

<sup>95</sup> Che Erodoto abbia qui in mente Paniassi, del quale si conosce l'impiego del mito di Busiride (fr. 12 Bernabé) e con intenti polemicici è opinione proposta da Lloyd 1989, 269.

<sup>96</sup> Un'ipotesi formulata da Hicks 1962, 90-108: 91-93.

<sup>97</sup> Il nome di Busiride non compare nelle liste redatte nel III secolo a.C. da Manetone, prova questa forse che dietro il nome di Busiride si cela non una figura storica ma come sembra più probabile un'invenzione greca. Su Manetone cfr. Dillery 1999, 93-116.

frammenti. Un frammento (19 K.-A.) è costituito da un solo termine, ῥογοί, granai, parola non attestata altrove in contesto letterario<sup>98</sup>, che Polluce riporta quale termine usato dai Sicelioti per σιτοβόλια, attestato nel *Busiride* di Epicarmo<sup>99</sup>. In un frammento più esteso, conservato da Ateneo (X 411a), leggiamo la descrizione che un personaggio offre della voracità di Eracle<sup>100</sup>. La descrizione raggiunge l'effetto comico puntando soprattutto sugli effetti sonori prodotti da Eracle durante il pasto (fr. 18 K.-A.)<sup>101</sup>:

πρᾶτον μὲν αἰκ ἔσθοντ' ἴδοις νιν, ἀποθάνοις·  
βρέμει μὲν ὁ φάρυγξ ἔνδοθ', ἀραβεῖ δ' ἄ γνάθος,  
ψοφεῖ δ' ὁ γομφίος, τέτριγε δ' ὁ κυνόδων,  
σίζει δὲ ταῖς ρίνεσσι, κινεῖ δ' οὔατα.

La scena è da immaginare con buona probabilità nel palazzo reale di Busiride che ascolta il racconto della voracità di Eracle. Con Epicarmo abbiamo quindi testimonianza della notorietà di una versione del mito di Eracle che avrà fortuna in commedia con Cratino (fr. 23 K.-A.) e poi nella *Mese* con Efippo (fr. 2 K.-A.), Antifane (fr. 66-68 K.-A.) e Mnesimaco (fr. 2 K.-A.).

In uno studio dedicato alle testimonianze letterarie degli influssi della cultura egiziana sul mondo greco d'Occidente, Sofia suggerisce di vedere dietro la rappresentazione del faraone sanguinario e xenofobo un richiamo alla realtà storico politica del tempo di Epicarmo: l'amministrazione dell'Egitto da parte di Serse. E richiami alla realtà politica nelle commedie attiche che raccontano lo stesso mito è forse possibile ipotizzare, con la cautela che il numero esiguo di frammenti a nostra disposizione certo impone. Sofia ritiene infatti che nel *Busiride* di Cratino sia da immaginare l'eco della rivolta antipersiana di Inaro contro Achemene (460-454) scoppiata alla morte di Serse nel 465 a.C.<sup>102</sup>: nella commedia, Eracle, come Inaro, si opporrebbe

<sup>98</sup> Il termine è attestato nelle *Tabulae Heracleenses* I, 102 (IG XIV 645), dove si fa menzione di un δαμόσιος ῥογός, un granaio pubblico.

<sup>99</sup> Poll. IX 45.

<sup>100</sup> La passione per il cibo di Eracle è presa di mira da Aristofane negli *Uccelli* (1575-1693), nelle *Rane* (503-533), nelle *Vespe* (60), e nella *Pace* (741). La φιλοποσία di Eracle è richiamata da Euripide nell'*Alceste* (756-760). Sulla figura di Eracle in commedia cfr. Galinsky 1972, 81-100, Degani 1995, 67-69, e Lauriola 2004, 85-94. Cfr. anche Pellegrino 2000, 13, 130-131 e 232-233.

<sup>101</sup> Olivieri 1946<sup>2</sup>, 12, pensa a un servo, sulla base della scena simile dell'*Alceste* di Euripide (756-760). Sofia 2003, 136, ritiene invece più probabile che a parlare sia un dignitario della corte, che immagina a colloquio con il re Busiride.

<sup>102</sup> Per la satira politica nelle commedie di Cratino cfr. di recente Bakola 2010, 180-229.

all'oppressione del re, nella realtà Achemene, novello Busiride<sup>103</sup>. Allo stesso modo Efippo, a suo giudizio, richiamerebbe con il suo *Busiride* vicende storiche contemporanee: nell'unico frammento che la tradizione ha conservato (fr. 2 K.-A.) dietro il riferimento agli Argivi che affrontano la battaglia da ubriachi e che poi fuggono bisognerebbe vedere il sostegno degli Argivi alla riconquista dell'Egitto da parte di Artaserse III nel 343. La documentazione in nostro possesso non consente di confermare la posizione sostenuta da Sofia. Tuttavia, pur nel contesto fortemente congetturale, l'ipotesi è verosimile. Riferimenti diretti alla realtà politica del tempo, ormai non solo più ateniese, non mancano infatti nella *Mese*, se si pensa per esempio alla commedia di Efippo *Homoioi* (fr. 16) dove venivano presi di mira i tiranni siciliani<sup>104</sup>, o al *Filippo* di Mnesimaco (fr. 7-10 K.-A.)<sup>105</sup>. Anzi proprio la parodia mitica, che i molti titoli indicano per la produzione comica tra Aristofane e Menandro, potrebbe essere veicolo di riflessioni sulla realtà contemporanea. E su eventi di storia recente certo rifletteva Epicarmo nella sua produzione, come emerge dai *Persiani* e dalle *Isole*: dato che tiene aperta la possibilità di leggere anche per *Busiride* un contatto con la realtà politica contemporanea.

La maturità poetica di Epicarmo e lo spessore della sua produzione trovano conferma nelle pagine in cui Platone e Aristotele fanno riferimento al comico siciliano<sup>106</sup>. Platone richiama Epicarmo nel *Teeteto*, quando indica l'accordo dei filosofi, escluso Parmenide, e dei poeti sulla teoria del flusso (152d2-153a3). Sulla base della definizione data da Teeteto di ἐπιστήμη quale αἴσθησις di ciò che si conosce (151e1-3), nella quale Socrate riconosce la teoria dell'uomo-misura di Protagora (151e8-152a4), Socrate indica nel movimento, ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται (152e1), e nella mescolanza la ragione del divenire e del non-essere delle cose. A sostegno della teoria del divenire, Socrate richiama accanto a Protagora l'autorità di Eraclito, Empedocle e dei migliori tra i poeti, οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως<sup>107</sup>, Epicarmo per la commedia e Omero per la tragedia (152e2-5)<sup>108</sup>:

<sup>103</sup> Già Edmonds 1957-1961, 29, scorgeva nel *Busiride* di Cratino il riferimento alla realtà storica contemporanea ma, diversamente da Sofia, vede in Busiride la maschera di Inaro.

<sup>104</sup> Nesselrath 1990, 196-197, ipotizza una rappresentazione degli *Homoioi* o *Obeliaphoroi* prima del 367, anno in cui le fonti indicano la morte di Dionigi tiranno di Siracusa: nel frammento infatti Efippo sbefeggia le ambizioni letterarie del tiranno autore di drammi (fr. 16 K.-A.).

<sup>105</sup> Per Nesselrath 1990, 327, la commedia fa parte di un gruppo di drammi posteriori al 350 che mettono a tema il tipo del *miles gloriosus*. Nel *Filippo* infatti un soldato fanfarone si vanta del fatto che con i suoi compagni si nutre solo di armi (fr. 7 K.-A.). Per la figura del *miles gloriosus* in commedia cfr. Mastro-marco 2009, 17-40.

<sup>106</sup> Cfr. il profilo stilato da Willi 2008, 162-192.

<sup>107</sup> L'espressione ricorre nella forma ἄκροι εἰς φιλοσοφίαν nel VI libro della *Repubblica* (499c7): qui, di fronte alla possibilità che la costituzione di *Kallipolis* sia inattuabile e l'intera costruzione oggetto di

καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρως, κωμωδίας μὲν Ἐπίχαμος, τραγωδίας δὲ Ὅμηρος.

Non sorprende che Omero, autore epico, compaia accanto a Epicarmo, rappresentante della commedia antica. La prospettiva di Platone è infatti da una parte archeologica dall'altra normativa: è in relazione alla *ποίησις* infatti che il nome di Epicarmo è accostato a Omero. Dal punto di vista di Platone Omero ed Epicarmo differiscono solo per l'oggetto della *μίμησις*. Non a caso nella *Repubblica*, Socrate parla di Omero quale poeta tragico a più riprese (595b, 598d, 605c e 607a) e Aristotele accoglie tale prospettiva nella *Poetica* (1448b34-36). Dal punto di vista dell'ἄλεκτέον teorizzato nel III libro della *Repubblica* la produzione epica e tragica non differiscono perché in entrambe il poeta compie una *μίμησις σπουδαία*<sup>109</sup>. Riguardo alla citazione dei poeti la prospettiva di Platone è di tipo archeologico: col richiamo a Omero, Socrate comprende l'*epos* e la tragedia; con il nome di Epicarmo tutta la commedia. Insieme Omero ed Epicarmo racchiudono l'intera produzione poetica: in una sola linea di testo Platone confuta tutti i poeti sulla teoria del divenire<sup>110</sup>.

Il rapporto di Platone con Epicarmo emerge in Diogene Laerzio che indica Epicarmo tra coloro il cui pensiero ebbe un'influenza su Platone. Richiama in proposito la testimonianza di Alcimo che offre citazioni dall'opera di Epicarmo che proverebbero la vicinanza di Platone al pensiero espresso nelle commedie di Epicarmo sia riguardo alla distinzione tra ciò che è sensibile e in continuo mutamento e ciò che riguarda l'intelligibile che mai muta (fr. 275 e 276 K.-A.) sia riguardo alla teoria delle idee quali paradigmi immutabili (fr. 277 K.-A.), sia sulla partecipazione del sensibile alle idee (fr. 278 K.-A.) e della capacità di riconoscere il simile con il simile (fr. 279 K.-A.)<sup>111</sup>.

scherno, ἄν ἡμεῖς δικαίως καταγλώμεθα (499b1-c5), Socrate immagina che se chi eccelle nella filosofia si è occupato nel passato del governo di una città o potrà farlo nel futuro allora la costituzione descritta nel dialogo è esistita, esiste o esisterà (499c7-d6). Nel *Timeo* Socrate afferma che Timeo ha raggiunto il vertice della filosofia: φιλοσοφίας δ' αὐ κατ' ἐμὴν δόξαν ἐπ' ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν (20a4-5), segno dello statuto elevato del personaggio. Per paralleli nella tradizione poetica cfr. Regali 2012, 56-58.

<sup>108</sup> Sulla sezione, cfr. ora Balansard 2012, 71-83, che però inspiegabilmente sembra non conoscere il passo del *Gorgia* (505e1), per il quale vd. *infra* p. 32, : «Ἐπίχαρμος ἄνθρωπος οὐδέποτε ἐκείνην ἀπέχρησεν» (la citazione è da p. 72). Per il pitagorismo di Epicarmo cfr. Centrone 2000, 102-105.

<sup>109</sup> Cfr. Giuliano 2005, 24-58.

<sup>110</sup> Cfr. Cambiano 1986, 61-64.

<sup>111</sup> Sui frammenti di Alcimo e il problema dell'attribuzione a Epicarmo cfr. Álvarez Salas 2007a, 117-153, e Kerkhof 2001, 65-78.

Un'ulteriore prova del rilievo che Epicarmo ha agli occhi di Platone è offerta dal *Gorgia*. In un passo di cruciale importanza per l'economia del dialogo (504c10-506b3), Socrate richiama un verso di Epicarmo, πρὸ τοῦ δύο ἄνδρες ἔλεγον (fr. 161 K.-A.), che illustra una precisa scelta drammaturgica: un singolo personaggio espone ciò che in precedenza era oggetto di discussione per due personaggi in dialogo fra loro. Olimpiodoro, forse sulla base di un autoschediasma, testimonia nel commento al *Gorgia* che Epicarmo introduceva prima due attori che dialogavano tra loro e poi uno dei due, in seguito, tornava da solo sugli argomenti prima discussi in dialogo con l'altro personaggio (34, 13 Westerink). Socrate si serve qui delle parole di Epicarmo per introdurre un'innovazione di radicale impatto sulla forma usuale del dialogo e del διαλέγεσθαι che lo caratterizza. Callicle, il suo interlocutore, non è più disposto a rispondere. Socrate quindi, con il consenso di Gorgia, decide di portare avanti da solo la ricerca, sviluppata ora tramite domande e risposte ma pronunciate tutte dal solo Socrate, come nella ricostruzione di Olimpiodoro per la commedia di Epicarmo<sup>112</sup>. La scelta drammaturgica di Platone mutuata da Epicarmo ha la funzione di introdurre una sezione, contraddistinta da un tono didattico, il cui contenuto la critica sostiene coincida con le dottrine attribuibili al Socrate storico (505e1-509c4): ἡ ἀρετή quale ordine psichico (σωφροσύνη), l'unità delle virtù, l'equivalenza tra possesso dell'ἀρετή e dell'εὐδαιμονία<sup>113</sup>.

Il ruolo di Epicarmo quale modello letterario per la forma dialogica di questa sezione emerge con chiarezza<sup>114</sup>. Una consapevolezza drammaturgica che Platone riconosce a Epicarmo, anticipando lo spessore che nella *Poetica* a Epicarmo assegna Aristotele, nell'indagine sull'origine e lo sviluppo del genere comico. Il giudizio di Platone su Epicarmo come poeta, al pari di Omero, è conciliabile con le pagine dedicate alla commedia dove Aristotele delinea per Epicarmo il ritratto di un autore drammatico che si distingue per l'abilità di restituire attraverso i *plots* un modello di μίμησις compiuta, modello levigato di racconto sulla realtà in armonia con il passo

<sup>112</sup> Non a caso, Olimpiodoro, nella sezione biografica che introduce il commento all'*Alcibiade I*, per primo attribuisce al giovane Platone particolare gradimento per Aristofane e Sofrone, dai quali apprese la μίμησις τῶν προσώπων (2, 65-66). Più tardi, l'Anonimo dei *Prolegomena*, recependo l'innovazione di Olimpiodoro, renderà canonico l'apprendistato di Platone presso i poeti comici (III 6-7).

<sup>113</sup> Cfr. Vlastos 1991, 223-224 e Kahn 1996, 142-143. Per un bilancio sulla forma di questa sezione e il suo contenuto filosofico cfr. Gill 2007, 62-65.

<sup>114</sup> Non appare per questo del tutto giustificata la conclusione alla quale giunge Nightingale 1995, 82 n. 57, per la quale Socrate associa se stesso a un personaggio comico per segnalare che nella deviazione dal metodo consueto del διαλέγεσθαι il lettore deve avvertire «something funny (feeble?)». Sull'assenza di ironia o parodia nell'analogo rapporto che nella medesima sezione Socrate stabilisce con il modello tragico dell'*Antiope* di Euripide (506b-c) cfr. Tulli 2007a, 72-77.



del *Teeteto*: come per l'*epos* Omero è esempio compiuto di μίμησις, Epicarmo è modello compiuto di μίμησις per il genere comico.

Nella *Poetica*, Aristotele fa riferimento a Epicarmo in due occasioni: nel III capitolo, sulle origini della commedia, e nel V, dedicato alle origini del genere comico. All'inizio del III capitolo, Aristotele espone la terza e ultima delle differenze con le quali si distinguono le μιμήσεις, ossia il modo, τὸ ὡς, con il quale è operata la μίμησις: attraverso una narrazione semplice, la narrazione in cui il soggetto dell'enunciato è l'autore stesso, o diretta, dove la voce dell'autore coincide in tutto e per tutto con i personaggi, come nel teatro, o mista, dove si registra un'alternanza tra la voce del narratore e la voce dei personaggi, come nell'epica (1448a19-24)<sup>115</sup>. Stabiliti per la μίμησις i criteri dei mezzi, degli oggetti e dei modi (1448a24-25), Aristotele indica il legame esistente con un esempio concreto: Sofocle, in relazione all'oggetto della μίμησις che opera, μίμησις di uomini σπουδαῖοι, è paragonabile a Omero, mentre in relazione al modo in cui opera la μίμησις ad Aristofane, perché entambi operano la μίμησις di persone che fanno, πράττοντες, e agiscono, δρώντες (1448a25-28). Aggiunge poi che tragedie e commedie sono chiamate anche δράματα<sup>116</sup> proprio in relazione al verbo δρᾶν e che su questa base linguistica i Dori rivendicano la tragedia e la commedia come proprie (1448a28-34)<sup>117</sup>. Col richiamo ai Dori compare il nome di Epicarmo (1448a24-b3):

ἐν τρισὶ δὴ ταύταις διαφοραῖς ἡ μίμησις ἐστίν, ὡς εἶπομεν κατ' ἀρχάς, ἐν οἷς τε <καὶ ᾄ> καὶ ὡς. ὥστε τῇ μὲν ὁ αὐτὸς ἂν εἴη μιμητὴς Ὀμήρῳ Σοφοκλῆς, μιμοῦνται γὰρ ἄμφω σπουδαῖοις, τῇ δὲ Ἀριστοφάνει, πράττοντας γὰρ μιμοῦνται καὶ δρώντας ἄμφω. ὅθεν καὶ δράματα καλεῖσθαι τινες αὐτὰ φασιν, ὅτι μιμοῦνται δρώντας, διὸ καὶ ἀντιποιοῦνται τῆς τε τραγωδίας καὶ τῆς κωμωδίας οἱ Δωριεῖς (τῆς μὲν γὰρ κωμωδίας οἱ Μεγαρεῖς οἷ τε ἐνταῦθα ὡς ἐπὶ τῆς παρ' αὐτοῖς δημοκρατίας γενομένης καὶ οἱ ἐκ Σικελίας, ἐκεῖθεν γὰρ ἦν Ἐπίχαρμος ὁ ποιητὴς πολλῶ πρότερος ὢν Χιωνίδου καὶ Μάγνητος· καὶ τῆς τραγωδίας ἔνιοι τῶν ἐν Πελοποννήσῳ) ποιούμενοι τὰ ὀνόματα σημεῖον· αὐτοὶ μὲν γὰρ κώμας τὰς περιοικίδας καλεῖν φασιν, Ἀθηναίους δὲ δήμους, ὡς κωμωδοῦς οὐκ ἀπὸ τοῦ κωμάζειν λεχθέντας ἀλλὰ τῇ κατὰ κώμας πλάνῃ ἀτιμαζομένους ἐκ τοῦ ἄστεως· καὶ τὸ ποιεῖν αὐτοὶ μὲν δρᾶν, Ἀθηναίους δὲ πράττειν προσαγορεύειν. περὶ μὲν οὖν τῶν διαφορῶν καὶ πόσαι καὶ τίνες τῆς μιμήσεως εἰρήσθω ταῦτα.

<sup>115</sup> Nella *Repubblica*, in relazione all'ὡς λεκτέον, Platone afferma che i poeti procedono o per narrazione semplice, ἀπλὴ διήγησις, o per μίμησις diretta, διὰ μιμήσεως, o con entrambe le forme, δι' ἀμφοτέρων, come nei poemi di Omero (III 392d5-6). Cfr. Giuliano 2005, 24-58.

<sup>116</sup> Sulla problematicità del termine δράμα per la commedia cfr. Else 1967, 106-107.

<sup>117</sup> Per un quadro sulle origini della commedia cfr. di recente Mastromarco, Totaro 2008, 165-172.

La prova della paternità di tragedia e commedia per i Dori è offerta su base linguistica, ποιούμενοι τὰ ὀνόματα σημείον, e risiede nel nome usato dai Dori per i villaggi, κῶμαι<sup>118</sup>, diversamente dagli Ateniesi che chiamano i villaggi δήμοι, e nel verbo δρᾶν, il πράττειν degli Ateniesi. Tra i Dori, sono i Megaresi a rivendicare l'origine della commedia: i Megaresi di Grecia<sup>119</sup> col richiamo alla nascita in quei luoghi della democrazia<sup>120</sup>, mentre i Megaresi di Sicilia perché il poeta Epicarmo proveniva da quei luoghi<sup>121</sup>.

La seconda occorrenza del nome di Epicarmo nella *Poetica* è inserita in un contesto problematico. Aristotele apre il V capitolo con una definizione della commedia quale μίμησις di persone di poco valore in relazione a un tratto specifico della κακία, il γελοῖον. Segue la definizione di γελοῖον come ἀμάρτημά τι καὶ αἰσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν, per il quale Aristotele richiama la maschera comica, nel suo essere elemento brutto e deforme che però non genera sofferenza, αἰσχρόν τι καὶ διεστραμμένον ἄνευ ὀδύνης (1449a32-37). Aristotele offre dunque indicazioni sull'evoluzione del genere comico, difficile da ricostruire, perché, diversamente dalla tragedia, i poeti comici ebbero riconoscimento formale da parte dell'arconte e coregia quando la sua forma era già compiuta. In relazione poi alla costituzione dei *plots*,

<sup>118</sup> Sul problema dell'origine del termine 'commedia' dal verbo κωμάζειν cfr. Pickard-Cambridge 1962<sup>2</sup>, 132, e Burkert 1966, 87-121. Riguardo alla posizione di Aristotele, Halliwell 1987, 78, ritiene che «the later reference to phallic rituals in ch. 4 puts it virtually beyond doubt that he accepted the derivation of *kômôdia* from *kômazein* (reveling) not from *kômê* (village)».

<sup>119</sup> In considerazione dell'avverbio ἐντραῦθα e alla vicinanza di Megara con Atene, Lucas 1972<sup>2</sup>, 69, ritiene che Aristotele abbia scritto il primo libro della *Poetica* in uno dei suoi soggiorni in Atene, quindi prima del 348 o, più verosimilmente, dopo il 335.

<sup>120</sup> La critica è divisa tra l'interpretazione storico-politica che vedrebbe la nascita della commedia possibile solo in una πόλις democratica, quindi nel caso di Megara dopo la tirannide di Teagene nel VI secolo a.C., e il dubbio sulla possibilità di poter indicare un rapporto diretto tra la forma democratica della πόλις e l'affermarsi della commedia. Come giustamente fa notare Lucas 1972<sup>2</sup>, 69-70, «while Attic Old Comedy could have existed only under a full democracy, there is no evidence whether Megarian comedy was of the kind which only a democracy would find congenial: and there is questionable whether there could have been such a democracy in the period of Theagenes». A questo si aggiunga che quanto è giunto a noi della commedia dorica mostra una netta predilezione degli autori per i temi mitologici: temi al riparo dal conflitto con il governo della πόλις, al quale gli autori dell'*Archaia* si espongono. In questa direzione, il nesso ὡς ἐπὶ τῆς παρ' αὐτοῖς δημοκρατίας γενομένης avrebbe significato solo cronologico: così Zanatta 2004, 594.

<sup>121</sup> Halliwell 1998<sup>2</sup>, 274 n. 32, sulla base della stima di Aristotele verso Epicarmo, ritiene possibile ipotizzare una predilezione di Aristotele per le commedie a soggetto mitologico, possibilità che sarebbe confermata nella *Poetica* (1453a30-39).

Aristotele afferma che questa avvenne in Sicilia<sup>122</sup>. A questo punto compare il nome di Epicarmo (1449a37-b9):

αἱ μὲν οὖν τῆς τραγωδίας μεταβάσεις καὶ δι' ὧν ἐγένοντο οὐ λελήθασιν, ἡ δὲ κωμωδία διὰ τὸ μὴ σπουδάζεσθαι ἐξ ἀρχῆς ἔλαθεν· καὶ γὰρ χορὸν κωμωδῶν ὄψε ποτε ὁ ἄρχων ἔδωκεν, ἀλλ' ἐθελονταὶ ἦσαν. ἤδη δὲ σχήματά τινα αὐτῆς ἐχούσης οἱ λεγόμενοι αὐτῆς ποιηταὶ μνημονεύονται. τίς δὲ πρόσωπα ἀπέδωκεν ἢ προλόγους ἢ πλήθη ὑποκριτῶν καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἠγνόηται. τὸ δὲ μῦθους ποιεῖν [Ἐπίχαρμος καὶ Φόρμις] τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς ἐκ Σικελίας ἦλθε, τῶν δὲ Ἀθηνησιν Κράτης πρῶτος ἤρξεν ἀφέμενος τῆς ἰαμβικῆς ιδέας καθόλου ποιεῖν λόγους καὶ μῦθους.

Nel quadro di una generale difficoltà nell'indicare lo sviluppo della commedia fino alla completa definizione delle sue forme<sup>123</sup>, Aristotele può però indicare l'origine siciliana da una parte e il nome di Cratete<sup>124</sup> in Atene dall'altra, il punto d'arrivo del passaggio dalla forma del giambo alla costituzione dei *plots* che rispettano la norma del καθόλου<sup>125</sup>. I nomi di Epicarmo e Formide, traditi da una parte della tradizione manoscritta<sup>126</sup>, creano difficoltà nel contesto sintattico<sup>127</sup>, tanto da essere considerati, forse a ragione, da parte della critica una nota marginale<sup>128</sup>. L'analisi che

<sup>122</sup> La definizione dei *plots* in commedia che Aristotele rivendica ai poeti comici siciliani, e quindi di fatto a Epicarmo, è strettamente legata al problema dell'influenza di Epicarmo sulla commedia attica. Sulla questione, in passato molto dibattuta dalla critica, utili ed equilibrate le considerazioni di Pickard-Cambridge 1962<sup>2</sup>, 285-286 e di Wüst 1950, 337-364. Riprendendo una posizione già di Zieliński 1885, nega qualunque influenza della commedia dorica sulla commedia ateniese François 1978, 50-69: 52 e 56, cui si oppone il solido contributo di Cassio 1985, 37-51. Sulla questione cfr. Kerkof 2001, 144-150.

<sup>123</sup> Sullo sviluppo storico della commedia verso gli σχήματα cfr. Heath 1989, 334-354: 347-348.

<sup>124</sup> Sulla figura di Cratete cfr. Bonanno 1972. Secondo Heath 1989, 344-354: 349-352, il contributo di Cratete allo sviluppo della commedia consiste nella 'universalisation' (*katholou*) dei *plots*, la sola rappresentazione di azioni che siano comprese nella «class of actions such that a person of a given kind would necessarily or probably perform such an action in the given circumstances», in rapporto serrato con ἑϊκόσ e ἄναγκαῖον.

<sup>125</sup> Sulla norma del καθόλου nella *Poetica*, in stretta connessione con le norme dell'εἰκόσ e dell'ἀναγκαῖον, vedi in particolare i capp. VIII e IX, XV e XVII. Sul καθόλου in commedia cfr. Heath 1989, 344-354: 348-352.

<sup>126</sup> I nomi non compaiono nella tradizione araba, prova per Else 1967, 197-198, che i due nomi erano una glossa marginale.

<sup>127</sup> A fronte delle difficoltà del testo, Gallavotti 1956, suggerisce l'aggiunta di ὡς, e intende 'alla maniera', prima dei nomi Epicarmo e Formide, a suo giudizio non una glossa marginale.

<sup>128</sup> L'espunzione, che risale a Susemihl 1863, 376-377, è accolta da Kassel 1965. Lucas 1972<sup>2</sup>, 90, sottolinea l'assenza di connessione grammaticale e ritiene che «the names, which have no construction, must have been a marginal note». Tarán, Gutas 2012, 245, confermano l'espunzione di Susemihl con il sostegno della tradizione araba, dove i nomi sono assenti e non escludono che comparissero in una nota marginale, aggiunta forse sulla base della ricorrenza dei nomi in Temistio che richiama il passo della *Poetica* e

Else offre coglie nel segno quando scorge nella sequenza Ἐπίχαρμος καὶ Φόρμος un'interpolazione, esito di una glossa marginale dove i nomi apparivano in forma abbreviata; e con buona probabilità è nel giusto nel suggerire accanto al nome di Epicarmo il nome di Φόρμος<sup>129</sup>. Ritiene però che Epicarmo e Formo siano certamente i poeti, οἱ λεγόμενοι ποιηταί, che Aristotele aveva in mente in relazione al μύθους ποιεῖν della commedia di provenienza siciliana<sup>130</sup>, e precisa che «what came from Sicily was not everything (the masks, etc.), but the *comic spirit* (κωμωδία, = μίμησις τοῦ γελοίου). And it was not merely taken over and imitated at Athens, but developed and perfected there»<sup>131</sup>. Ora, ben oltre le maschere, i prologhi, il numero degli attori, l'interesse di Aristotele è volto a comprendere quando nell'evoluzione del genere comico si passi dalla ἰαμβικὴ ἰδέα alla μίμησις del γελοῖον: da questa prospettiva, Aristotele considera Epicarmo e Formide<sup>132</sup> precursori dei poeti comici ateniesi nel senso che, ancora con le parole di Else, «they achieved a dramatic imitation of the laughable while the Athenians were still pursuing the ἰαμβικὴ ἰδέα. It was in this sense that Aristotle was willing to say that comedy 'came from (began in) Sicily'»<sup>133</sup>.

Alla luce dello spessore dell'ambiente culturale intorno alla corte dei Dinomenidi, che emerge dalla produzione lirica corale, in considerazione dell'impegno di Ierone nel cercare un contatto con il dramma ateniese attraverso Eschilo con la rappresentazione siracusana dei *Persiani* e della commissione delle *Etnee* per le celebrazioni della fondazione di Etna, si dispiega un quadro ricco e vario in cui trova armonica collocazione la produzione comica di Epicarmo, commedia matura alla luce della riflessione di Aristotele sull'evoluzione del genere. Dalle pagine della *Poetica* deriva un quadro di non poco spessore per Epicarmo proprio in relazione al rapporto della commedia siciliana con la μίμησις del γελοῖον come esposta nel V capitolo della *Poetica*. A conferma dello statuto alto della produzione di Epicarmo e della riflessione per il poeta sui mezzi della μίμησις si esprime già Platone nel *Teeteto*, dove la menzione di Epicarmo e di Omero come migliori tra i poeti, οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρως, indica in Epicarmo un poeta dall'arte compiuta, come compiuta

inserirsi, a loro giudizio non citando direttamente Aristotele, i nomi di Epicarmo e Formo: ἐπεὶ καὶ κωμωδία τὸ παλαιὸν ἤρξατο μὲν ἐκ Σικελίας (ἐκεῖθεν γὰρ ἦσθη τὸν Ἐπίχαρμόν τε καὶ Φόρμον), κάλλιον δὲ Ἀθήναζε συνηρξήθη (*Or.* XXVII, 337 b).

<sup>129</sup> Else 1967, 197-199, ritiene che chi scrisse la nota marginale al passo della *Poetica* scrisse Φόρμ-, intendendo Φόρμος, autore per il quale abbiamo il conforto della *Suida* (φ 609, s. v. Φόρμος; ε 2766, s. v. Ἐπίχαρμος), di Ateneo (XIV 652a5) e di Temistio (XXVII 337b).

<sup>130</sup> Così anche Pickard-Cambridge 1962<sup>2</sup>, 134.

<sup>131</sup> Else 1967, 200.

<sup>132</sup> Su Φορμος, cfr. W. Schmid, Stählin 1929-1948, I, 652, Körte 1941, 540-541, Pickard-Cambridge 1962<sup>2</sup>, 289.

<sup>133</sup> Else 1967, 200. Cfr. anche Heath 1989, 344-354: 349.

è l'arte di Omero per Aristotele nel VII capitolo della *Poetica*, e dallo spessore speculativo non marginale che gli permise di raggiungere sul piano della ποιητική τέχνη, quindi della μίμησις, risultati nuovi superando la produzione legata secondo Aristotele alla ιαμβική ιδέα. L'abilità nella rielaborazione del patrimonio mitico tradizionale che emerge dai *plots* dei δράματα, insieme con l'elaborazione di paradigmi umani che anticipano aspetti della produzione della commedia di mezzo e nuova, offre un quadro nel quale la scelta di temi di storia recente appare quale segno di approfondita riflessione teorica da parte di Epicarmo, il cui profilo legittima la scelta della storia recente per la produzione drammatica comica in un contesto culturale peraltro in cui la sensibilità per temi di storia contemporanea emerge ampiamente dalla produzione legata alla corte siciliana dei Dinomenidi.

### 3. Empedocle e le guerre persiane

La tradizione ha conservato traccia dell'impegno di Empedocle con la poesia d'argomento storico. Nelle pagine dedicate alla sua attività di poeta, Diogene Laerzio afferma che Empedocle scrisse un poema sulle guerre persiane nel quale raccontava il passaggio dell'Ellesponto dell'esercito di Serse. Il biografo trae la notizia dal Περὶ ποιητῶν di Aristotele, il quale dopo aver lodato le doti di poeta di Empedocle, fa riferimento a due opere per noi perdute, un *Inno ad Apollo* e un poema d'argomento storico, *Il passaggio di Serse* (VIII 57 = F 73 Janko)<sup>134</sup>:

ἐν δὲ τῷ Περὶ ποιητῶν φησιν ὅτι καὶ Ὀμηρικὸς ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ δεινὸς περὶ τὴν φράσιν γέγονεν, μεταφορητικὸς τε ὢν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς περὶ ποιητικῆν ἐπιτεύγμασι χρώμενος· καὶ διότι γράψαντος αὐτοῦ καὶ ἄλλα ποιήματα τὴν τε τοῦ Ἐέρξου διάβασιν καὶ προοίμιον εἰς Ἀπόλλωνα, ταῦθ' ὕστερον κατέκαυσεν ἀδελφὴ τις αὐτοῦ (ἢ θυγάτηρ, ὡς φησιν Ἰερώνυμος), τὸ μὲν προοίμιον ἄκουσα, τὰ δὲ Περσικὰ βουλευθεῖσα διὰ τὸ ἀτελείωτα εἶναι.

Secondo la testimonianza di Diogene, nel Περὶ ποιητῶν, dopo il giudizio di Aristotele sulla φράσις di Empedocle, Aristotele faceva riferimento ad altre opere, ἄλλα ποιήματα, composte da Empedocle: un *Inno ad Apollo*, προοίμιον εἰς Ἀπόλλωνα, e *Il Passaggio di Serse*, ἡ τοῦ Ἐέρξου διάβασις. Entrambe, secondo Aristotele, furono date alle fiamme da una sorella<sup>135</sup>, o, precisa Diogene, dalla figlia, come sostiene Ieroni-

<sup>134</sup> Cfr. Janko 2011, 535.

<sup>135</sup> Un noto aneddoto sul rogo di libri è testimoniato anche per Protagora da Cicerone (*De nat. deor.* I 23, 63) e da Timone di Fliunte (fr. 5 Di Marco). Sostiene la storicità dell'aneddoto Piccirilli 1997, 17-23. Fin-

mo<sup>136</sup>: l'inno per Apollo per errore, ἄκουσα, mentre il poema sulle guerre persiane, i Περσικά, intenzionalmente, perché incompiuti, βουληθείσα διὰ τὸ ἀτελείωτα εἶναι.

La fonte<sup>137</sup> grazie alla quale Diogene Laerzio risale alle informazioni sulla produzione di Empedocle contenute nel Περὶ ποιητῶν<sup>138</sup> ci permette di conoscere il giudizio di Aristotele sullo stile di Empedocle, o di un personaggio del dialogo, espresso nel Περὶ ποιητῶν. Il giudizio positivo sorprende perché si discosta notevolmente dal giudizio su Empedocle che Aristotele offre nella *Poetica* e nella *Retorica*.

Nel I capitolo della *Poetica*, all'interno della riflessione sui mezzi, gli oggetti e i modi per la μίμησις (1447a13-19), Aristotele rimarca che l'uso del metro non è condizione sufficiente per definire uno scritto quale poesia, , in contrasto con la tendenza di chiamare poeti anche coloro che usano il metro ma non compiono alcuna μίμησις (1447b10-16). Da questa prospettiva, nega agli autori che scrivono d'argomento medico o fisico il titolo di poeti, come Empedocle (1447b16-20):

καὶ γὰρ ἂν ἰατρικὸν ἢ φυσικὸν τι διὰ τῶν μέτρων ἐκφέρωσιν, οὕτω καλεῖν εἰώθασιν· οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὀμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον, διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητὴν.

Aristotele nega lo statuto di poeta all'autore del Περὶ φύσεως, affermando che non esistono tratti comuni tra Omero ed Empedocle, se non per il ricorso di entrambi all'uso del metro: Omero è un poeta, Empedocle un φυσιολόγος. Il giudizio di Aristotele su Empedocle nella *Poetica* se accostato all'asprezza riservata alla λέξις di Empedocle nella *Retorica*, restituisce nel complesso una critica forte.

Nella prima sezione del III libro della *Retorica*, dopo aver avviato la trattazione sullo stile, Aristotele rivolge l'attenzione alla correttezza della λέξις, alla purezza linguistica, τὸ ἐλληνίζειν. La correttezza dello stile deriva, secondo Aristotele, dal rispetto di cinque norme: l'uso corretto delle correlazioni, τὸ εὖ ἐν τοῖς συνδέσμοις; il ricorso a termini propri, evitando le perifrasi, τὸ τοῖς ἰδίοις ὀνόμασι λέγειν καὶ μὴ τοῖς περιέχουσιν; il ricorso a termini non ambigui, μὴ ἀμφιβόλοις, il rispetto del ge-

ley 1977, 605-622: 613, ritiene che l'aneddoto testimonierebbe l'unico caso nella Grecia classica dell'usanza romana di bruciare i libri come punizione ufficiale. Per un bilancio definitivo sulle fonti che testimoniano il processo a Protagora cfr. Corradi 2012, 31-43.

<sup>136</sup> Per i frammenti di Ieronimo di Rodi cfr. Fortenbaugh, White 2004. Per un profilo di Ieronimo cfr. Matelli 2004, 289-314.

<sup>137</sup> La fonte intermedia di Diogene potrebbe essere Ieronimo, che compare nel frammento per le informazioni sull'autore del rogo, la figlia a suo giudizio. Così Janko 2011, 537.

<sup>138</sup> Secondo Janko 2011, 537, il frammento su Empedocle potrebbe essere assegnato al III libro del Περὶ ποιητῶν, dove i frammenti indicano per il dialogo riflessioni di carattere biografico, a partire dagli aneddoti sui ai poeti. In considerazione invece del giudizio espresso sulla poesia di Empedocle il frammento troverebbe posto nel I libro, dove la discussione investe aspetti teorici sulla μίμησις.

nere maschile, femminile e neutro dei nomi - come stabilito da Protagora, ὡς Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διήρει<sup>139</sup>, e da ultimo il rispetto del numero singolare e plurale, ἐν τῷ τὰ πολλὰ καὶ ὀλίγα καὶ ἐν ὀρθῶς ὀνομάζειν (1407a19-b10). Nel contesto dell'indicazione della seconda e della terza norma leggiamo il giudizio sulla produzione di Empedocle (1407a30-38):

ἐν μὲν δὴ τὸ εὖ ἐν τοῖς συνδέσμοις, δευτέρον δὲ τὸ τοῖς ἰδίοις ὀνόμασι λέγειν καὶ μὴ τοῖς περιέχουσιν. τρίτον μὴ ἀμφιβόλοις. τοῦτο δ' ἂν μὴ τάναντία προαιρῆται, ὅπερ ποιοῦσιν ὅταν μὴδὲν μὲν ἔχωσι λέγειν, προσποιῶνται δὲ τι λέγειν· οἱ γὰρ τοιοῦτοι ἐν ποιήσει λέγουσιν ταῦτα, οἷον Ἐμπεδοκλῆς· φενακίζει γὰρ τὸ κύκλω πολὺ ὄν, καὶ πάσχουσιν οἱ ἀκροαταὶ ὅπερ οἱ πολλοὶ παρὰ τοῖς μάντεσιν· ὅταν γὰρ λέγωσιν ἀμφίβολα, συμπαρνεύουσιν

Κροῖσος Ἄλυν διαβάς μεγάλην ἀρχὴν καταλύει.

Aristotele richiama il nome di Empedocle per alludere ai poeti che, contravvenendo alla norma di evitare l'uso di perifrasi e di termini ambigui, traggono in inganno con lunghi giri di parole e con una dizione ambigua, costringendo così il destinatario ad assentire, non diversamente da chi ascolta le parole di un μάντις. Un assenso che Aristotele ritiene non meditato, come dimostra l'esempio dell'oracolo che Creso interpretò erroneamente a suo vantaggio<sup>140</sup>.

Rispetto alla testimonianza della *Poetica* e della *Retorica*, il giudizio contenuto nel *Περὶ ποιητῶν* offre una prospettiva del tutto diversa sulle qualità di poeta di Empedocle. Aristotele definisce Empedocle Ὀμηρικὸς e, in relazione alla φράσις, all'espressività, δεινός. Empedocle è omerico per l'uso delle immagini, μεταφορητικός, e abile, δεινός, per l'uso che fa degli altri mezzi poetici, τοῖς ἄλλοις τοῖς περὶ ποιητικὴν ἐπιτεύγμασι χρώμενος. Diversamente dal giudizio che leggiamo nella *Poetica* e nella *Retorica*, nel *Περὶ ποιητῶν* Aristotele riserva a Empedocle un giudizio positivo, senza ombre: Empedocle è qui poeta accostato a Omero, mentre nella *Poetica* proprio da Omero è distanziato, e gli si riconosce una sicura padronanza della τέχνη ποιητική, dei mezzi propri della poesia. Nella testimonianza di Diogene, non a caso forse il giudizio del *Περὶ ποιητῶν* è strettamente legato alla produzione poetica di Empedocle cui si fa riferimento nel frammento, *Il passaggio di Serse* e dell'*Inno ad Apollo*: una produzione che viene definita ἄλλα, altra in relazione certo

<sup>139</sup> Per la riflessione di Protagora sui nomi cfr. Corradi 2012, 149-158.

<sup>140</sup> Il richiamo è qui al responso che leggiamo in Erodoto: ἦν στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν μιν καταλύσειν (I 53, 3), per il quale Creso credette che avrebbe distrutto il regno di Ciro (I 54, 1). Sulla pariteticità dell'oracolo cfr. Asheri 1988, 295-296. Cfr. anche Kirchberg 1965, 18-21.

al Περὶ φύσεως, e sulla quale il giudizio positivo di Aristotele nel contesto del dialogo sembra essere fondato.

Non è semplice dare spessore all'*Inno ad Apollo* e al poema sulle guerre persiane *Il passaggio di Serse*. La critica ha mostrato particolare attenzione verso i frammenti di Empedocle, nell'obiettivo di delineare i contorni della sua produzione al di là del Περὶ φύσεως e dei Καθαρμοί<sup>141</sup>. In questa direzione, dando credito alla testimonianza di Ammonio contenuta nel suo commento al *De interpretatione* di Aristotele (249, 1 Busse), che attribuisce a Empedocle versi dedicati ad Apollo (fr. 134 D.-K.), Solmsen crede alla possibilità di scoprire nei fr. 131-134 D.-K. l'*Inno ad Apollo* che la tradizione attribuisce a Empedocle<sup>142</sup>. Una possibilità che i versi non escludono<sup>143</sup>. Nel fr. 131, conservato da Ippolito (*Ref.* VII 31), Empedocle chiede il sostegno della Musa, invocata come Calliope<sup>144</sup>, perché sostenga l'ἀγαθὸς λόγος che il poeta intende svelare sugli dei beati. Il fr. 132, che leggiamo in Clemente Alessandrino (*Str.* V 140), è un *makarismos* rivolto a colui che, ὄλβιος, possiede il ricco dono pensieri che derivano dal dio, θεῖων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον, cui si contrappone la sventura di colui che, δειλός, ha avuto a cuore solo una falsa opinione sugli dei, σκοτόεσσα θεῶν περὶ δόξα μέμηλεν. Il fr. 133, anche questo conservato da Clemente Alessandrino (*Strom.* V 81), offre una definizione del divino, τὸ θεῖον, secondo la quale il divino è un'entità percepibile non attraverso i sensi, οὐκ ἔστι πελάσασθαι, né con la vista, ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν, né con il tatto, χερσὶ λαβεῖν. Da ultimo, nel fr. 134, riportato da Ammonio (*De int.* 249, 3-4), Empedocle offre una descrizione di Apollo nella quale nega i tratti antropomorfi tradizionalmente legati nei racconti dei poeti alla figura del dio: Apollo è al contratio dotato di una mente sacra e inesprimibile, φρῆν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος, che si slancia attraverso il cosmo con rapidi pensieri, φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοῦσα θοῆσιν. I frammenti, dove, anche in rapporto all'ispirazione della Musa, Empedocle ridefinisce le prerogative del divino, possono con buona verosimiglianza far parte di un inno destinato ad Apollo, sia inteso come opera autonoma, come sostiene Solmsen, sia inteso nella posizione canonica,

<sup>141</sup> Sul problema del rapporto tra il Περὶ φύσεως e i Καθαρμοί e più in generale sulla questione aperta riguardo alla produzione di Empedocle, cfr. Osborne 1987, 24-50, che pensa a un poema unico, Sedley 1989, 269-296, Kingsley 1996, 108-111, e Inwood 2001<sup>2</sup>, 8-19, che non vede prove per ipotizzare più di un poema. Cfr. anche Trépanier 2004, 1-30.

<sup>142</sup> Solmsen 1980, 219-227.

<sup>143</sup> Diels attribuisce i fr. 131-134 ai Καθαρμοί, non ritenendo attendibile la testimonianza di Tzetzes (*Chil.* VII 522) che assegna il fr. 134 al III libro del Περὶ φύσεως. Di diversa opinione Bignone 1916, 631. Cfr. Kahn 1960, 3-35: 6 n. 8, Zuntz 1971, 215, e Darcus 1977, 175-190: 176.

<sup>144</sup> Secondo Esiodo (*Th.* 79), Calliope è la più illustre, προφερεστάτη, tra le Muse. Sull'importanza di Calliope e sul legame di re e poeti con le figlie di Zeus e Mnemosyne cfr. Arrighetti 1998, 319-323.



come sezione innodica all'interno di un'opera - forse il I libro dei Φυσικά<sup>145</sup>, come sembra indicare Tzetze<sup>146</sup>.

Il dettato dei frammenti consente di dare spessore al προοίμιον εις Ἀπόλλωνα di cui ci informa Diogene Laerzio e offre una testimonianza possibile per la produzione innodica dedicata ad Apollo e a Zeus che Menandro retore attribuisce a Empedocle (I 336.25-337.32 = A 23 D.-K.)<sup>147</sup>. Menandro definisce ὕμνοι φυσιολογικοί la produzione innodica nella quale la descrizione della φύσις degli dei è legata a un elemento della natura: il sole per Apollo, l'aria per Era e il calore per Zeus (I 337, 1-5). Tra coloro che praticarono questo genere Menandro nomina Parmenide ed Empedocle, καὶ χρώνται δὲ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ Παρμενίδης καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἀκριβῶς, e Platone, κέκρηται δὲ καὶ ὁ Πλάτων, nel *Fedro* dove nella definizione di Eros quale πάθος τῆς ψυχῆς rappresenta Eros con le ali (I 337, 5-9). Menandro distingue poi gli inni fisici in inni che illustrano per esteso, οἱ μὲν ἐξηγητικοί, e inni esposti in breve, οἱ δὲ ἐν βραχεῖ προαγόμενοι: in questa direzione assegna la produzione innodica di Parmenide ed Empedocle ai primi perché trattano il tema per esteso, ἐξηγοῦνται, ai secondi Platone, che si limita a ἐν βραχυτάτοις ἀνυμνεῖν (I 337, 9-13). Il contributo offerto da Menandro a sostegno della possibilità di una produzione innodica di Empedocle per Apollo è stato diversamente giudicato dalla critica, anche forse in relazione al problema più ampio della paternità dei due trattati di Menandro discussa da Russell e Wilson nella loro edizione<sup>148</sup>. Tuttavia, la riflessione di Menandro sugli inni offre un quadro coerente sia con i frammenti di Empedocle in nostro possesso sia con la notizia di Diogene Laerzio e più in generale con l'impegno di ridefinizione della natura degli dei che Empedocle nei frammenti mostra d'avere come obiettivo.

A lato del contributo di Solmsen, che assegna i fr. 131-134 D.-K. all'*Inno ad Apollo*, Sider sostiene l'attendibilità del passo del Περὶ ποιητῶν come testimonianza del poema di Empedocle sul passaggio di Serse e propone di attribuire ai Περσικά il fr. 34 D.-K.: ἄλφιτον ὕδατι κολλήσας<sup>149</sup>. A sostegno di questa ipotesi Sider richiama la tradizione manoscritta delle fonti che tramandano il frammento: i *Problemata* dello Ps.-Aristotele e il trattato di Aristotele Μετεωρολογικά<sup>150</sup>. Per i *Problemata* la tra-

<sup>145</sup> Le fonti più tarde fanno riferimento al poema di Empedocle con il termine Φυσικά: così Simplicio, nel commento alla *Fisica* di Aristotele (157, 25; 300, 19; 381, 29), Aezio (I 30, 1) e Tzetzes (*Ch.* VII 522; *Exeg. in Il.* 53, 20). Sul problema cfr. Schmalzriedt 1970.

<sup>146</sup> Sulla base dell'espressione τῷ τρίτῳ τῶν Φυσικῶν in Tzetzes (*Chil.* VII 522).

<sup>147</sup> Per la sezione cfr. Russell, Wilson 1981, 235-237.

<sup>148</sup> Russell, Wilson 1981, XXXIV-XL. Per un profilo di Menandro cfr. di recente Heath 2004.

<sup>149</sup> Sider 1982, 76-78.

<sup>150</sup> Il frammento è citato anche da Alessandro di Afrodisia (*in Meteor.* 199, 6) e da Olimpiodoro (*in Meteor.* 297, 19).

dizione è compatta nell'attribuire la sequenza ai Περσικά ([Arist.] *Problem.* 929b15-17):

κόλλη γὰρ χρῆται τῷ ὕδατι, ὡσπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς μετήνευκεν ἐν τοῖς Περσικοῖς εἰπῶν “ἄλφιτον ὕδατι κολλήσας”. καὶ ἀναλίσκει πολὺ διὰ τοῦτο.

Sider ritiene che la sequenza ἄλφιτον ὕδατι κολλήσας possa senza difficoltà provenire dalla sezione dei Περσικά in cui Empedocle descriveva i preparativi per il rifornimento di cibo necessario all'esercito di Serse e traduce 'having joined together barley-meal with water'. Merita attenzione l'impiego del verbo μεταφέρειν, spia per noi del fatto che con ogni probabilità l'immagine dell'acqua che amalgama la farina fosse impiegata in funzione metaforica, forse per il ponte di navi. Ciò negherebbe uno degli argomenti di Sider che pensa al senso proprio e non figurato della sequenza, scorgendo qui il riferimento concreto agli approvvigionamenti di cibo, come descritti da Erodoto per la spedizione di Serse (VII 119) e da Tucidide per la spedizione in Sicilia (VI 22). Se il riferimento ai rifornimenti di granaglie è forse da escludere alla luce del verbo μεταφέρειν, tuttavia ciò non è di ostacolo alla possibilità che la sequenza potesse comunque far parte dei Περσικά con funzione metaforica: il celebre ponte di navi sull'Ellesponto, per esempio, avrebbe potuto essere descritto come un 'pane' tenuto insieme dall'acqua.

La tradizione manoscritta dei Μετεωρολογικά conserva in un solo caso la lezione Περσικά mentre per il resto offre compatta Φυσικά (IV 382). In merito all'alternanza Περσικά/Φυσικά nella tradizione Sider, contrariamente a Bollack<sup>151</sup>, è propenso a credere che «the author of the section of the *Problems* derived all of his information – the three words of the fragment and its source – from a ms. of the *Meteor.* that read *Persika*» e che «the presence in even one of our mss. of the title *Persika* still cannot be explained away as simply as Bollack would have it», soprattutto in considerazione del fatto che, come abbiamo visto, i *Problemata* indicano per il frammento l'appartenenza ai *Persika*, ἐν τοῖς Περσικοῖς. Ben al di là dell'attribuzione di questo particolare frammento al poema di Empedocle sulle guerre persiane, che resta dubbia, soprattutto a causa della brevità della sequenza, la presenza del termine Περσικά nelle testimonianze del Peripato rappresenta di per sé un criterio esterno non trascurabile per comprendere l'indicazione di Diogene Laerzio che testimonia di un'opera storica sulle guerre persiane nella produzione di Empedocle<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> Bollack 1965-1969, 374 n. 6 che pensa non a un errore ma a una confusione di uno dei discepoli di Aristotele.

<sup>152</sup> Häußler 1976, 68 n. 141.

Alla luce delle testimonianze sulla produzione di Empedocle fin'ora analizzate torniamo ora al giudizio di Aristotele nel *Περὶ ποιητῶν* sulla produzione di Empedocle. Con buona probabilità il giudizio deve essere interpretato in relazione ai due titoli che seguono nella testimonianza di Diogene, *l'Inno ad Apollo e Il passaggio di Serse*. L'asimmetria messa in evidenza per Aristotele nel giudizio su Empedocle può essere risolta alla luce del genere letterario delle opere a cui il passo del *Περὶ ποιητῶν* fa riferimento. Come affermato nelle prime battute della *Poetica*, per Aristotele la ποιητικὴ τέχνη ha il suo fondamento nella μίμησις (1447a13-19). Su questa base Aristotele nega a Empedocle nella *Poetica* il titolo di poeta (1447b16-20). Diversamente, nella *Retorica* non è la μίμησις al centro della riflessione, ma la correttezza della λέξις, per la quale Aristotele indica come centrale la chiarezza nello stile, ὠρίσθω λέξεως ἀρετὴ σαφῆ εἶναι (1404b1-3): di qui il giudizio negativo su Empedocle misurato sullo stile involuto e sulla dizione ambigua (1407a32-38). Nella *Poetica* Aristotele ha in mente la produzione di Empedocle nella quale manca completamente l'elemento mimetico perché il suo contenuto si esaurisce nella descrizione dei fenomeni della natura. Nel passo della *Retorica* Empedocle è invece indicato da Aristotele come esempio di poeta oscuro, esempio da non seguire per l'oratore che intenda rispettare la chiarezza nella λέξις. In pieno contrasto sia con la *Poetica* sia con la *Retorica*, il giudizio positivo espresso nel *Περὶ ποιητῶν* lega Empedocle a Omero e ne loda appieno le capacità espressive: è verosimile supporre che l'oscillazione che registriamo nel giudizio di Aristotele dipenda dalla natura mimetica delle opere che nel *Περὶ ποιητῶν* Aristotele prende in esame. Sia il poema sulle guerre persiane sia l'inno destinato ad Apollo sono, a differenza del *Περὶ φύσεως*, opere mimetiche perché descrivono l'una le πράξεις degli uomini in un poema d'argomento storico, l'altra le πράξεις degli dei nella forma dell'inno, rispettando così il criterio che Aristotele indica nella *Poetica* per distinguere la poesia dagli altri generi letterari: la μίμησις.

Dai dati in nostro possesso per Empedocle, pur nell'esiguità delle testimonianze e nei problemi posti dalla ricostruzione, riceve conferma lo statuto peculiare della poesia d'argomento storico nel giudizio di Aristotele e della riflessione peripatetica. Un'attenzione già espressa da Platone nel *Menesseno* e nel *Timeo-Crizia*, dove Platone riserva all'intreccio tra poesia e racconto storico un ruolo decisivo per la funzione paideutica della produzione letteraria<sup>153</sup>.

<sup>153</sup> Erler 1998, 5-28, mette in luce come la riflessione sviluppata da Platone sulla poesia utile per la πόλις nella *Repubblica*, nel *Timeo-Crizia* e nelle *Leggi*, sia in stretto contatto cronologico con le indicazioni di Aristotele sulla poesia che leggiamo nella *Poetica*.



## Capitolo 2

### Poesia e indagine sulla storia: dai *Persiani* di Eschilo alle *Leggi* di Platone

Alla luce della distinzione tra storia e poesia sottolineata a più riprese nella *Poetica*, nelle pagine che seguono l'attenzione sarà rivolta all'analisi del *plot* dei *Persiani*, nell'impegno di verificare l'adesione del tema storico alla definizione di tragedia che Aristotele offre nella *Poetica* quale μίμησις di un solo evento in direzione della κάθαρσις. Per il paradigma positivo di Dario nei *Persiani* indicheremo poi nella scena dell'invocazione dell'ombra del re il modello di Eschilo per la ricerca di Platone sulle cause della decadenza della monarchia persiana nel III libro delle *Leggi*. Da ultimo osserveremo per l'indagine sull'origine e lo sviluppo delle πολιτεῖαι nel III libro delle *Leggi* la funzione del richiamo ai poemi di Omero e le possibili allusioni all'*Eunomia* di Tirteo.

#### 1. I *Persiani*: dalla μία πράξις del racconto sul passato al dramma di Serse

Attraverso riprese e integrazioni, Aristotele tra il VI e l'VIII capitolo della *Poetica* definisce la tragedia isolando le norme che ne regolano la composizione. Quale ποιήσις, la tragedia è intesa come μίμησις di un'azione seria e compiuta, con una sua propria grandezza, μέγεθος, operata da persone che agiscono e avente come fine la κάθαρσις di due determinati παθήματα<sup>1</sup>: ἔλεος e ὁ φόβος (1449b22-29)<sup>2</sup>. Aristotele

<sup>1</sup> In merito alla recente proposta di Scott 2003, 233-263, e Veloso 2007, 255-284, di espungere dalla *Poetica* la sequenza sulla catarsi cfr. ora le lucide pagine di Halliwell 2011, 260-265.

<sup>2</sup> Süß 1910, 84-86, sostiene che la dottrina della catarsi di Aristotele dipenda dall'*Elena* di Gorgia (82 B 11, 9 D.-K.). Per Pohlenz 1920, 436-472: 466-468, Aristotele attribuisce un ruolo decisivo per il genere tragico a ciò che per Gorgia è un paragone sul potere del *logos*. Flashar 2004<sup>2</sup>, 167-492: 318, riconosce l'accordo della teoria della catarsi di Aristotele con la *Dichtungstheorie* di Gorgia, e tuttavia sottolinea le difficoltà in cui la critica incorre a fronte della reticenza di Aristotele in merito alla teoria della catarsi.

precisa che la μίμησις di un'azione è il μῦθος, il *plot* narrativo, e per μῦθος si intende la σύνθεσις τῶν πραγμάτων, la sistemazione degli eventi (1450a4-5) <sup>3</sup>. Delle parti che compongono la tragedia, il μῦθος, ora chiamato con il sinonimo di σύστασις, disposizione degli eventi, è la parte più importante perché, precisa, la tragedia non è μίμησις di uomini ma di πράξεις e di un particolare βίος (1450a15-17). Ribadisce dunque ancora una volta l'importanza del μῦθος affermando che questo è ἡ ἀρχή, il principio della tragedia, e in qualche modo ne è l'anima, καὶ οἶον ψυχὴ (1450a38-39)<sup>4</sup>.

Dopo aver discusso, a lato del μῦθος, le altre parti della tragedia, ἦθη, λέξεις, διάνοια, ὄψεις e μελοποιία, Aristotele richiama nuovamente la definizione di tragedia. Compare ora il concetto di ὄλον, che sarà la cifra distintiva della riflessione sul genere tragico tra VII e VIII capitolo (1450b23-25):

κείται δὴ ἡμῖν τὴν τραγωδίαν τελείας καὶ ὅλης πράξεως εἶναι μίμησιν ἐχούσης τι μέγεθος

Aristotele spiega cosa intenda per ὄλον: la πράξις ὅλη, l'azione compiuta in ogni sua parte, è tale se comprende un inizio, ἀρχή, una fase intermedia di sviluppo, μέσον, e una conclusione, τελευτή. In virtù di questa indicazione, le trame ben composte non cominciano né terminano a caso ma sono tali se presentano la successione indicata di inizio, sviluppo e conclusione (1450b26-32). Ora, l'importanza del concetto di ὄλον è centrale nella teorizzazione dell'unità del *plot* che leggiamo nell'VIII capitolo. Perché l'azione sia compiuta in ogni sua parte il *plot* deve essere unitario, μῦθος δ'ἔστιν εἷς. L'unità è garantita non dal racconto di tutto ciò che accade a una sola persona, περὶ ἕνα: gli eventi della vita di una sola persona non garantiscono infatti di per sé una trama unitaria - come ben dimostrano poemi quali le *Eracleidi* o le *Teseidi*, dove compaiono le imprese di Eracle e Teseo senza connessione l'una con

Halliwell 2002, 337 n. 154, scorge un legame tra Gorgia e Platone nel ruolo assegnato da entrambi ai πάθη e fa notare che non a caso nella *Repubblica* il bersaglio della critica è la tragedia. Flashar 2007, 173-179, anche sulla base dell'VIII libro della *Politica* (1341b27-1342a28), indica nella *Spezialliteratur* di ambito musicale la fonte per il concetto di catarsi, che poi Aristotele svilupperebbe in modo indipendente tramite l'applicazione specifica alla *Handlungsführung* nella tragedia: «Aristoteles hat keine Theorie der Katharsis... in der Rezeption von Lessing bis Schadewaldt ist der Begriff Katharsis mit einem Gewicht belastet worden, das er nicht tragen kann» (la citazione è da p. 178). Per il rapporto fra μίμησις e κάθαρσις in Aristotele, cfr. Dilcher 2007, 245-259: 258-259. Cfr. ora Munteanu 2012, 238-250.

<sup>3</sup> Lucas 1972<sup>2</sup>, 100, rileva come qui Aristotele rinnovi l'accezione usuale di *muthos* 'story' tramite il concetto di σύνθεσις ο σύστασις τῶν πραγμάτων: «the story is a preliminary selection from the streams of events; in the plot the story is organized».

<sup>4</sup> A ragione, Lucas 1972<sup>2</sup>, 105, nota che nel quadro del pensiero di Aristotele il termine ἀρχή assume qui particolare rilievo: «soul is the 'form' of man, and plot is of equivalent importance in tragedy».

l'altra. Il *plot*, dal momento che è μίμησις unitaria, di necessità deve essere μίμησις di una azione sola e compiuta, come nel caso dell'*Odissea* e dell'*Iliade*, poemi nei quali Omero, diversamente da altri autori, mostra di aver compreso la necessità di una selezione mirata degli eventi, perché questi rispondano all'interno del *plot* a criteri di razionalità per il racconto, che Aristotele indica nell'ἔκος e nell'ἀναγκαῖον (1450 b16-35)<sup>5</sup>. Dalle pagine di Aristotele emerge in maniera chiara la necessità che il *plot* della tragedia riguardi una e una sola πράξις, unità necessaria perché il racconto degli eventi risponda alle norme di necessità logica nella concatenazione degli eventi e di verosimiglianza del *plot*<sup>6</sup>.

Alla luce delle norme illustrate nella *Poetica* non è semplice indicare quale sia il *plot* dei *Persiani* di Eschilo, quale sia nei termini di Aristotele la μία πράξις messa in scena da Eschilo<sup>7</sup>. La circostanza del tutto casuale che fa dei *Persiani* la tragedia più antica conservata e insieme l'unico esempio a noi giunto di tragedia che presenta un tema di storia recente nel dramma attico dominato dal *plot* mitologico ha creato non poche difficoltà interpretative. Il conflitto storico tra Greci e Persiani ha orientato l'esegesi verso una lettura del dramma che scorge il conflitto tragico nella contrapposizione politica, culturale e religiosa tra i due popoli. In passato i *Persiani* sono stati interpretati dalla critica come celebrazione patriottica dell'etica greca rispetto all'etica persiana<sup>8</sup>. La finalità politica è stata poi sottolineata ora in relazione al ruolo attivo di Atene durante il conflitto con la Persia, rispetto alla posizione ambigua delle altre πόλεις<sup>9</sup>, ora, con la celebrazione di Salamina a scapito di Maratona, in relazione a dinamiche politiche interne alla πόλις che tengono conto dei rapporti conflittuali tra fazioni opposte<sup>10</sup>. La critica più attenta a indicare per i *Persiani* la componente drammatica mette in luce l'impianto etico, intimamente legato all'aspetto

<sup>5</sup> Halliwell 1987, 73-75, fa notare che per Aristotele il concetto di 'azione' implica l'intenzione che dirige l'azione: «in their actions, men engage in the distinctively human pursuit of aims, the realisation of their intentions». Per questo motivo, individuando nella πράξις il dominio della poesia, Aristotele «implies that poetry is capable of treating... the fundamental patterns of life» (le citazioni sono da p. 75).

<sup>6</sup> Donini 2008, XXIV-XXV, scorge proprio nel concetto di πράξις la ragione che muove la lode di Omero che Aristotele offre nel capitolo VIII della *Poetica* (1451a17-35).

<sup>7</sup> Halliwell 1998<sup>2</sup>, 138-158, offre un'utile messa a punto dei significati che Aristotele attribuisce alla πράξις nella *Poetica*, e propone tre diverse accezioni: 1) in senso concreto corrisponde alle azioni rappresentate nel dramma; 2) il plurale πράγματα non di rado ha il significato di 'events' piuttosto che quello di 'actions' 3) in senso astratto è da intendere come «the organised totality of a play's structure of events, its complete dramatic framework» (la citazione è da p. 141).

<sup>8</sup> In questa direzione Murray 1940, 114-115, e Clifton 1963, 111-117. Sull'ipotesi avanzata da Murray 1940, 115, che inquadra i *Persiani* nelle celebrazioni patriottiche nel corso del decennio successivo a Salamina, cfr. le obiezioni di Burzacchini 1980, 133-140: 134-135.

<sup>9</sup> Così Lattimore 1943, 82-93 e Goldhill 1988, 50-61.

<sup>10</sup> In particolare Podlecki 1966, 13 e Di Benedetto 1978, 3-43.

religioso, nella scrittura teatrale, evidenziando lo scarto tra Serse e Dario, del quale Eschilo offre un ritratto completamente positivo, e sul piano della rappresentazione del dolore rileva la centralità del coro dei Persiani<sup>11</sup>.

A spostare completamente l'attenzione dal piano storico-culturale al conflitto tragico in sé è Paduano, che a ragione ritiene che il conflitto sia interno alla sola parte persiana e in conseguenza di ciò pone il problema del protagonista dei *Persiani*<sup>12</sup>. A suo giudizio il conflitto si svolge tutto all'interno dell'oïkos persiano, in particolare nel rapporto di antitesi tra Dario e Serse, nel quale prende vita il conflitto tragico di Serse, colpevole d'aver tradito, con la sconfitta subita a Salamina, il modello positivo di Dario<sup>13</sup>. Negando al dramma lo statuto di 'tragedia di guerra', Paduano mette in luce nei *Persiani* il rispetto di una norma indicata da Aristotele nel XIV capitolo della *Poetica* riguardo alla natura del conflitto tragico sulla scena per la quale l'alveo nel quale è possibile il conflitto proprio del genere tragico sono i legami affettivi<sup>14</sup>. Nella *Poetica*, tra il XIII e il XIV capitolo, Aristotele torna a riflettere sul *plot*, dopo la lunga analisi condotta tra VI e VIII capitolo, e offre ora indicazioni sulle tipologie di individui, i βίοι, oggetto, al pari delle πράξεις, della μίμησις, e su quali azioni siano adeguate alla μίμησις tragica, μίμησις di fatti che ispirano paura e pietà<sup>15</sup>. In questa direzione afferma che non devono essere rappresentati un personaggio positivo che dalla fortuna passi alla sfortuna, né un personaggio negativo che passi dalla sfortuna alla fortuna, né un personaggio dichiaratamente negativo che passi dalla fortuna alla sfortuna. Oggetto della μίμησις sarà invece chi passa dalla fortuna alla sfortuna non per particolare malvagità ma per un errore che determina la sua sventura. Quanto alle azioni possibili, nega ai conflitti tra nemici la possibilità di suscitare il piacere proprio della μίμησις tragica attraverso l'ἔλεος e il φόβος (1453b15-22):

ἀνάγκη δὴ ἢ φίλων εἶναι πρὸς ἀλλήλους τὰς τοιαύτας πράξεις ἢ ἐχθρῶν ἢ μηδετέρων. ἂν μὲν οὖν ἐχθρὸς ἐχθρόν, οὐδὲν ἐλεεινὸν οὔτε ποιῶν οὔτε μέλλον, πλην κατ' αὐτὸ τὸ πάθος· οὐδ' ἂν μηδετέρως ἔχοντες· ὅταν δ' ἐν ταῖς φιλαίαις

<sup>11</sup> Per il significato politico dei *Persiani*, cfr. il recente bilancio offerto da Garvie 2009, xviii-xxii, che esclude un messaggio politico preciso, che la critica suppone ora a favore di Temistocle ora a favore di Aristide.

<sup>12</sup> Paduano 1978, 13.

<sup>13</sup> Paduano 1978, 85-103.

<sup>14</sup> Paduano 1978, 9-13.

<sup>15</sup> Sulla centralità della πράξις nella *Poetica*, Belfiore 1992, 83-87, attribuisce ad Aristotele, forse in misura eccessiva, una polemica con Platone, pur riconoscendo che «Aristotle's definition of tragedy in *Poetics* 6 (tragedy is imitation of action) is a significant rephrasing of Plato's characterization in *Republic* 10.603c» (la citazione è da p. 86).



ἐγγένηται τὰ πάθη, οἷον ἢ ἀδελφὸς ἀδελφὸν ἢ υἱὸς πατέρα ἢ μήτηρ υἶόν ἢ υἱὸς μητέρα ἀποκτείνει ἢ μέλλῃ ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον δρᾶ, ταῦτα ζητητέον.

Come nel caso di conflitti tra persone non legate da affetti né divise da ostilità, lo spettatore non prova pietà, effetto dell'ἐλεεινόν, nell'assistere a un conflitto tra due nemici, sebbene certo avverta la sciagura in sé, πλὴν κατ' αὐτὸ τὸ πάθος. Oggetto della rappresentazione tragica sono le sciagure, πάθη, che si sviluppano in rapporti regolati dagli affetti, ἐν ταῖς φιλίαις, quale è il caso dei conflitti tra fratelli o tra genitori e figli.

Non a torto quindi Paduano, in considerazione della macroscopica e ineludibile presenza di un conflitto storico nel dramma, avvia la riflessione sui *Persiani* proprio da questa pagina di Aristotele, che si impone quale punto di riferimento per l'esegesi: le indicazioni di Aristotele negano il conflitto tragico allo scontro tra Greci e Persiani, scontro tra nemici, nei confronti della sventura dei quali non è possibile avvertire i παθήματα di ἔλεος e φόβος (1449b27-28), la cui rappresentazione è l'ἔργον proprio della tragedia (1452b28-30). Indicare poi l'alveo dei rapporti familiari tra Serse e Dario, in linea con le indicazioni di Aristotele, appare intuizione condivisibile ma pone un problema: come si sviluppa il *plot* in relazione alle πράξεις di Serse sulla scena dei *Persiani*? Se si escude la sezione finale infatti, Serse non ha un ruolo esteso nel concreto della rappresentazione scenica. Non ha nessun intervento sull'azione scenica che con il racconto della battaglia costituisce il centro del dramma. Sul palco dei *Persiani* Serse non agisce, eppure è di fatto costantemente al centro dell'attenzione nelle parole del Coro, di Atossa e del messaggero. È invocato dalla cupa preveggenza del Coro profeta di mali, κακόμαντις<sup>16</sup>, nella *parodos* (8-11), dipinto dalla regina nell'ansia onirica, πολλοῖς μὲν αἰεὶ νυκτέροις ὄνειρασιν (176)<sup>17</sup>, della sua attesa con le immagini del giogo, della caduta dal carro, delle vesti strappate, Ξέρξης πέπους ῥήγνυσιν, alla vista del padre Dario (188-200), richiamato quindi dalle parole del messaggero che, ben prima di riferire il catalogo dei caduti, conforta la regina su ciò che più le sta a cuore<sup>18</sup>, offrendole l'immagine di Serse vivo, ζῆ τε καὶ φάος βλέπει (299), fino alla scena dell'invocazione di Dario, dove Serse, pur assente, è al centro della scena, oggetto d'analisi e giudizio nel discorso di Dario (759-786). Di fatto però Serse non agisce sulla scena e questa circostanza costituisce una difficoltà in vista della definizione di tragedia offerta da Aristotele quale μίμησις di una πράξις, senza

<sup>16</sup> Per l'immagine cfr. Sansone 1975, 46-53.

<sup>17</sup> Garvie 2009, 114, richiama per le prime parole di Atossa la forma della *Priamel*. Per la struttura della *Priamel* cfr. Race 1982, 1-17, e Bundy 1986<sup>2</sup>, 4-10.

<sup>18</sup> Sulla disposizione emotiva di Atossa cfr. Michelini 1982, 143.

la quale non si ha dramma. Non a caso in passato la critica ha evidenziato questo aspetto rimproverando ai *Persiani* la mancanza di azione drammatica, tra la stasi dell'attesa in Persia per l'esito del conflitto e il ritorno a Susa di Serse che chiude il dramma<sup>19</sup>.

Le πράξεις al centro del dramma sono infatti contenute nella lunga *rhexis* del messaggero con il racconto della battaglia navale di Salamina, lo scontro a Psittalia, dunque la ritirata dei superstiti. Eventi storici, che pongono un nuovo problema non di secondaria importanza, come mostra la riflessione di Aristotele nella *Poetica* sull'opposizione tra poesia e storia. Ma alla luce di una più attenta analisi del IX capitolo della *Poetica* di Aristotele, questo contrasto trova una soluzione. Nel IX capitolo della *Poetica* Aristotele instaura un confronto tra la poesia e la storia in relazione al criterio di verosimiglianza, ἰκός, e il criterio di necessità, ἀναγκαῖον, già indicati nel VII come riferimento essenziale per il poeta. Indicati come necessari sia in vista della sistemazione degli eventi (1451a9-15) sia in vista dell'unità del *plot*, inteso quale μίμησις di una sola azione e intera, (1451a30-32), i criteri di ἰκός e ἀναγκαῖον, propri della poesia e non della storia, sono il metro con il quale Aristotele distingue l'attività dello storico dalla produzione poetica. Compito dello storico è raccontare ciò che è accaduto, τὰ γενόμενα (1451a36-37), mentre il poeta racconta ciò che è possibile che accada, οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ, guidato nel racconto proprio dai criteri di verosimiglianza e dalla necessità. Lo storico espone gli eventi tali quali sono avvenuti, avendo come punto di riferimento il καθ' ἕκαστον, il particolare. Il poeta, al contrario, racconta ciò che è possibile che accada, secondo il principio dell'universale, il καθόλου. La storia, si occupa del particolare, καθ' ἕκαστον, della realtà dei fatti, delle cose come sono: lo storico registra ogni singolo evento, in una successione che, imposta dai riferimenti temporali, non risponde necessariamente alla logica della necessità imposta dalla poesia. Il severo giudizio sulla storia, secondo Aristotele meno seria e meno filosofica della poesia, si fonda proprio sulla mancanza di universalità che per Aristotele è al contrario il tratto principale della poesia, che è tale se raggiunge questo obiettivo<sup>20</sup>. Tuttavia anche i γενόμενα della storia possono essere materiale per la poesia se il poeta sceglie tra gli eventi i γενόμενα che rispettano il principio dell'ἰκός. Di questi eventi il poeta non è storico ma ποιητής (1451b29-32):

<sup>19</sup> Così Lavagnini 1927, 295-301: 298, Murray 1940, 121, Groeneboom 1960<sup>2</sup>, 13-15, Lattimore 1958, 31. Cfr. anche Broadhead 1960, XVII-XXXIII. Di parere diverso Michellini 1982, 125-126, e Paduano 1978, 59.

<sup>20</sup> Il punto di vista di Aristotele nella *Poetica* è normativo: l'obiettivo quello di delineare i contorni di una τέχνη. Il breve passaggio dove sostiene la natura più filosofica della poesia è indicativo di un atteggiamento che la *Poetica* registra in modo non diretto: la παιδεία filosofica, e che traspare dal confronto con la storia.

κἄν ἄρα συμβῆ γενόμενα ποιεῖν, οὐθὲν ἦττον ποιητής ἐστι· τῶν γὰρ γενομένων ἕνια οὐδὲν κωλύει τοιαῦτα εἶναι οἷα ἂν εἰκὸς γενέσθαι [καὶ δυνατὰ γενέσθαι], καθ' ὃ ἐκείνος αὐτῶν ποιητής ἐστιν.

La storia può quindi essere materiale per la poesia e il poeta resta tale se tra gli eventi storici sceglie eventi che abbiano le caratteristiche della μία πράξις indicate per il μῦθος: i criteri di εἰκὸς e ἀναγκαῖον.

Con la *rhexis* del messaggero nei *Persiani*, Eschilo risponde perfettamente alle necessità indicate da Aristotele per la poesia: nella prospettiva drammatica, il racconto dei fatti di Salamina e Psittalia costituisce un unico evento che rispetta le caratteristiche della μία πράξις indicate da Aristotele. Il rapporto tra la μία πράξις di Salamina-Psittalia è in relazione diretta con il *plot* narrativo del vero protagonista del dramma, Serse e, come vedremo, ne rispecchia e costituisce il dramma. Eschilo offre nei *Persiani* tre diversi racconti sul passato, strettamente legati, tra i quali il racconto del messaggero occupa una posizione centrale sia per il tema sia per la contemporaneità degli eventi narrati. Il messaggero espone a Susa eventi appena accaduti: la battaglia navale di Salamina, il destino dei Persiani nello scontro di Psittalia e la ritirata dell'esercito<sup>21</sup>. Con il discorso di Dario Eschilo espone poi il racconto della storia della monarchia persiana, dal passato remoto, con il fondatore Medo, fino all'ultimo re, Serse, passando attraverso la trama non sempre perspicua dei nomi dei sovrani persiani prima di Dario. Con la profezia pronunciata da Dario sulla vittoria greca di Platea (816-822)<sup>22</sup>, Eschilo completa dunque il racconto degli eventi esclusi per esigenze drammatiche dal racconto del messaggero. Il racconto della battaglia di Salamina che il messaggero riferisce al suo ritorno a Susa (353-432) prende concreto avvio dietro esplicita richiesta di Atossa: la regina desidera sapere, con modulo epico di richiesta<sup>23</sup>, chi per primo diede inizio allo scontro navale, ἀρχὴ δὲ ναυσὶ συμβολῆς τίς ἦν (350), se i Greci o Serse, in considerazione del numero delle navi, τίνες κατήρξαν, πότερον Ἑλληνας, μάχης, ἢ παῖς ἐμός, πλήθει καταυχήσας νεῶν; (351-352). La risposta del messaggero elude le possibilità offerte dalla domanda - o i Greci o Serse - con il rimando a un demone vendicativo o avverso, un ἀλάστωρ ἢ κακὸς

<sup>21</sup> Sulla battaglia di Salamina cfr. Hammond 1956, 32-54, Burn 1984<sup>2</sup>, 450-475, Hignett 1963, 201-239, Podlecki 1966, 131-141, Lazenby 1988, 168-185, e Morrison, Coates, Rancov 2000<sup>2</sup>, 55-61. Sul rapporto tra il resoconto di Erodoto e il racconto del messaggero in Eschilo cfr. Parker 2007, 2-29, che sostiene l'attendibilità di Eschilo quale fonte.

<sup>22</sup> Eschilo tace sulla battaglia di Micala che la tradizione dice avvenuta nello stesso giorno.

<sup>23</sup> Così Deichgräber 1974, 39, e Gondicas, Judet de La Combe 2000, 295-298.

δαίμων ποθέν<sup>24</sup>. Segue dunque, introdotto da un γάρ epesegetico, il racconto del falso traditore che annuncia a Serse la fuga dei Greci (333-360)<sup>25</sup>. Dietro questa falsa indicazione, Serse, che non compende l'inganno, οὐ ξυνεῖς δόλον (361), né la posizione degli dei sull'impresa, τὸν θεῶν φθόνον (362)<sup>26</sup>, ordina ai navarchi di custodire gli sbocchi per impedire la fuga delle navi greche, ἔκπλους φυλάσσειν καὶ πόρους ἀλιρρόθους, pena la morte, πᾶσιν στέρεσθαι κρατὸς ἣν προκείμενον (361-373). Le navi persiane attendono senza successo per tutta la notte la fuga annunciata: al sopraggiungere del giorno, i Persiani ascoltano il peana che annuncia la battaglia per la libertà della patria e svela l'inganno (384-394). Solo ora, con un ritardo giustificato dalla necessità di far precedere il racconto dell'inganno a Serse, il messaggero risponde alla domanda di Atossa: una nave greca diede inizio allo scontro, ἦρξε δ'ἐμβολῆς Ἑλληνικῆ ναῦς (408-411). Il messaggero avvia dunque la narrazione: la collisione delle navi<sup>27</sup>, le molte perdite (412-421), dunque il racconto della ritirata chiuso dalle riflessioni amare sull'ampiezza della sciagura (422-432)<sup>28</sup>.

Il racconto del messaggero non termina con la ritirata persiana. Altri avvenimenti devono ancora essere riferiti, la cui portata supera l'immaginazione della regina: il racconto della disfatta totale. Il messaggero avverte infatti Atossa che la sventura dell'esercito di Serse non ha raggiunto nella sconfitta di Salamina neanche la metà della sciagura, μηδέπω μεσοῦν κακόν: è nello scontro di Psittalia (447-464)<sup>29</sup>, presentato dal messaggero come più grave della battaglia navale, che si compie la disfatta: non a caso il racconto dell'episodio culmina con la scena di Serse che dall'altura dalla quale osserva la battaglia<sup>30</sup> si straccia le vesti e ordina la fuga (465-471).

<sup>24</sup> Sia la disgiuntiva ἢ sia l'avverbio ποθέν sono il segno dell'interpretazione degli eventi da parte del messaggero. Garvie 2009, 184, fa notare che «the vague ποθέν, strikingly separated from φανείς, reveals the Messenger's incomprehension as to why the ἀλάστορ or δαίμων should have behaved in this way. It has happened, so some god must have intervened».

<sup>25</sup> Erodoto riporta l'episodio indicando il nome del falso traditore, Sicinno (VIII 75). Per Plutarco non si trattava di un uomo greco ma di un persiano (*Them.* XII). La critica considera l'episodio un'invenzione di Eschilo. Così Hignett 1963, 403-408, e Lazemby 1993, 167-172.

<sup>26</sup> Leggiamo qui l'unica attestazione del termine φθόνος nei *Persiani*. Per una riflessione sul significato e le posizioni della critica sul ruolo dello φθόνος nella tragedia cfr. Garvie 2009, XXV-XXXII.

<sup>27</sup> La marea, ρεῦμα, delle navi persiane che avrebbe dovuto travolgere la flotta greca patisce ora le difficoltà, non previste da Serse, imposte dal muoversi in uno spazio angusto con un ampio numero di navi. Sottolinea questo aspetto Michelin 1982, 93.

<sup>28</sup> Per il racconto della battaglia nel segno della 'heroic vagueness' cfr. Easterling 1997, 21-37.

<sup>29</sup> Sull'identificazione dell'isola Broadhead 1960, 331-333, pensa all'isola di St. George. Garvie, 2009, 205, a Lipsokoutali. In questa direzione già Hignett 1963, 397-402 e Wallace 1969, 293-303.

<sup>30</sup> Con buona probabilità il monte Egaleo (vd. Hdt. VII, 90, 4), luogo che consente a Serse la vista fino a Psittalia.

Gli scontri di Salamina e Psittalia sono presentati come parti di un solo evento, la sconfitta di Serse, di cui la battaglia navale occupa la parte meno ampia. Una prospettiva che colpisce<sup>31</sup>. Il rilievo dato da Eschilo allo scontro sull'isola di Psittalia non è infatti paragonabile allo spazio a esso dedicato nel resoconto di Erodoto (VIII 95):

Ἀριστείδης δὲ ὁ Λυσιμάχου, ἀνὴρ Ἀθηναῖος, τοῦ καὶ ὀλίγω τι πρότερον τούτων ἐπεμνήσθην ὡς ἀνδρὸς ἀρίστου, οὗτος ἐν τῷ θορύβῳ τούτῳ τῷ περὶ Σαλαμίνα γινομένῳ τάδε ἐποίηε· παραλαβὼν πολλοὺς τῶν ὀπλιτέων οἱ παρετετάχατο παρὰ τὴν ἀκτὴν τῆς Σαλαμίνης χώρας, γένος ἐόντες Ἀθηναῖοι, ἐς τὴν Ψυττάλειαν [νῆσον] ἀπέβησε ἄγων, οἱ τοὺς Πέρσας τοὺς ἐν τῇ νησίδι ταύτῃ κατεφόνευσαν πάντας.

I fatti di Psittalia, breve episodio nelle *Storie*, sono strettamente legati all'iniziativa di Aristide all'interno del resoconto più ampio della battaglia di Salamina. Secondo la pagina di Erodoto, Aristide si dirige verso l'isola di Psittalia con molti degli opliti che erano schierati sulla costa di Salamina. Sbarcati sull'isola, uccidono i soldati Persiani che lì si trovano. Chiusa la parentesi aperta su Psittalia, Erodoto torna al cuore del racconto, riferisce delle operazioni alla fine della battaglia con il ritiro dei relitti e la preparazione per il nuovo combattimento che i Greci immaginavano a torto Serse avrebbe iniziato con le navi superstiti<sup>32</sup>.

Anche nel resoconto dell'episodio che leggiamo nella *Vita di Aristide* di Plutarco lo scontro di Psittalia è inteso quale impresa personale di Aristide<sup>33</sup>. Diversamente da Erodoto invece, alcuni dei Persiani presenti sull'isola vengono lasciati in vita. Si tratta di nomi di un certo rilievo perché vicini alla monarchia. Sono infatti i figli della sorella del re, Sandauce (IX 324, 1-3):

Ἀριστείδης δ' ὁρῶν τὴν Ψυττάλειαν, ἥ πρὸ τῆς Σαλαμίνας ἐν τῷ πόρῳ κείται νῆσος οὐ μεγάλη, πολεμίων ἀνδρῶν μεστὴν οὖσαν, ἐμβιβάσας εἰς ὑπηρετικά τοὺς προθυμοτάτους καὶ μαχιμωτάτους τῶν πολιτῶν, προσέμειξε τῇ Ψυτταλείᾳ, καὶ

<sup>31</sup> La critica sottolinea il rilievo eccessivo dato all'episodio di Psittalia e richiama come spiegazione la volontà di Eschilo di dar luce al ruolo di Aristide e più in generale all'esercito di terra nell'economia dello scontro. Cfr. Podlecki 1966, 23-25, Fornara 1966, 51-54, Saïd 1992-1993, 53-69, e Harrison 2000, 97-100.

<sup>32</sup> Nel racconto di Erodoto, Serse medita la fuga, perché teme che i Greci navighino verso l'Ellesponto e taglino i ponti (VIII 97). È in questo momento, secondo il resoconto di Erodoto, che Serse invia in Persia un messaggero per riferire lo stato delle cose: attraverso il sistema dei messaggeri, uno e a cavallo, per ogni giorno di viaggio, la notizia della sconfitta navale raggiungerà Susa, dove l'ultimo messaggio giunto era stato quello sulla presa di Atene. Secondo Erodoto i fatti di Salamina inducono i Persiani al lamento e a strapparsi le vesti, non per la sorte delle navi ma per Serse (VIII 98-99). Testimonia il sistema dei messaggeri Senofonte (*Cyr.* VIII 6, 17-18).

<sup>33</sup> Non a caso Plutarco non ne fa menzione nella *Vita di Temistocle*.

μάχην πρὸς τοὺς βαρβάρους συνάψας ἀπέκτεινε πάντας, πλὴν ὅσοι τῶν ἐπιφανῶν ζῶντες ἦλωσαν. ἐν δὲ τούτοις ἦσαν ἀδελφῆς βασιλέως ὄνομα Σανδάκης τρεῖς παῖδες, οὓς εὐθὺς ἀπέστειλε πρὸς τὸν Θεμιστοκλέα, καὶ λέγονται κατὰ τι λόγιον, τοῦ μάντεως Εὐφραντίδου κελεύσαντος, ὠμηστῆ Διονύσῳ πρὸ τῆς μάχης καθιερευθῆναι. τὴν δὲ νησίδα τοῖς ὅπλοις πανταχόθεν ὁ Ἀριστείδης περιστέψας, ἐφήδρευε τοῖς ἐκφερομένοις πρὸς αὐτήν, ὡς μήτε τῶν φίλων τινὰ διαφθαρῆναι μήτε τῶν πολεμίων διαφυγεῖν.

Al di là delle differenze tra la versione che leggiamo nelle *Storie* e la versione contenuta nella *Vita di Aristide*, lo spazio e l'importanza che i fatti di Psittalia hanno in Eschilo non trovano corrispondenza né in Erodoto né in Plutarco. Nelle *Storie* come anche nella biografia di Aristide, l'episodio è legato a una iniziativa individuale che dà lustro al protagonista ma che non oscura certo l'importanza centrale dello scontro navale di Salamina.

Nei *Persiani* al contrario Eschilo trasforma l'episodio nell'evento centrale dello scontro con un forte impatto emotivo. Lo sbarco dei Greci sull'isola, dopo la battaglia navale, è presentato dal messaggero senza soluzione di continuità rispetto ai fatti di Salamina e costituisce l'*acme* del resoconto: l'esercito greco dopo aver accerchiato le navi, causandone la distruzione, pone fine allo scontro uccidendo l'esercito persiano presente sull'isola di Psittalia. Centrale nel resoconto di Erodoto e Plutarco, in Eschilo non si fa il nome di Aristide né si danno indicazioni precise sulle modalità dell'attacco, come avviene in Erodoto. Nella generale assenza di nomi della parte greca nei *Persiani*, non colpisce l'assenza del nome di Aristide<sup>34</sup>. Colpisce invece che un evento, presentato come secondario nelle fonti, costituisca in Eschilo un evento più importante della battaglia navale, e persino dalle conseguenze molto più profonde. Annunciata proprio all'arrivo a Susa, Πέρσαι· στρατὸς γὰρ πᾶς ὄλωλε βαρβάρων<sup>35</sup> (255), nella prospettiva del messaggero è a Psittalia che si svolge la rovina dell'esercito (441-444):

Περσῶν ὅσοιπερ ἦσαν ἀκμαῖοι φύσιν,  
ψυχὴν τ' ἄριστοι κεύθνεϊαν ἐκπρεπεῖς,

<sup>34</sup> Nella finzione drammatica, è irrilevante che il messaggero conoscesse il nome di Aristide legato allo scontro di Psittalia, quale ideatore o quale capo degli opliti sbarcati sull'isola: il nome è un particolare che verosimilmente il messaggero avrebbe tralasciato nel racconto dei fatti alla regina.

<sup>35</sup> Sull'uso dell'aggettivo βάρβαρος nei *Persiani*, senza connotazioni negative, da parte dei Persiani stessi (vd. v. 187), cfr. Paduano 1978, 21-23. Broadhead 1960, 79, ritiene abbia significato puramente geografico e ricorda per la stessa prospettiva la frase *Plautus vortit barbare*, richiamo al *vortit barbare* nel prologo del *Trinummus* (19) e dell'*Asinaria* (11). Garvie 2009, 118, nota che per Eschilo e il pubblico «the term was simply synonymous with 'non-Greek'».

αὐτῷ τ' ἄνακτι πίστιν ἐν πρώτοις αἰεί,  
τεθναῖσιν αἰσχυρῶς δυσκλεεστάτῳ μόρῳ.

L'importanza centrale dello scontro di Psittalia sta nel fatto che sull'isola sono morti senza onore né gloria i Persiani migliori per indole<sup>36</sup>, per nascita e per fedeltà al sovrano<sup>37</sup>, αἰσχυρῶς δυσκλεεστάτῳ μόρῳ, per colpa di Serse che, credendo all'inganno del falso traditore<sup>38</sup>, e contando sulla vittoria navale, li mandò sull'isola, dietro errato calcolo, κακῶς τὸ μέλλον ἱστορῶν (454)<sup>39</sup>. A partire dall'inganno del falso traditore quindi, il resoconto del messaggero procede in *climax* verso la piena disfatta dell'esercito, come annunciato nelle prime battute (255)<sup>40</sup>. Psittalia è il punto più alto della sconfitta persiana, proprio a partire dalla battaglia navale, come dimostrano le parole della regina a Dario: la distruzione dell'esercito navale causò la distruzione dell'esercito di terra<sup>41</sup>, ναυτικὸς στρατὸς κακῶθεις πεζὸν ὄλεσε στρατόν (728)<sup>42</sup>.

Segno dell'importanza decisiva di Psittalia nel *plot* drammatico offre il destinatario del racconto del messaggero, l'οἶκος persiano. Atossa e il coro lamentano ora la rovina totale della Persia. Alla luce della distruzione dell'esercito a Psittalia, Atossa comprende la terribile veridicità del sogno la cui visione solo ora, a dispetto dell'interpretazione data dal Coro, appare chiara in tutta la sua violenza (517-520). Allo stesso modo il Coro, nel primo *stasimon*, solo ora comprende l'ampiezza della sciagura che temeva nella *parodos* e lamenta nel concreto le conseguenze per la monarchia<sup>43</sup>. La Persia ha perso il suo potere formale sui sudditi, οὐκέτι περσονομοῦνται, che non verseranno tributi, οὐδ' ἔτι δασμοφοροῦσιν δεσποσύνοισιν ἀνάγκαις, e non mostreranno loro obbedienza con la προσκύνησις<sup>44</sup>,

<sup>36</sup> In Eschilo è implicito il riferimento agli alleati persiani che costituivano parte della flotta a Salamina.

<sup>37</sup> Secondo Pausania erano in numero di quattrocento (I 36, 2).

<sup>38</sup> Così Belloni, 1994<sup>2</sup>, 180.

<sup>39</sup> Per l'uso del verbo ἱστορεῖν col significato di 'sapere' cfr. Garvie 2009, 210.

<sup>40</sup> Così Garvie, 2009, 205, che non scorge motivazioni politiche dietro l'attenzione di Eschilo sui fatti di Psittalia e ritiene che Eschilo amplifichi «the importance of Psittaleia for dramatic reasons» e suggerisca per il racconto del messaggero la struttura a *climax*. Sul ruolo di Psittalia nel resoconto del messaggero, cfr. Pelling 1997, 1-19: 8-9.

<sup>41</sup> In questa direzione Kierdorf 1966, 71-72 e Pelling 1997, 1-19: 9.

<sup>42</sup> Il verso ricorda da vicino le lungimiranti parole che Artemisia d'Alicarnasso chiede a Mardonio siano riferite a Serse che leggiamo in Erodoto (VIII 68 γ): δειμαίνω μὴ ὁ ναυτικὸς στρατὸς κακῶθεις τὸν πεζὸν προσδηλήσῃται, che con buona probabilità Erodoto riprende da Eschilo.

<sup>43</sup> Cfr. Grethlein 2010, 79-81.

<sup>44</sup> Per la προσκύνησις cfr. Frye 1972, 102-107, Hall 1989, 96-97, Missiou 1993, 377-391: 389, e Gera 2007, 445-457: 450-451.

οὐδ' ἐς γὰν προπίτνοντες ἄζονται<sup>45</sup>, fondamento stesso della monarchia, βασιλεία γὰρ διόλωσεν ἰσχύς (584-590).

Che a Psittalia siano caduti i migliori dei Persiani non è notizia attestata<sup>46</sup>. Ma nella prospettiva del *plot* dei *Persiani* è verosimile che la morte dei migliori e più fedeli determini la disfatta della monarchia persiana: nella progressione drammatica che dalla battaglia navale conduce alla focalizzazione operata sull'episodio di Psittalia scopriamo l'impegno di Eschilo quale ποιητής sul tema storico perché risponda alle esigenze del codice della poesia<sup>47</sup>. Nella *rhexis* del messaggero è possibile infatti riconoscere le norme per la σύστασις τῶν πραγμάτων indicate nella *Poetica* per le fasi di sviluppo del *plot* in ἀρχή, μέσον e τελευτή (1450b21-34). L'ἀρχή è rappresentata dall'errore strategico prima della battaglia, il μέσον dagli scontri di Salamina e Psittalia, che da quella ἀρχή derivano, fino alla τελευτή, la disfatta totale dell'esercito. Da questo punto di vista il resoconto del messaggero è offerto da Eschilo come μία πρᾶξις e risponde quindi perfettamente alle norme indicate da Aristotele per il *plot*, anche in relazione al μέγεθος non casuale, μὴ τὸ τυχόν, per il quale la durata del racconto deve essere abbracciata con la memoria, (δεῖ) ἐπὶ τῶν μύθων ἔχειν μὲν μῆκος, τοῦτο δὲ εὐμνημόνευτον εἶναι, si mantenga perspicua, σύνδηλον, e da ultimo consenta il passaggio dalla buona alla cattiva sorte, ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν μεταβάλλειν (1450b34-1451a15), offrendo una successione ininterrotta di eventi verosimili legati da rapporti di necessità, κατὰ τὸ εἰκός ἢ τὸ ἀναγκαῖον ἐφεξῆς γιγνομένων<sup>48</sup>.

Indicata per l'evento storico contenuto nei *Persiani* di Eschilo la cornice della poesia, il riferimento al passaggio dalla buona sorte alla cattiva sorte dell'esercito persiano contenuto nella pagina di Aristotele ci riporta al problema del *plot* dei *Persiani* legato alla presenza, come abbiamo visto circoscritta, di Serse sulla scena. Nei *Persiani* è possibile indicare il legame tra la sorte dell'esercito persiano e la sorte del re di Persia. Segno della complessità raggiunta nell'elaborazione del *plot* drammati-

<sup>45</sup> La proposta ἄζονται di Halm, accolta da Garvie 2009, ha il pregio di conservare la successione del 'presente profetico'. Per la discussione cfr. Garvie 2009, 247.

<sup>46</sup> Himmerwahr 1966, 285, ritiene che l'episodio sia in Eschilo sia in Erodoto costituisca solo un racconto simbolico «stressing the change of fortune caused by the battle».

<sup>47</sup> Parker 2007, 2-29: 6, ritiene che Eschilo rappresenti i Greci e i Persiani in moto tale che i primi appaiono forse più valorosi e i secondi più codardi di quanto entrambi non fossero in realtà: «history as it should have been rather than as it necessarily was».

<sup>48</sup> Coglie questo aspetto Lattimore 1958, 30-31, secondo il quale Eschilo ha dato unità alla tragedia «by making one single action in the campaign - the navy's defeat at Salamis - represent the one great defeat of Persia which destroyed all».



co<sup>49</sup>, Eschilo fa coincidere la *πρᾶξις* di Serse con l'azione bellica dell'esercito sul quale ha completo potere<sup>50</sup>. Vi è una corrispondenza totale tra il re Serse e lo stato monarchico che egli non solo rappresenta ma incarna. Così come l'esercito di sudditi è piegato alla volontà del sovrano allo stesso modo il destino di Serse è legato indissolubilmente al destino della monarchia. E la rappresentazione di uno stato in guerra è il suo esercito: se l'esercito è distrutto, distrutta è anche la monarchia. Conseguenza del legame tra la sorte della monarchia e la rovina dell'esercito è il giudizio sulla responsabilità del re, il cui operato è in discussione, come ben sottolinea il Coro nel primo *stasimon* (550-554):

Ξέρξης μὲν ἄγαγεν, ποποῖ,  
 Ξέρσης δ' ἀπώλεσεν, τοτοῖ,  
 Ξέρσες δὲ πάντ' ἐπέπεε δυσφρόνως  
 βαρίδεσσι ποντιαίς.

Il Coro non ha incertezze sugli eventi che hanno condotto alla rovina. La successione rapida dei pensieri in asindeto e l'anafora<sup>51</sup>, giudizio di colpevolezza, del nome del re indicano che a determinare la rovina della Persia sono state le scelte sconside-  
 rate, *δυσφρόνως*, di Serse<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Per l'immagine di Eschilo attento conoscitore della tradizione mitica e abile nell'elaborazione dei *plots* padronanza che emerge anche dai frammenti della sua produzione cfr. Podlecki 2009, 319-377.

<sup>50</sup> In questa direzione conduce la minaccia di decapitazione da parte di Serse ai navarchi prima della battaglia, qualora i Greci fossero scampati alla morte (369-371). Eschilo ricorre a immagini di crudeltà per le punizioni inflitte da popoli non greci nelle *Eumenidi* (185-190), per le quali cfr. Sommerstein 1989, 114-115. Le pene richiamano la durezza attestata dalle fonti per i Persiani (Xen. *An.* I 9, 13, Hdt. III 159, 1, IX 120, 4 e VIII 105).

<sup>51</sup> Per la tripla anafora cfr. Seaford 2003, 141-163:142-143.

<sup>52</sup> Si registra qui nella posizione del Coro un cambio di prospettiva rispetto alle considerazioni contenute nei versi che aprono lo *stasimon*, dove il Coro attribuisce a Zeus la sconfitta dell'esercito (532-536). La doppia prospettiva sugli eventi, umana e divina, domina il dramma. Il messaggero richiama per la sconfitta sia l'*ἄλάστωρ*, il *κακὸς δαίμων* (354), sia la responsabilità di Serse, che non comprese l'inganno del falso traditore né tenne conto dello *φθόνος* degli dei (361-362) e sbagliò disponendo l'esercito a Psittalia (454); Atossa, ascoltato il racconto del messaggero, prima come causa per la sventura richiama lo *στυγνὸς δαίμων*, poi il desiderio di vendetta di Serse dopo Maratona (472-477). La stessa prospettiva umana e divina offre Dario nella scena dell'apparizione, prima con il richiamo all'inveramento degli oracoli da parte di Zeus, poi sottolineando le responsabilità di Serse: l'oltraggio a Posidone (749-750) e il *véα φρονεῖν* (782). Il problema della responsabilità della sconfitta della Persia richiama il rapporto complesso nei *Persiani* tra *φθόνος* degli dei e *ὑβρις* di Serse, sul quale cfr. ora Garvie 2009, XXII-XXXII, che afferma l'impossibilità per l'uomo di conoscere i limiti imposti dagli dei: «human beings are always at least to some extent responsible for what happens to them, and yet not wholly free» (la citazione è da p. XXXII).

Aristotele afferma nella *Poetica* che sono le azioni a definire i caratteri, non i caratteri di per sé a definire le azioni: per questa ragione la μίμησις è legata alle azioni non ai caratteri, τὰ ἤθη (1450a21-24). Nel caso di un re durante un conflitto bellico l'azione risiede nell'esercizio del potere, nelle decisioni prese, nel comando che di necessità è eseguito da altri. Una circostanza ben rappresentata nei *Persiani* dove Serse indica all'esercito la strategia per la battaglia per poi assistere alla materializzazione della sua volontà da terra, per così dire: da una posizione quindi esterna alla πράξις. Lo stato monarchico assoluto e la sua espressione in guerra, l'esercito, convergono nella struttura piramidale del potere persiano sul re, di cui l'esercito rappresenta la volontà d'azione. La μία πράξις dell'esercito persiano a Salamina-Psittalia corrisponde alla μία πράξις di Serse e costituisce il *plot* drammatico intorno al personaggio di Serse, dalle cui scelte dipendono la riuscita dell'esercito e la sorte della monarchia.

Come ben ha indicato Paduano<sup>53</sup>, nei *Persiani* il conflitto familiare non è distinto dal potere monarchico ma anzi in questo è rispecchiato: con i padri-re di figli-re le dinamiche del potere non sono distinte dalle relazioni affettive e la sorte di Serse come figlio corrisponde al suo successo come sovrano. Non è compresa in questa logica Atossa<sup>54</sup>, sulla quale non ricade la responsabilità del governo: può quindi essere madre<sup>55</sup>, cedendo per natura al riscatto del figlio con il richiamo alla negativa influenza di cattivi consiglieri che lo indusse alla spedizione in Grecia (753-758)<sup>56</sup>. Non a caso Atossa, che vede in Serse il figlio non il re, alla scomparsa dello spettro di Dario antepone la συμφορά dell'immagine con le vesti strappate, ai πόλλα κακά della Persia (845-851). Dario al contrario, conscio del ruolo di re, offre una spiegazione del tutto diversa della rovina dell'esercito: Serse ha sbagliato per sua stessa ἀπαιδευσία, per non aver fatto tesoro degli insegnamenti del padre, κοὺ μνημονεύει τὰς ἐμὰς ἐπιστολάς (782-783)<sup>57</sup>, da cui dipende l'inadeguatezza al comando. Alla luce della sua posizione formale di re defunto, Dario rimprovera a Serse l'ἔργον

<sup>53</sup> Paduano 1978, 90-96.

<sup>54</sup> Pone in evidenza la scelta di Atossa quale interlocutore per Dario a scapito del coro Michelini 1982, 29-34.

<sup>55</sup> Riflette sul ruolo di Atossa quale madre McCloure 2006, 71-97.

<sup>56</sup> Michelini 1982, 149-150, nota l'incongruenza del richiamo di Atossa ai cattivi consiglieri, non in linea con le spiegazioni addotte fino a quel momento nella tragedia. Rosenmeyer 1982, 291, ne mette in luce l'inconsistenza rispetto alle altre e maggiori cause. Tuttavia, la spiegazione fornita a Dario da Atossa appare coerente, perché dettata dall'emotività propria del personaggio, e può quindi essere posta sullo stesso piano della spiegazione divina per gli eventi e della parte di responsabilità in questi di Serse.

<sup>57</sup> Diversamente Garvie 2009, 306, pensa a istruzioni precise di Dario in merito alle campagne di guerra da affrontare dopo la sua morte, indicazioni che non prevedono nuovi attacchi alla Grecia.

μέγιστον e αείμνηστον, che ha privato la Persia dei suoi uomini (759-761), causando sciagure, πήματα, mai avvenute<sup>58</sup> nella storia della monarchia (784-786)<sup>59</sup>.

Chi ritorna a Susa, chi entra in scena per il *kommos*, solo e con le vesti strappate, non è il re di Persia, ma un uomo vinto dall'esito di eventi di cui è il responsabile. Il dramma di Serse è compiuto.

## 2. Un paradigma di Eschilo in Platone

I risultati della ricerca condotta da Platone sull'evoluzione storica della monarchia persiana nel III libro delle *Leggi* delineano un ritratto della Persia che mostra punti di contatto con l'immagine della Persia che Eschilo offre nei *Persiani*. In particolare, il resoconto dell'Ateniense sulle cause della decadenza della monarchia persiana è accostabile alla riflessione offerta dall'ombra di Dario nella scena dell'apparizione. Come vedremo, il catalogo dei re di Persia che Platone stila nel III libro delle *Leggi* richiama da vicino il catalogo dei re che Dario offre nei *Persiani*, sia nella forma, stabilendo una dicotomia tra sovrani virtuosi e sovrani non all'altezza del compito, sia nella prospettiva sulle cause della decadenza della monarchia persiana.

### 2. 1 La decadenza della monarchia persiana nel III libro delle *Leggi*

Sull'importanza della storia nella riflessione di Platone si fonda il celebre lavoro di Konrad Gaiser, *La metafisica della storia*<sup>60</sup>. Gaiser spiega l'accadere storico sulla base della contemporaneità di un processo parallelo di ascesa e decadenza, che conduce contemporaneamente verso l'ἀρετή e verso la κακία. All'origine del processo Gaiser indica in Platone la teoria del κατακλυσμός, richiamata nel grande mito del *Politico* (270c11-d4), nel *Timeo-Crizia* (22c1-23d1; 109d2-110a6) e nel III libro delle *Leggi* (676a1-677a9), che immaginaper i primi uomini sia l'assenza di ἀρετή sia l'assenza di κακία, al tempo in cui il dio guida il cosmo. All'apice dell'evoluzione gli

<sup>58</sup> Saïd 1981, 17-38, contrappone l'immagine di Serse nel racconto di Erodoto, ritratto nel segno della continuità con il governo di Dario.

<sup>59</sup> Conacher 1996, 29 n. 51, riguardo al silenzio sulla sconfitta dell'esercito persiano a Maratona ritiene che la mancata menzione sia da ricondurre al fatto che Dario non fosse, diversamente da Serse a Salamina, fisicamente presente.

<sup>60</sup> Gaiser 1991<sup>2</sup>, 111-121.

uomini mostrano il massimo grado di ἀρετή e il massimo grado di κακία, perché la progressiva distanza dalla reggenza divina produce allo stesso tempo il massimo grado di sapere, la filosofia, e insieme il massimo grado di degenerazione. La prospettiva per la quale la storia dell'uomo è interpretata in termini di progresso e decadenza è centrale nell'analisi condotta da Platone nel III libro delle *Leggi*, dove la ricerca condotta dall'Ateniense insieme con il cretese Clinia e lo spartano Megillo, è tesa a comprendere le ragioni dell'evoluzione e della decadenza delle πολιτεῖαι. Con questo obiettivo, l'Ateniense riflette sulla decadenza della monarchia persiana e della democrazia ateniese, πολιτεῖαι che realizzano nella storia le due forme di governo alla base, μητέρες, di tutte le altre forme costituzionali (693d2-e3).

Per l'impianto generale dell'argomentazione e per le conclusioni alle quali Platone giunge sulle cause della degenerazione della monarchia persiana richiameremo la scena dell'apparizione del fantasma di Dario nei *Persiani* di Eschilo. L'ombra del re, venuto a conoscenza della disfatta dell'esercito persiano a Salamina, indica ragioni per la sconfitta, da cui dipende la rovina della Persia, armoniche con le cause indicate da Platone per la degenerazione della monarchia persiana nel III delle *Leggi*: sia Dario nei *Persiani* sia l'Ateniense nel III delle *Leggi* attribuiscono la causa della decadenza dell'impero persiano alla scorretta παιδεία dei sovrani. Intesa come strumento d'analisi per valutare la riuscita o l'insuccesso delle costituzioni, la παιδεία dei re di Persia è sia per Eschilo sia per Platone la causa della buona riuscita dei re, e determina il progresso o la decadenza della monarchia.

Il III libro delle *Leggi* è interamente dedicato all'origine delle πολιτεῖαι nel loro ciclico sviluppo e decadenza. Dopo l'ampia sezione dedicata alla corretta παιδεία per i cittadini, iniziata nel I e che occupa per intero il II libro<sup>61</sup>, l'Ateniense ritorna sull'argomento con il quale nel I libro la discussione si era aperta: la validità delle istituzioni politiche. Con l'obiettivo di indagare l'origine degli stati e il loro sviluppo verso l'ἀρετή o la κακία (676a1-6), l'Ateniense ripercorre ora le fasi di sviluppo dell'organizzazione politica che immagina in quattro fasi. Da una prima forma di pa-

<sup>61</sup> Schöpsdau 1994, 253-255, nota come la παιδεία, tesa secondo l'Ateniense a produrre la συμφωνία tra i πάθη e il λόγος, che insegna ad amare ciò che conviene amare e a odiare ciò che conviene odiare (I 643b-c; 653b6), coincide di fatto con la μουσική τροφή, in stretto rapporto con le riflessioni sviluppate nella *Repubblica* (III 401d5-402a6). Sul carattere organico della riflessione di Platone sulla poesia al servizio della παιδεία, dalla *Repubblica* alle *Leggi*, cfr. Giuliano 2005, 339-341.

triarcato senza leggi fondata sulle norme dei padri, la *δυναστεία* (680b1-e5), che l'Ateniese scopre nell'organizzazione sociale dei Ciclopi descritta da Omero (*Od.* IX 112-115), si giunge, con la seconda e la terza fase, alla *νομοθεσία* vera e propria, testimoniata da Omero prima con la fondazione di Dardania sulle pendici dell'Ida poi di Ilio (*Il.* XX 216-218)<sup>62</sup>, per la quale la critica indica il profilo costituzionale più alto (681c7-682e6)<sup>63</sup>. Chiude lo sviluppo storico delle *πολιτεῖαι* la confederazione di stati costituita da Argo, Messene e Sparta (683a7-684e5)<sup>64</sup>. Il fallimento della confederazione dorica (686b6-c3) condurrà l'analisi sulle cause della decadenza di Argo e Messene e sulla riuscita virtuosa della costituzione di Sparta (691d7-692b7). L'Ateniese indica la causa della decadenza di Argo e Messene nella perdita della giusta misura, un *νόσημα* che conduce i sovrani che vivono nella superbia e nel lusso eccessivo a non rispettare le leggi (690d5-691d6). Diversamente, Sparta non degenerò perché i legislatori seppero bilanciare i poteri garantendo il giusto equilibrio (691d8-692b7)<sup>65</sup>.

Le cause della decadenza di Argo e Messene sono il punto d'avvio per la sezione dedicata alla monarchia persiana e alla democrazia ateniese. A seguito di una domanda posta da Clinia, in relazione agli obiettivi del legislatore, l'Ateniese introduce le forme di governo madri, *μητέρες*, di tutte le altre *πολιτεῖαι*: la *μοναρχία* e la *δημοκρατία*, rappresentate storicamente dalla Persia e da Atene (693d2-7)<sup>66</sup>. La misura e il giusto equilibrio delle *πολιτεῖαι* derivano, secondo l'Ateniese, dalla commistione delle due forme di costituzione. Bisogna quindi che il legislatore mescoli queste due forme opposte di governo perché negli stati siano presenti libertà, concordia e retto giudizio, *ἐλευθερία*, *φιλία* e *φρόνησις* (693d7-e3):

<sup>62</sup> Sulla finzione di Omero nel III delle *Leggi* cfr. Tulli 2003a, 227- 231.

<sup>63</sup> Anticipa la posizione di Platone sulla funzione di Omero per la ricostruzione storica Tucidide nell'*Archeologia* (I 1-22). Cfr. Tulli 2003a, 227-231, e Nicolai 2005, 237-261.

<sup>64</sup> Per un'analisi dettagliata delle quattro forme costituzionali descritte dall'Ateniese vd. *infra* Cap. 2, 4.

<sup>65</sup> Sugli *ἀξιώματα* non rispettati ad Argo e a Messene, che non conservano l'equilibrio fra *ἀξιώματα* contrapposti, cfr. Schöpsdau 1994, 423-424. Per la riflessione dell'Ateniese sulla degenerazione della confederazione dorica vd. Cap. 2, 4, 2.

<sup>66</sup> Secondo Aristotele la costituzione delineata nelle *Leggi* tende al modello oligarchico (*Pol.* II 1266a1-30).

δεῖ δὴ οὖν καὶ ἀναγκαῖον μεταλαβεῖν ἀμφοῖν τούτοις, εἴπερ ἐλευθερία τ' ἔσται καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως· ὃ δὴ βούλεται ἡμῖν ὁ λόγος προστάττειν, λέγων ὡς οὐκ ἄν ποτε τούτων<sup>67</sup> πόλις ἄμοιρος γενομένη πολιτευθῆναι δύναιτ' ἄν καλῶς.

La corretta πολιτεία deve contenere elementi propri della democrazia e della monarchia: presi singolarmente, i due modelli producono infatti effetti negativi, responsabili della degenerazione degli stati, perché né la monarchia né la democrazia, possiedono la giusta misura. La monarchia propende eccessivamente, ἀγαπήσασα, oltre la giusta misura verso la componente monarchica, τὸ μοναρχικόν, l'altra eccede in direzione della libertà, τὸ ἐλεύθερον (693d5-7). In relazione al modello corretto di πολιτεία, solo le costituzioni di Sparta e di Creta mostrano maggiormente, μᾶλλον, di possedere la giusta misura, τὰ μέτρια, tra l'una e l'altra forma di governo (693e5-8). Nel passato anche le costituzioni di Atene e di Persia mostravano maggior equilibrio, che ora possiedono in misura minore, τὸ νῦν δὲ ἥττον (693e8-694a1). L'Ateniense, insieme con Clinia e Megillo, si propone dunque l'obiettivo di indagare le cause della decadenza delle πολιτεῖαι attraverso l'analisi delle costituzioni persiana e ateniese, forme opposte di costituzione che ritiene alla base di tutte le altre<sup>68</sup>.

L'Ateniense avvia la ricerca dal modello di πολιτεία persiano e ripercorre la storia della Persia dal regno di Ciro fino a Serse (694a3-695e5). L'indagine prende le mosse dal governo di Ciro, durante il quale i Persiani godettero della giusta proporzione, τὸ μέτριον, tra l'asservimento e la libertà, giusta proporzione tra l'elemento monarchico e quello democratico (694a2-b6):

Πέρσαι γάρ, ὅτε μὲν τὸ μέτριον μᾶλλον δουλείας τε καὶ ἐλευθερίας ἤγον ἐπὶ Κύρου, πρῶτον μὲν ἐλεύθεροι ἐγένοντο, ἔπειτα δὲ ἄλλων πολλῶν δεσπῶται. ἐλευθερίας γὰρ ἄρχοντες μεταδιδόντες ἀρχομένοις καὶ ἐπὶ τὸ ἴσον ἄγοντες, μᾶλλον φίλοι τε ἦσαν

<sup>67</sup> Qui τούτων richiama i tre obiettivi appena menzionati (ἐλευθερία, φιλία e φρόνησις), piuttosto che la coppia monarchia-democrazia alla quale avrebbe corrisposto un duale. Così Schöpsdau 1994, 455.

<sup>68</sup> Schöpsdau 1994, 451-452, rileva che la coppia monarchia-democrazia che genera ogni altro modello di costituzione è subito sostituita dall'Ateniense con la coppia δουλεία-ἐλευθερία (694a4) che dominerà l'argomentazione sino a 701e. Una mossa che permetterà all'Ateniense di individuare nella monarchia persiana un elemento 'democratico' di ἐλευθερία e nella democrazia ateniese un elemento 'monarchico' di δουλεία, senza però confondere con ciò la classificazione elaborata in partenza. La combinazione di tali elementi astratti secondo il giusto *metron* sarà poi il presupposto della πολιτεία mista, la πολιτεία migliore. Per contrasto, la violazione della giusta misura, τὸ μέτριον, con il prevalere di un elemento sull'altro, provoca la degenerazione delle πολιτεῖαι.

στρατιῶται στρατηγοῖς καὶ προθύμους αὐτοὺς ἐν τοῖς κινδύνοις παρείχοντο· καὶ εἴ τις αὐτὸν φρόνιμος ἦν ἐν αὐτοῖς καὶ βουλευεῖν δυνατός, οὐ φθονεροῦ τοῦ βασιλέως ὄντος, διδόντος δὲ παρρησίαν καὶ τιμῶντος τοὺς εἰς τι δυναμένους συμβουλευεῖν, κοινὴν τὴν τοῦ φρονεῖν εἰς τὸ μέσον παρείχετο δύναμιν, καὶ πάντα δὴ τότε ἐπέδωκεν αὐτοῖς δι' ἐλευθερίαν τε καὶ φιλίαν καὶ νοῦ κοινωνίαν.

Fin dall'inizio dell'elogio di Ciro, con il riferimento al bilanciamento tra δουλεία e ἐλευθερία, l'Ateniese mette in evidenza nella monarchia persiana tratti propri delle costituzioni democratiche, che sono richiamati anche nella parte conclusiva del ritratto, dove l'Ateniese ancora una volta sottolinea la presenza ampia dell'elemento democratico quando allude al generale progresso che δι'ἐλευθερίαν τε καὶ φιλίαν καὶ νοῦ κοινωνίαν si ebbe durante il regno di Ciro<sup>69</sup>. La libertà, l'ἐλευθερία, il principio di uguaglianza, τὸ ἴσον, la φιλία che i sudditi dimostrano ai comandanti, μᾶλλον φίλοι τε ἦσαν στρατιῶται στρατηγοῖς καὶ προθύμους, l'apertura della monarchia al consiglio di chi è βουλευεῖν δυνατός, la παρρησία<sup>70</sup>, concessa dal re senza φθόνος, sono elementi che indicano per il regno di Ciro una gestione condivisa del potere che consentono durante il suo regno un notevole progresso per la Persia<sup>71</sup>.

Dopo il buon governo di Ciro, la tendenza positiva impressa alla Persia subisce una battuta d'arresto. Per l'indagine sulle cause della degenerazione durante il regno di Cambise l'Ateniese riflette sull'educazione ricevuta dal sovrano. Ricorrendo a una

<sup>69</sup> Sull'opposizione tra regalità e tirannide Senofonte (*Cyr.* I 3, 16-18) afferma che da Astiage Ciro apprende non la regalità, τὸ βασιλικόν, ma la tirannide, τὸ τυραννικόν. Nei *Memorabili* (IV 6, 12) Socrate distingue la monarchia, βασιλεία, dalla tirannide, τυραννίς, ritenendo che siano entrambe forme di governo, ἀρχαί, ma che differiscano tra loro: la monarchia si fonda sul consenso degli uomini e del rispetto delle leggi, la tirannide, è imposta contro la volontà degli uomini e nel mancato rispetto delle leggi. Una classificazione che si fonda sul grado di estensione della sovranità: minimo nella monarchia, massimo nella democrazia. Cfr. Bandini, Dorion 2011, 201.

<sup>70</sup> Sul rapporto di Platone con gli ideali della democrazia, tra i quali, anche nelle *Leggi*, occupa un ruolo non marginale la παρρησία che diviene per Platone la libertà di parola del filosofo nella critica alla πόλις, cfr. Monoson 2000, 111-179: 178-179.

<sup>71</sup> Il ritratto di Ciro non è un ritratto storico né tende al ritratto ideale: Platone, con la ricostruzione dell'Ateniese, offre un quadro che sembra misurato su quelle che saranno le norme dell'εἰκός e dell'ἀναγκαῖον indicate da Aristotele nel IX capitolo della *Poetica*: il resoconto plausibile che l'Ateniese offre del regno di Ciro prende le mosse dal progresso che la monarchia persiana registra durante il suo regno. Non a caso, anche nel ritratto stilato dall'Ateniese per il regno di Dario ritroviamo l'armonia di opposti elementi e la gestione condivisa del potere che nella ricostruzione dell'Ateniese caratterizzano il regno positivo di Ciro e che, per l'Ateniese, sono alla base del progresso della monarchia.

μαντεία<sup>72</sup>, ipotizza che Cambise sia stato educato non dal padre, che l'impegno nelle molte campagne militari teneva spesso e per lungo tempo lontano da casa, ma dalle donne di corte, non all'altezza dell'impegno educativo (694d1-7)<sup>73</sup>:

Ἔοικεν ἐκ νέου στρατεύεσθαι διὰ βίου, ταῖς γυναιξίν παραδοὺς τοὺς παῖδας τρέφειν. αἱ δὲ ὡς εὐδαιμόνας αὐτοὺς ἐκ τῶν παίδων εὐθὺς καὶ μακαρίους ἤδη γεγονότας καὶ ἐπιδειεῖς ὄντας τούτων οὐδενὸς ἔτρεφον· κωλύουσαι δὲ ὡς οὔσιν ἰκανῶς εὐδαιμοσιν μῆτε αὐτοῖς ἐναντιοῦσθαι μηδένα εἰς μηδέν, ἐπαινεῖν τε ἀναγκάζουσαι πάντας τὸ λεγόμενον πραττόμενον ὑπ' αὐτῶν, ἔθρεψαν τοιοῦτους τινάς.

Le madri dei figli dei sovrani infatti commettono l'errore di attribuire ai figli disposizioni e virtù che per giovane età non possiedono e considerandoli perfettamente felici e beati forzano tutti a celebrare le loro lodi. Tale παιδεία è definita dall'Ateniense γυναικεία, impartita in totale assenza di uomini, ἐν ἀνδρῶν ἐρημίᾳ, da donne di stirpe regale divenute ricche solo di recente (694e1-4):

Γυναικείαν μὲν οὖν βασιλίδων γυναικῶν νεωστὶ γεγονυῖων πλουσίων, καὶ ἐν ἀνδρῶν ἐρημίᾳ, διὰ τὸ μὴ σχολάζειν ὑπὸ πολέμων καὶ πολλῶν κινδύνων, τοὺς παῖδας τρεφουσῶν.

Secondo la ricostruzione dell'Ateniense per il regno di Cambise la causa della decadenza della Persia è da ricercare nell'educazione ricevuta dal sovrano, fondata sul modello medo impartito dalle madri. Platone distingue i costumi medi<sup>74</sup> dai costumi persiani e mostra di preferire il modello persiano<sup>75</sup>. La Persia è terra aspra, adatta a plasmare, ἀπεργάζεσθαι, pastori forti e capaci di combattere se la necessità lo impone (695a2-5). Ciro è la prova del successo di tale modello educativo. I suoi figli invece rappresentano l'esito dell'educazione meda rigettata da Platone: Cambise e Smer-

<sup>72</sup> Per la funzione della μαντεία nella ricostruzione dell'Ateniense vd. Cap. 2, 3.

<sup>73</sup> Per il ruolo delle donne nelle *Leggi*, cfr. Samaras 2010, 173-196.

<sup>74</sup> Secondo Schöpsdau 1994, 473, il giudizio negativo sui costumi medi è formulato sulla base dell'adesione di Platone all'interpretazione di Erodoto dell'episodio del falso Smerdi quale insurrezione dei Medi, secondo l'equivalenza Mago (Gaumata) = medo (III 61-67). Platone suggerisce con l'opposizione tra Medi e Persiani una distinzione sul piano etico dei due popoli, che conduce a interpretare l'episodio dell'insurrezione del falso Smerdi sul piano della decadenza morale su base etnica, in stretto rapporto con i costumi di un popolo.

<sup>75</sup> La stessa prospettiva offre Senofonte nella *Ciropedia*, dove il peso soggiorno di Ciro presso Astiage è bilanciato dal richiamo alla fine del I libro alla formazione persiana di Ciro (I 4, 25-26).



di, educati da donne e da eunuchi, secondo il modello educativo dei Medi, che ha a fondamento nell'εὐδαιμονία e nella totale assenza di regole, si rivelano incapaci di governare e sono responsabili della decadenza della monarchia. Tale educazione determina la degenerazione completa dei costumi, perché educa figli che non assomigliano ai padri<sup>76</sup>. Il segno delle conseguenze a cui conduce un'educazione scorretta emerge nel conflitto per il potere regale tra i figli di Ciro e che culminerà nell'uccisione di Smerdi. Un delitto che, nella prospettiva di Platone, si rivela vano dal momento che Cambise perderà presto il regno a causa della sua condotta dissoluta, μαινόμενος ὑπὸ μέθης, e per l'assenza, non a caso, di un'adeguata educazione, ἀπαιδευσία (695b5-6).

Nel resoconto sulla storia persiana, l'Ateniese allude brevemente al successore di Cambise, il Mago Gomata, che si finse Smerdi, con il riferimento alla presa del potere del cosiddetto eunuco, ὑπὸ Μήδων τε καὶ τοῦ λεγομένου τότε ευνούχου, peraltro mosso all'impresa dal disprezzo, καταφρονήσαντος, verso la stoltezza di Cambise<sup>77</sup>. A seguito della Rivolta dei Sette, la stirpe persiana torna a governare la Persia con Dario, durante il regno del quale si registra una nuova fase virtuosa per la monarchia persiana (695c3-4)<sup>78</sup>. Anche nel ritratto di Dario, l'Ateniese spiega la tendenza positiva del suo regno facendo ricorso all'educazione ricevuta dal sovrano. Dario non è figlio di re, non ha quindi ricevuto l'educazione dissoluta, παιδεία τε οὐ διατρύφωσι τεθραμμένος, che ricevono i figli dei sovrani. Su questo fondamento, l'Ateniese stila di lui un ritratto positivo (695c6-d6):

Δαρείος γὰρ βασιλέως οὐκ ἦν υἱός, παιδεία τε οὐ διατρύφωσι τεθραμμένος, ἐλθὼν δ' εἰς τὴν ἀρχὴν καὶ λαβὼν αὐτὴν ἔβδομος, διείλετο ἑπτὰ μέρη τεμόμενος, ὧν καὶ νῦν

<sup>76</sup> Un impianto che ricorda da vicino gli *Erga* dove al contrario le donne educano i figli come i loro padri (235). Sul rapporto etico nella continuità genealogica cfr. Arrighetti 2006, 70-90.

<sup>77</sup> Leggiamo invece un resoconto ampio in Erodoto (III 61-67) che offre del Mago che si finse Smerdi un ritratto positivo per i suoi sette mesi di regno, interrotti dalla cosiddetta rivolta dei Sette. Sia Platone sia Erodoto immaginano il regno di Cambise e del Mago in successione. In realtà, secondo i dati forniti dall'iscrizione di Behistun, furono quasi contemporanei. Cfr. Asheri, Medaglia, Frascchetti 1990, 280-282, 287.

<sup>78</sup> Secondo Erodoto fu Otane a sospettare la vera identità dell'usurpatore a svelare l'inganno che spinse i nobili persiani alla rivolta (III 68-79).

ἔτι σμικρὰ ὄνειράτα λέλειπται, καὶ νόμους ἤξιου θέμενος οἰκεῖν ἰσότητα κοινήν τινα εἰσφέρων, καὶ τὸν τοῦ Κύρου δασμόν, ὃν ὑπέσχετο Πέρσαις, εἰς τὸν νόμον ἐνέδει, φιλίαν πορίζων καὶ κοινωνίαν πᾶσιν Πέρσαις, χρήμασι καὶ δωρεαῖς τὸν Περσῶν δῆμον προσαγόμενος· τοιγαροῦν αὐτῷ τὰ στρατεύματα μετ' εὐνοίας προσεκλήσατο χώρας οὐκ ἐλάττους ἢν κατέλιπε Κύρος.

Nella ricostruzione dell'Ateniese, Dario divide il regno in sette parti, tante quanti sono i compagni che hanno partecipato alla rivolta<sup>79</sup>: non amministra il potere da solo ma affianca al potere monarchico altri poteri nella gestione del regno<sup>80</sup>. Ritiene poi giusto introdurre per legge una forma di uguaglianza comune, νόμους ἤξιου θέμενος οἰκεῖν ἰσότητα κοινήν τινα εἰσφέρων, e trasforma in norma di legge, εἰς τὸν νόμον ἐνέδει, il contributo, δασμός, concesso da Ciro ai Persiani. Anche grazie alla distribuzione di beni e doni, χρήμασι καὶ δωρεαῖς τὸν Περσῶν δῆμον προσαγόμενος, Dario crea le condizioni per la φιλία e la κοινωνία nel popolo, guadagnando a sé ampio consenso, fondato su un'adesione sincera, μετ'εὐνοίας, tanto che l'esercito conquista per lui territori in numero non inferiore alle conquiste di Ciro. Nel ritratto di Dario l'Ateniese indica nell'equilibrio tra l'elemento monarchico e dell'elemento democratico la ragione del progresso che si ebbe sotto il suo regno<sup>81</sup>. Per il progresso della Persia sia durante il regno di Ciro sia durante il regno di Dario l'Ateniese scorge l'equilibrio virtuoso della πολιτεία in cui si fondono potere monarchico e libertà democratiche, bilanciamento che deriva dalla corretta παιδεία dei sovrani.

Al buon governo di Dario segue un nuovo periodo di decadenza per la Persia. Per la cattiva riuscita della monarchia persiana sotto il regno di Serse, l'Ateniese indica le stesse ragioni addotte per i figli di Ciro: come per Cambise, l'educazione dissoluta ricevuta da Serse, τρυφώση πάλιν παιδευσθεὶς παιδείᾳ (695d7), produce effetti negativi per la monarchia<sup>82</sup>. E riguardo al regno di Serse gli effetti di una scorretta παιδεία si rivelano persino decisivi, dal punto di vista di Platone nelle *Leggi*, nel de-

<sup>79</sup> Secondo Erodoto i nobili persiani della rivolta sono sei, non sette (III 70) e il numero delle satrapie fu istituito in venti (III 89). Platone fa riferimento a una divisione del regno in sette parti anche nella *Lettera VII*, dove leggiamo peraltro un ritratto positivo di Dario vicino al ritratto stilato nelle *Leggi* (332a5-b4).

<sup>80</sup> Una scelta che richiama il bilanciamento dei poteri indicato per Sparta (692a3-b7). Vd. Cap. 2, 4, 2.

<sup>81</sup> Sulla sostanziale identità tra τέχνη del monarca e conoscenza del *metron* nel *Politico* (257a-c; 284b; 305e) cfr. Schofield 2006, 167-169.

<sup>82</sup> Sull'intreccio tra παιδεία e partizione della ψυχή nelle *Leggi* cfr. Kamtekar 2010, 127-148.

terminare la completa rovina della monarchia persiana: non a caso l'Ateniese constata che, dopo Serse, il re dei Persiani fu 'Gran Re' solo di nome, μέγας ἐγγέγονεν ἀληθῶς, πλὴν γε ὀνόματι (695e4-5).

Secondo i risultati dell'indagine sulle cause della degenerazione della monarchia persiana, Platone giudica la buona riuscita dei sovrani un prodotto dell'educazione ricevuta: da questa prospettiva, il progresso della monarchia persiana al tempo di Ciro e di Dario è da ricondurre alla corretta παιδεία che hanno ricevuto. Al contrario, la decadenza della Persia durante il regno di Cambise è Serse è in stretto rapporto con l'educazione scorretta ricevuta che non consente loro di imprimere alla monarchia l'equilibrio mostrato dai padri nella gestione del potere<sup>83</sup>.

Su queste basi, l'Ateniese sviluppa anche un secondo nucleo di riflessione: la responsabilità dei padri nell'educazione dei figli. L'Ateniese muove una critica precisa ai sovrani virtuosi di Persia: sia Ciro sia Dario non assunsero su di sé la responsabilità dell'educazione dei figli, ma affidarono il compito alle loro spose che li educarono nell'ambiente della corte persiana, corrotto dai costumi medi. L'Ateniese rimprovera a Dario lo stesso errore commesso da Ciro con Cambise (695d7-e3):

“Ὡ Δαρεΐε,” εἰπεῖν ἔστιν δικαιοτάτον ἴσως, “ὅς τὸ Κύρου κακὸν οὐκ ἔμαθες, ἐθρέψω δὲ Ξέρξην ἐν τοῖς αὐτοῖς ἤθεσιν ἐν οἷσπερ Κύρος Καμβύσην” – ὁ δέ, ἅτε τῶν αὐτῶν παιδείων γενόμενος ἔκγονος, παραπλήσια ἀπετέλεσεν τοῖς Καμβύσου παθήμασιν.

Dario non ha compreso la portata dell'errore commesso da Ciro con l'educazione di Cambise, τὸ Κύρου κακὸν οὐκ ἔμαθες, e ha lasciato che il figlio fosse allevato nello sfarzo e nella dissolutezza di costumi della corte persiana<sup>84</sup>: non sorprende quindi che Serse abbia commesso quindi gli stessi errori commessi da Cambise.

Se come padri Ciro e Dario ricevono il biasimo di Platone, la loro prova come sovrani è positiva. Il loro regno esprime il paradigma positivo di πολιτεία di tipo

<sup>83</sup> Sull'analogia decadenza che nel IX libro della *Repubblica* allontana l'uomo tirannico, preda dell'ἐπιθυμητικόν, dalla virtù (571b-573a) cfr. Parry 2007, 386-414.

<sup>84</sup> La παιδεία dannosa dell'ambiente persiano ricorda la corte dei tiranni siracusani, ostile alla vita filosofica, descritta da Platone nella *VII Lettera* (326b4-d6), per la quale cfr. Tulli 1989, 14-15. Monoson 2000, 145-153, avanza un'ipotesi suggestiva: Platone non sarebbe stato spinto verso Siracusa dalla possibilità di realizzare l'utopia della *Repubblica* ma dall'impegno verso la παιδεία di Dione.

monarchico a cui guardare come modello, perché accoglie tratti propri delle costituzioni democratiche, fusione armonica tra le due forme di governo che Platone, con le parole dell'Ateniense, aveva indicato a fondamento degli stati ben governati (693d7-e3). Tale armonia di opposti elementi, τὸ μοναρχικόν e τὸ ἐλεύθερον, indicata dall'Ateniense per il regno di Ciro e il regno di Dario, deriva proporzione più adeguata, τὸ μέτριον μᾶλλον, tra l'asservimento, proprio del regime monarchico, la δουλεία, e la libertà, l'ἐλευθερία, che caratterizza invece il regime democratico (694a3-4). Nel ritratto di Ciro stilato da Platone ampia è infatti la presenza di elementi propri della democrazia. In questa prospettiva devono essere interpretati i riferimenti alla libertà, l'ἐλευθερία, all'uguaglianza, τὸ ἴσον, alla φιλία dimostrata dai sudditi e alla παρρησία. Ciro non agisce come un autocrate e non manca di una politica della partecipazione verso chi si dimostra capace di dare un valido contributo alla gestione del potere, βουλευεῖν δυνατός, a fronte della libertà di parola, παρρησία, concessa dal re senza invidia, οὐ φθονεροῦ τοῦ βασιλέως ὄντος. Ciro impiega il suo ingegno a vantaggio di tutti, κοινὴν τὴν τοῦ φρονεῖν εἰς τὸ μέσον παρεῖχετο δύναμιν, e ciò consente un ampio progresso, πάντα δὴ τότε ἐπέδωκεν αὐτοῖς, proprio grazie alla presenza nello stato persiano di libertà, concordia, condivisione d'intelligenza, δι'ἐλευθερίαν τε καὶ φιλίαν καὶ νοῦ κοινωνίαν<sup>85</sup>. Nel ritratto di Dario ricorrono le stesse tessere disposte da Platone per il ritratto di Ciro. Dario mette in atto una gestione condivisa del potere, con la divisione del regno tra i compagni della rivolta, διείλετο ἑπτὰ μέρη τεμόμενος, una certa uguaglianza per legge, νόμους ἡξίου θέμενος οἰκεῖν ἰσότητα κοινὴν τινα εἰσφέρων, e la condivisione della ricchezza con l'estensione per legge del δασμός di Ciro. Anche nel ritratto di Dario ritroviamo la fusione armonica dell'elemento monarchico con l'elemento democratico: la φιλία, la κοινωνία e il consenso del popolo che combatte per lui con buona disposizione d'animo, μετ'εὐνοίας, liberamente, sono il risultato della corretta gestione del potere.

Al contrario, in netto rapporto oppositivo con il modello paterno, Cambise e Serse danno pessima prova come re. Cambise, con l'inclinazione alla sregolatezza, mostra in modo evidente i difetti di una formazione scorretta. Serse, tenendo un

<sup>85</sup> Il ritratto di Ciro stilato da Platone condivide molti tratti con il ritratto di Ciro che leggiamo nella *Ciropedia* di Senofonte. Significative sono però le differenze e il giudizio complessivo sul fondatore della monarchia persiana: Senofonte offre di Ciro un ritratto ideale, Platone delinea un ritratto verosimile. Cfr. Stadter 1991, 461-491: 467-471.

comportamento simile alla condotta di Cambise, παραπλήσια ἀπετέλεσεν τοῖς Καμβύσου παθήμασιν (695e3), di fatto determina, secondo l'Ateniese, la fine dell'impero persiano (695e4-5).

L'Ateniese conclude quindi l'indagine sulla Persia indicando quindi la causa della degenerazione della monarchia persiana non al caso, τὸ δ' αἴτιον οὐ τύχης, ma al κακὸς βίος dei figli di uomini particolarmente potenti e ricchi, οἱ τῶν διαφερόντως πλουσίων καὶ τυράννων παῖδες, le cui azioni, esito di un'educazione non improntata alla virtù, determinano la rovina della Persia (695e5-696a3).

## 2. 2 Il modello di Eschilo per l'indagine sulla Persia

Il resoconto offerto da Platone sulle cause della decadenza della monarchia persiana richiama da vicino le riflessioni di Dario sulle cause della sconfitta persiana nei *Persiani* di Eschilo. La scena in cui l'ombra del re riflette sulle ragioni della disfatta dell'esercito mostra molti punti di contatto con l'indagine dell'Ateniese sulla decadenza del modello persiano monarchico di πολιτεία. Come l'Ateniese nelle *Leggi*, l'ombra del re descrive nella storia dell'impero persiano l'alternarsi di progresso e decadenza fino alla spedizione in Grecia, il μέγιστον ἔργον di Serse, ἔργον nel giudizio di Dario ἀείμνηστον (759-760) per le conseguenze rovinose che ebbe sul destino della monarchia persiana<sup>86</sup>.

Nei *Persiani*, dopo il lungo racconto del messaggero sulla battaglia navale di Salamina, gli eventi di Psittalia e la ritirata persiana (302-514), Atossa, ascoltate le notizie sulla sorte della spedizione, esce di scena con l'impegno di recarsi in casa dove prenderà le offerte per il rito (517-526), ma prima esorta il Coro ad accogliere Serse qualora giunga prima del suo ritorno (527-531)<sup>87</sup>. Il Coro dei Fedeli intona, con il primo *stasimon*, il lamento sul destino della Persia: indica in Serse il responsabile, rimpiange il buon governo di Dario e denuncia la rovina totale della monarchia co-

<sup>86</sup> L'espressione μέγιστον ἔργον è qui connotata negativamente come conferma la tradizione con Pindaro (*Nem.* X 64) ma già con Omero nell'*Odissea* (III 275, XI 272, XII 373, XVI 346, XIX 92, XXIV 426 e 458) ed Esiodo nella *Teogonia* (209-210). Cfr. Bissinger 1966, 203-206.

<sup>87</sup> Come giustamente fa notare Broadhead 1960, XXXVII, il riferimento di Atossa al ritorno di Serse, lungi dall'essere un elemento estraneo all'azione drammatica, è il segno della sua «maternal solicitude». Sul problema della posizione discussa dalla critica dei vv. 527-531 cfr. Court 1994, 27-43.

me diretta conseguenza della sconfitta dell'esercito (532-597)<sup>88</sup>. Con il ritorno in scena di Atossa, si compiono le offerte sulla tomba di Dario, accompagnate dagli inni per rievocare l'anima del re (598-680). L'ombra di Dario<sup>89</sup> dunque appare e si rivolge in prima battuta al Coro di Fedeli<sup>90</sup> ai quali, con parole d'affetto e insieme di preoccupazione, chiede quale sciagura affligga la Persia (681-693)<sup>91</sup>. I Fedeli esitano a informare il re sulla sorte dell'esercito: un antico sentimento di riverenza, τάρβος, impedisce loro di rivolgere lo sguardo verso il re e di rispondere alle domande (694-696 e 700-702). Dario invita quindi Atossa a rispondere senza reticenza, consapevole che le sventure fanno parte della condizione umana (703-708)<sup>92</sup>. Atossa non indugia: un abisso di mali, βάθος κακῶν, si è abbattuto sulla Persia, la potenza persiana è distrutta, διαπεπόρθηται τὰ Περσῶν πράγματα (709-715). Segue ora un dialogo serrato in sticomitia, nel quale Atossa riferisce dell'impresa di Serse, l'esercito distrutto per terra e per mare, il passaggio del Bosforo col giogo di Elle, Susa privata delle sue forze migliori, dunque il destino di Serse, ancora in vita ma ormai solo di ritorno in Asia (715-738). Il dialogo lascia ora il posto alle cupe riflessioni di Dario sulla sven-

<sup>88</sup> Sulla responsabilità di Serse e il problema più ampio della ὕβρις nei *Persiani* cfr. Garvie 2009, XXII-XXXII.

<sup>89</sup> Per il costume di Dario sulla scena sono state avanzate ipotesi sulla base del *Vaso di Dario*, un cratere apulo di fine IV secolo conservato a Napoli (3253): assiso sul trono indossa la tiara e ha in mano lo scettro. Secondo Ghiron-Bistagne 1992-1993, 145-158, il vaso ritrae una scena dei *Persiani* di Eschilo in occasione di un'ipotetica rappresentazione del dramma nel IV secolo. Per altre ipotesi, che immaginano quale fonte per il vaso una tragedia di Frinico o una tragedia non identificabile di IV secolo o la vittoria di Alessandro Magno cfr. Garvie 2009, XV-XVI. Per gli abiti di Dario cfr. anche Hall 1989, 84-86. Gow 1928, 151-152, osserva che riguardo all'abbigliamento «the language is completely vague» e ritiene che sia una scelta dettata dalla volontà di garantire «the illusion of a strange foreign fashion».

<sup>90</sup> Nella finzione drammatica Dario si rivolge unicamente ai Fedeli che ha esortato a intonare canti di lutto, θρηνεῖτε, e lamentazioni capaci di condurre le anime, ψυχαγωγοὶ γοοί (686-687), non ad Atossa che sembra fino a quel momento non vedere. Cfr. Taplin 1977, 116 n. 1.

<sup>91</sup> Poiché non più in vita, Dario non conosce il presente ma solo il passato e il futuro: non diversamente, Agamennone e Achille nell'Ade chiedono a Odisseo notizie riguardo al presente, Agamennone sulla sorte di Oreste (*Od.* XI 457-461), Achille di Peleo e Neottolema (*Od.* XI 492-503). Per l'evocazione dei morti nell'*Odissea* cfr. Dumortier 1954, 27-40.

<sup>92</sup> Sul piano drammaturgico, il dialogo con Atossa offre una possibilità che il coro di Fedeli non poteva offrire. Diversamente dai Fedeli, Atossa, madre, ha verso Serse un affetto che le impedisce di cogliere la piena responsabilità del figlio: tale prospettiva prepara lo spazio per il giudizio negativo di Dario sull'operato di Serse. Micheline 1982, 29-34, ritiene che il cambio di interlocutore sia dettato dalla necessità di riportare la conversazione sul piano razionale che l'emotività dimostrata dal coro non consente.

tura. Dopo aver fatto riferimento all'inveramento degli oracoli<sup>93</sup>, χρησμών πράξις, che la giovanile audacia di Serse, ignara dei presagi, ha portato a compimento mettendo Elle, corrente divina di Posidone, in catene (739-752), Dario ripercorre la storia della monarchia persiana<sup>94</sup>.

L'ombra di Dario passa in rassegna i re di Persia a partire da quando Zeus istituì la monarchia in Asia<sup>95</sup>. Come sottolinea il verbo ὀπάζω, la monarchia persiana è un'istituzione, τιμή, divina: Zeus stesso concesse a un solo uomo di reggere lo scettro del comando, σκῆπτρον εὐθυντήριον, sull'Asia. Dopo un rapido richiamo alla prima reggenza da parte di Μῆδος, con buona probabilità da intendersi col valore di πρῶτος εύρετής, e di suo figlio<sup>96</sup>, il primo re di cui Dario stila il ritratto è Ciro (767-772):

τρίτος δ' ἀπ' αὐτοῦ Κῦρος, εὐδαίμων ἀνὴρ,  
 ἄρξας ἔθηκε πᾶσιν εἰρήνην φίλοις  
 φρένες γὰρ αὐτοῦ θυμόν ὠακοστρόφουν·  
 Λυδῶν δὲ λαὸν καὶ Φρυγῶν ἐκτήσατο,  
 Ἰωνίαν τε πᾶσαν ἤλασεν βίᾳ.  
 θεὸς γὰρ οὐκ ἤχθηρεν, ὡς εὐφρων ἔφυν.

<sup>93</sup> Di oracoli sfavorevoli alla spedizione di Salamina leggiamo in Erodoto (VIII 77 e 96, 2; IX 42-43). Garvie 2009, 293, nota che il riferimento al compimento degli oracoli sostenga «the relationship between human and divine responsibility», soprattutto alla luce del fatto che gli oracoli sono portati a compimento da Serse. Michélini 1982, 144, legge qui un cambio di prospettiva per Dario in relazione al ruolo di profeta che da quel momento avrà nel dramma.

<sup>94</sup> In passato la critica ha giudicato la sezione in cui Dario stila la storia della monarchia persiana è solo un *excursus*. Così Roussel 1960, 335, e Gow 1928, 133-158:152. Paduano 1978, 102-103, ritiene che la sezione sia funzionale dal punto di vista drammatico: «Non è più l'autorità paterna singola che pesa su Serse ma l'autorità schiacciante di tutta la serie genealogica; non è più la singola prassi del padre che egli ha abbandonato, ma un comportamento di potere maturato attraverso le generazioni». In questa direzione è utile guardare ai vv. 784-786 dove Dario contrappone in negativo Serse ai re persiani che lo hanno preceduto.

<sup>95</sup> Per la funzione drammatica del catalogo cfr. Garvie 2009, 274-275.

<sup>96</sup> Per il primo re di nome Medo, Garvie 2009, 303, pensa *e.g.* a Ciassarre e per il secondo re della successione offerta da Dario, più che a 'another man, his son' pensa a 'another Mede, his son'. In Erodoto, leggiamo la successione Ciassarre, Astiage, padre di Mandane, sposa di Cambise I, dunque Ciro II, figlio di Mandane e Cambise (I 107-108). Per la discendenza degli Achemenidi cfr. Asheri 1988, 334-336.

Il ritratto di Ciro, εὐδαίμων ἀνὴρ, presenta i tratti del *makarismos*<sup>97</sup>. L'immagine del buon re è misurata alla luce dell'armonia tra l'impegno interno alla monarchia per la costruzione della pace e l'impegno esterno teso all'ampliamento dei confini. Il governo di Ciro, caratterizzato da pace interna a lato di ampie conquiste, riceve il giudizio positivo di Dario: Ciro garantì la pace perché il senno guidava le sue scelte, φρένες θυμὸν ψακοστρόφου<sup>98</sup>, e, grazie ai suoi giusti pensieri, ὡς ἔυφρων ἔφου, non incorse nell'odio degli dei, θεός γὰρ οὐκ ἤχθηρεν<sup>99</sup>. Nel catalogo, Dario non nomina direttamente Cambise, al quale fa rapido riferimento dicendolo figlio di Ciro (773)<sup>100</sup>. Leggiamo invece il nome di Mardo sul quale il giudizio è completamente negativo: Mardo è considerato motivo di vergogna per la patria e per l'antico trono, αἰσχύνῃ πάτραι θρόνοισί τ' ἀρχαίοισι (774-775)<sup>101</sup>. Con l'uccisione di Mardo da parte di Artafrene<sup>102</sup>, durante la congiura dei Sette, Dario sale al trono della Persia (775-781):

τὸν δὲ σὺν δόλῳ  
Ἄρταφρένης ἔκτεινε ἐσθλὸς ἐν δόμοις,  
ξὺν ἀνδράσιν φίλοισιν, οἷς τόδ' ἦν χρέος.

<sup>97</sup> Sugli aggettivi che richiamano la beatitudine cfr. de Heers 1969. Secondo la definizione di Dirichlet 1914, 26, il *makarismos* è una «praedicationis forma sive formula, in qua felicitas adiectivo exprimitur, persona praedicata aut nomine vel pronomine designatur, aut sententia relativa, quae pro nomine posita causam vel condicionem felicitatis indicat». Prima di Dirichlet, sul *makarismos* riflette Norden 1923<sup>2</sup>, 220-221. Cfr. anche Snell 1931, 82-97:74-80. Più di recente cfr. Gladigow 1967, 404-433, Palla 1983, 171-192, e Cucinotta 2011, 97-118.

<sup>98</sup> Per la metafora navale cfr. van Nes 1963, 124-126. Sul rapporto d'opposizione tra θυμός e φρένες cfr. Sansone 1975, 55.

<sup>99</sup> L'aggettivo ἔυφρων richiama e conferma la distinzione tra θυμός e φρένες; il riferimento all'odio degli dei, θεός γὰρ οὐκ ἤχθηρεν, mette in luce la contapposizione tra la saggezza di Ciro nell'estendere i confini dell'impero e l'errore di Serse.

<sup>100</sup> Sebbene le fonti impongano, come fa notare di recente Dillery 2005, 387-406, di ripensare il giudizio sul regno di Cambise, tuttavia il bilancio per il suo regno non è paragonabile ai successi del padre prima e poi di Dario. Si interroga su come la sua presenza alteri l'immagine positiva della monarchia persiana offerta da Dario con il catalogo dei re Saïd 1981, 17-38: 37.

<sup>101</sup> Il falso Smerdi, altro figlio di Ciro insieme a Cambise secondo Erodoto (III 61). Il vero nome, come sappiamo dall'iscrizione di Behistûn, è Gautama. Garvie 2009, 304, ritiene che la condanna totale di Dario verso il Mago sia da attribuire non solo al fatto che prese il potere con l'inganno ma soprattutto perché di stirpe meda, non persiana. Da questa prospettiva il giudizio di Dario è armonico con la posizione di Platone sull'educazione meda nel III delle *Leggi*.

<sup>102</sup> Si tratta dell'Intaferne nominato in Erodoto, associato da Otane alla congiura (III 70, 2). In Erodoto, Dario è diretto protagonista nell'uccisione del Mago (III 78). Sulla confusione tra i due nomi cfr. West 2003, 416-437: 436.



κάγῳ<sup>103</sup> πάλου τ' ἔκυρσα τοῦπερ ἤθελον,  
 κάπεστράτευσα πολλὰ σὺν πολλῶ στρατῶ  
 ἀλλ'οὐ κακὸν τοσόνδε προσέβαλον πόλη.

Dopo aver passato in rassegna i re che lo hanno preceduto sul trono di Persia, l'ombra di Dario parla ora del suo regno: dal modulo del ritratto, Eschilo passa alla forma del paragone<sup>104</sup>. Dario afferma che le molte spedizioni che portò a termine durante il suo regno, κάπεστράτευσα πολλὰ σὺν πολλῶ στρατῶ, non causarono alla Persia la sventura provocata dalla spedizione di Serse, ἀλλ'οὐ κακὸν τοσόνδε προσέβαλον πόλη<sup>105</sup>. L'errore di Serse è in contrasto non solo con il buon governo del padre, ma anche con tutti i re persiani, ἅπαντες ἡμεῖς (784-786). Con il catalogo, Dario non solo esprime il suo disappunto come padre, ma si fa portavoce di una critica più profonda: Serse ha travisato non solo il modello del padre ma di tutti i re persiani, ἅπαντες ἡμεῖς (784-786), rispetto ai quali si è rivelato ultimo e indegno rappresentante<sup>106</sup>.

L'errore di Serse non è l'ambizione - un tratto di per sé positivo, come dimostra la politica di conquista della Persia fin dal regno di Ciro: il biasimo non è diretto all'ampiezza del desiderio di conquista, bensì all'oggetto verso cui l'ambizione è indirizzata. Non a caso, al Coro, che chiede consiglio su quali misure prendere per il bene della Persia (787-789)<sup>107</sup>, Dario risponde esortando i Fedeli a non compiere nel futuro spedizioni contro la Grecia, nemmeno con un esercito numeroso, perché persino la terra è alleata dei Greci, αὐτὴ γὰρ ἡ γῆ ξύμμαχος κείνοις πέλει, e sterminerà l'esercito avversario con la fame a causa del numero eccessivo, κτείνουσα λιμῶ τοὺς ὑπερπόλλους ἄγαν (790-792)<sup>108</sup>. Dario adduce qui una motivazione sul piano razio-

<sup>103</sup> Sul ruolo di Dario nella congiura che Eschilo qui passerebbe sotto silenzio Garvie 2009, 304-305, interpreta «[Artaphrenes...] and I [killed him]», restituendo così a Dario un ruolo diretto nell'uccisione di Mardo. Diversamente, Di Benedetto 1993, 257-271:259-263, ritiene che il punto dopo κάγῳ non appartenga allo stile di Eschilo. Cfr. Denniston 1954<sup>2</sup>, 200.

<sup>104</sup> Per l'immagine di Dario e di Serse in eschilo cfr. Saïd 1981, 17-38.

<sup>105</sup> Il pubblico del 472 a.C. avrà richiamato tra le molte campagne di Dario la battaglia di Maratona, qui presentata da Dario non come κακόν per la Persia. Cfr. Saïd 1981, 35, Winnington-Ingram 1983, 9, e Harrison 2000, 85-86. Sull'immagine positiva di Dario nei *Persiani* cfr. Lombardi 2008a, 481-497.

<sup>106</sup> Ritiene questo aspetto centrale per l'interpretazione dei *Persiani* Paduano 1978, 102-103.

<sup>107</sup> Difficile pensare con Broadhead 1960 che la domanda posta a Dario riveli la noia del Coro per la sezione sulla storia della monarchia persiana.

<sup>108</sup> Alla terra ξύμμαχος Eschilo fa riferimento anche nei *Sette a Tebe* (585-586).

nale: la Grecia, per la sua costituzione fisica<sup>109</sup>, non può garantire il sostentamento di un numero di uomini troppo ampio come troppo ampio è l'esercito persiano che ha raggiunto la Grecia con Serse. La causa della disfatta dell'esercito è da ricercare nelle azioni di Serse poich , afferma (782-783)<sup>110</sup>:

Ξέρξης δ' μὸς παῖς νέος ἔτ' ὦν νέα φρονεῖ  
 κού μνημονεύει τὰς  μὰς  πιστολάς·

Serse ragiona come se fosse ancora giovane, νέος  ων ἔτ' νέα φρονεῖ, per questa ragione compie azioni sconsiderate, come scegliere di muovere guerra contro la Grecia<sup>111</sup>. Come giustamente fa notare Roussel<sup>112</sup>, Serse non   propriamente giovane: al tempo della spedizione   infatti quarantenne<sup>113</sup>. La sua   dunque una giovinezza etica, non anagrafica, e si manifesta sul piano dell' μαθία<sup>114</sup>. Con la spedizione in Grecia, Serse mostra di ignorare il fondamento del buon governo. La prospettiva di Dario   etica: il giudizio su Serse   fondato sull'assenza di una corretta παιδεία che spinge il figlio a imprese che solo chi   molto giovane, quindi privo d'educazione, potrebbe compiere. Agendo in maniera insensata, Serse dimostra di non conservare memoria dei precetti educativi ricevuti dal padre, κού μνημονεύει τὰς  μὰς  πιστολάς. La memoria del modello educativo paterno avrebbe guidato le sue scelte nella direzione virtuosa di Dario e prima ancora di Ciro<sup>115</sup>.

Il catalogo dei re persiani offerto da Dario mostra numerosi punti di contatto con il catalogo che leggiamo nella ricostruzione dell'Ateniese nel III libro delle *Leggi*, sia per l'alternarsi di governi positivi e negativi sia per il giudizio sulle cause della decadenza della monarchia persiana.

<sup>109</sup> Kyriakou 2011, 23 n. 16, scopre nel riferimento all'esclusione della Grecia dalle ambizioni espansionistiche della Persia considerazioni di carattere logistico: esclude quindi che Dario intenda riferirsi al limite imposto da Zeus alla monarchia persiana sulla sola Asia al momento della fondazione.

<sup>110</sup> Mette in dubbio l'autorit  del giudizio di Dario quale portavoce della prospettiva di Eschilo Grethlein 2010, 84-85.

<sup>111</sup> Sulla giovinezza in Eschilo cfr. de Romilly 1971<sup>2</sup>.

<sup>112</sup> Roussel 1960, 364.

<sup>113</sup> McClour 2006, 71-97: 84 e 88-91, sostiene che la presenza in scena di entrambi i genitori sottolinei la giovinezza di Serse e ne decreti l'incapacit  al comando.

<sup>114</sup> Snell 1928, 85, rileva che la ὕβρις di cui Serse sarebbe colpevole   una forma di ignoranza da intendere come offesa alla σωφροσύνη: Serse agisce per mancanza di giudizio e non prende le decisioni opportune.

<sup>115</sup> Cfr. Paduano 1978, 95-97.

Se si esclude nei *Persiani* l'iniziale riferimento a un Medo πρῶτος ἡγεμῶν e di un altro Medo suo figlio<sup>116</sup>, sia Eschilo sia Platone cominciano il catalogo con il ritratto del fondatore, Ciro, al quale riservano ampio spazio. In entrambi leggiamo solo un rapido riferimento a Cambise. Nei *Persiani*, Cambise non è nominato se non con il nesso Κύρου δὲ παῖς, e nulla si dice del suo regno. Nelle *Leggi*, il nome di Cambise compare, ma l'Ateniense ne offre il ritratto. Il richiamo al figlio di Ciro ha la sola funzione di chiarire le ragioni della decadenza persiana durante il suo regno. Le informazioni su Cambise hanno carattere personale: l'Ateniense riferisce che, divenuto pazzo, μαινόμενος, per l'eccesso di vino e per l'assenza di educazione, ὑπὸ μέθης τε καὶ ἀπαιδευσίας, favorì l'ascesa al trono dell'eunuco, il mago Gaumata (696b5-8). Breve anche nel resoconto di Eschilo è il riferimento a Gaumata, qui nominato come Mardo, alterazione forse per Smerdi, il falso Smerdi, del quale si dice che fu motivo di vergogna per la patria e per l'antico trono, αἰσχύνη πάτρα / θρόνοισί τ' ἀρχαίοισι (774-775). Si arriva così al ritratto di Dario. La sezione è preceduta in entrambi i testi da un riferimento alla congiura dei Sette, snodo importante per suggerire un cambio di prospettiva sul piano etico: dalla Media, con Gaumata, si ritorna alla Persia con Dario. Un avvicendamento importante per la Persia, importante per Platone, se si pensa al giudizio negativo sui costumi corrotti dei Medi che l'Ateniense contrappone alla solida formazione persiana (695a2-b2). Da questa prospettiva, Platone riconduce le cause della degenerazione prima di Cambise poi di Serse alla cattiva παιδεία dei figli dei sovrani, cresciuti in assenza dei padri, nel lusso delle corti, educati dalle sole madri, secondo il costume medo che non conduce alla virtù ma alla degenerazione. La cattiva influenza dell'ambiente di corte è richiamata anche da Eschilo: a cattivi consiglieri, κακοὶ ἄνδρες, dalla cui frequentazione Serse avrebbe tratto insegnamenti negativi, allude anche Atossa nel dialogo con Dario (753-758).

Dal confronto sui due testi emerge la scelta comune a Eschilo e a Platone di offrire il catalogo dei re in relazione alle cause della decadenza della Persia. Accanto alle somiglianze ravvisabili tra il catalogo dei re di Persia stilato da Dario e il catalogo nella ricostruzione dell'Ateniense, comune a Eschilo e Platone è soprattutto la prospettiva etica dalla quale giudicano la decadenza persiana. Nelle *Leggi*, l'Ateniense spiega con l'educazione non compiuta di Serse, l'ἀπαιδευσία dei figli dei sovrani, la rovina della Persia. Come abbiamo osservato, nelle pagine dedicate alla Persia nel III libro delle *Leggi* grande attenzione è riservata proprio all'importanza dell'educazione per la buona riuscita dei futuri re. In questa prospettiva, la decadenza dello stato per-

<sup>116</sup> La successione presuppone una genealogia su base matrilineare con la successione meda Ciassarre VII – Astiage VI, successione che Senofonte altera nella *Ciropea*, duplicando un Ciassarre che immagina figlio di Astiage (I 5, 2).

siano è ricondotta alla cattiva παιδεία impartita ai figli dei sovrani. Per l'Ateniese, la causa del decadimento non è da imputare al caso, τύχη, ma alla condotta negativa, al κακὸς βίος dei figli dei re (695e5-696a1):

τὸ δ' αἴτιον οὐ τύχης, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, ἀλλ' ὁ κακὸς βίος ὃν οἱ τῶν διαφερόντως  
πλουσίων καὶ τυράννων παῖδες τὰ πολλὰ ζῶσιν.

Tale prospettiva è armonica con il giudizio su Serse espresso da Dario nei *Persiani*: qui l'ombra del re riconduce l'errore di Serse a un difetto nella sua educazione. Per Dario Serse sbaglia perché non ricorda l'educazione da lui stesso impartita, κοῦ μνημονεύει τὰς ἐμὰς ἐπιστολάς (783). Con tale giudizio sull'operato del figlio, Dario amplifica e corregge le ragioni della sconfitta proposte fino a quel momento dagli altri personaggi. Il messaggero fa riferimento a un ἀλάστωρ o a un κακὸς δαίμων (354), per poi alludere, con il riferimento all'ἀνὴρ Ἑλλήν (353-356), all'inganno di Serse da parte del falso traditore. Un demone ostile invoca Atossa come origine dei mali, ὦ στυγνὲ δαίμον, ὡς ἔψευσας φρενῶν Πέρσας (472-473). Il Coro dei Fedeli dà un nome al δαίμων indistinto evocato dalla regina e dal messaggero: Zeus in persona ha punito l'alterigia dell'armata persiana, ὦ Ζεῦ βασιλεῦ, νῦν < δὴ > Περσῶν / τῶν μεγαλῦχων καὶ πολυάνδρων / στρατιὰν ὀλέσας (532-534). Alla punizione di Zeus fa riferimento anche Dario, richiamando l'inveramento degli oracoli sfavorevoli alla spedizione. Ma con il giudizio sulle responsabilità di Serse il senso della sconfitta assume contorni definiti: Serse, privo della giusta παιδεία, traditi gli insegnamenti del padre, decide insensatamente di conquistare la Grecia, un proposito contrario agli oracoli che Zeus ha punito, determinando così la rovina dell'esercito e insieme la decadenza della monarchia persiana.

La punizione a Serse è inflitta da Zeus, un θεός, non vago un δαίμων, proprio sulla base dell'inveramento degli oracoli dovuto alla stoltezza di Serse. Dario rende così vane le ragioni avanzate da Atossa per giustificare la condotta del figlio quando allude ai cattivi insegnamenti ricevuti a corte (753-758). La regina infatti aveva denunciato la presenza a corte di cattivi consiglieri, κακοὶ ἄνδρες che influirono sulla decisione di muovere contro la Grecia. Nella prospettiva della madre, Serse mosso dall'accusa di viltà, ἀνανδρία, di combattere non in campo aperto ma dal chiuso della reggia, ἔνδον, luogo dal quale non è possibile ampliare le enormi ricchezze che Dario acquisì a vantaggio dei suoi figli, si risolve all'impresa. L'umiliazione provocata dal biasimo, ὄνειδος, di cattivi consiglieri avrebbe quindi spinto Serse all'impresa (753-758). Ma le parole di Atossa non trovano eco nella risposta di Dario che sottolinea invece il μέγιστον ἔργον compiuto da Serse, un'impresa che resterà impressa nella memoria, ἀείμνηστον, per le conseguenze profonde sulla monarchia persiana. Con l'ἔργον ἀείμνηστον di Serse sullo sfondo, Dario offre la successione dei re. Solo

ora, alla fine del catalogo, Dario risponde alle parole di Atossa: Serse ha sbagliato perché privo della giusta παιδεία.

La prospettiva offerta da Eschilo nei *Persiani*, sia nelle riflessioni del Coro sia nel dialogo di Dario con Atossa, non diverge dal punto di vista scelto dall'Ateniese nelle *Leggi* per la ricerca sulle cause della decadenza della monarchia persiana: per spiegare il fallimento della spedizione persiana e della rovina stessa della monarchia, βασιλεία γὰρ διόλωλεν ἰσχύς (584-596), Eschilo rimanda all'educazione non adeguata di Serse. Non diversamente, Platone indica la ragione della decadenza persiana nella cattiva educazione ricevuta dai figli dei re di Persia.

### 3. L'esegesi della storia nel III delle *Leggi*: la μαντεία e il modello dei *Persiani*

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, l'indagine sviluppata dall'Ateniese nelle *Leggi* sulle cause della decadenza della monarchia persiana condotta dall'Ateniese nel III libro delle *Leggi* mostra numerosi punti di contatto con l'analisi della decadenza della Persia offerta da Eschilo nei *Persiani*. Con la scena dell'apparizione dell'ombra di Dario Eschilo, attribuendo la disfatta dell'esercito all'educazione non compiuta di Serse, indica ragioni per la rovina della Persia armoniche con i risultati raggiunti dall'indagine dell'Ateniese, secondo i quali la causa della degenerazione e della rovina dello stato persiano è da attribuire alla scorretta παιδεία dei figli dei sovrani. Nel III libro delle *Leggi* Platone con la ricerca dell'Ateniese sulle πολιτεῖαι non solo dimostra di ricorrere al contributo dei poeti a conferma della correttezza della ricostruzione<sup>117</sup>, ma di impiegare gli strumenti stessi della poesia per indicare le cause della decadenza<sup>118</sup>. Per la ricerca condotta nel III delle *Leggi* richiama il modello della poesia anche il metodo d'indagine scelto da Platone per l'analisi della decadenza della monarchia persiana: la divinazione, la μαντεία, a cui l'Ateniese ricorre per la ricerca sulle cause della degenerazione della Persia durante i regni di Cambise e di Serse accosta la ricerca dell'Ateniese alla produzione poetica, richiamando, come vedremo, la scena della necromanzia nei *Persiani* di Eschilo.

Nel III libro, avviata la ricerca sulle costituzioni all'origine, μητέρες, di tutte le altre (693d2), la monarchia e la democrazia - nella realtà storica rappresentate dalla

<sup>117</sup> Come emerge dal richiamo puntuale ai poemi di Omero a conferma della correttezza della ricostruzione per le prime tre forme costituzionali. Vd. *infra* Cap. 2, 4.

<sup>118</sup> Tra i quali, non a caso, la scelta di offrire un catalogo dei re persiani, *pattern* tradizionale della poesia per definire il sapere del poeta sul passato in relazione al sapere delle Muse (*Il.* II 484-493). Cfr. Minton 1962, 188-212.

Persia e da Atene<sup>119</sup>, l'Ateniese avvia la riflessione sulla monarchia persiana. Dopo il ritratto positivo di Ciro e del suo regno, l'Ateniese dà inizio all'indagine con una proposta di metodo rivolta ai suoi interlocutori (694c1-3):

AΘ. Πῆ δὴ οὖν ποτε ἀπώλετο ἐπὶ Καμβύσου καὶ πάλιν ἐπὶ Δαρείου σχεδὸν ἐσώθη;  
βούλεσθε οἶον μαντεῖα διανοηέντες χρώμεθα;  
ΚΛ. Φέρει γοῦν ἡμῖν σκέψιν τοῦτο ἐφ' ὅπερ ὠρμήκαμεν.

Stabilire le ragioni della decadenza della Persia durante il regno di Cambise dopo il buon governo di Ciro e della salvezza della monarchia con il regno di Dario è ora l'obiettivo dell'Ateniese. In vista di questo obiettivo chiede a Clinia e Megillo se siano d'accordo a proseguire la ricerca ricorrendo per la riflessione a una μαντεία, a una divinazione. Clinia nota con approvazione che per questa via la ricerca, σκέψις, sarà ricondotta al punto di partenza - lo sviluppo delle πολιτεῖαι verso l'ἀρετή o la κακία come indicato programmaticamente all'inizio del III libro (676a1-6)<sup>120</sup>. Con l'accordo sul metodo, l'Ateniese procede offrendo una divinazione, un'ipotesi interpretativa sulle ragioni del contrasto tra progresso della Persia durante i regni di Ciro e Dario e la decadenza della monarchia durante il regno di Cambise e Serse. Dopo il ritratto positivo stilato per il regno di Ciro - felice equilibrio di δουλεία e ἐλευθερία (694a3-4), l'Ateniese apre ora con il verbo μαντεύομαι una nuova riflessione su Ciro, non questa volta sui meriti come sovrano, ma, con un evidente cambio di prospettiva, sull'impegno dimostrato da Ciro come padre, educatore di futuri sovrani (694c5-8):

<sup>119</sup> Per la classificazione delle costituzioni che vede in questa pagina delle *Leggi* la monarchia e la democrazia all'origine di tutte le altre, in contrasto con la classificazione di cinque forme costituzionali nella *Repubblica* (VIII-IX) e di tre più due derivate del *Politico* (291d1-292a3) cfr. Weil 1959, 122. Schöpsdau 1994, 454 è nel giusto nel vedere nei termini μοναρχία e δημοκρατία non costituzioni in senso proprio ma «zwei konträre Grundprinzipien, die man etwa mit 'Autorität' und 'Freiheit' wiedergeben könnte».

<sup>120</sup> Schöpsdau 1994, 465-466, in vista delle difficoltà poste dal τούτο, propone in luogo di σκέψις, ricerca, σκῆψις, *Rechtfertigung*, 'giustificazione': la μαντεία sulle cause della decadenza e dello sviluppo della monarchia persiana offre una giustificazione per far ritorno al punto da dove la conversazione era iniziata, la ricerca sulle cause della degenerazione delle *politeiai*. Tale scopo, a suo giudizio, giustificherebbe persino l'inserimento della μαντεία per raggiungere questo sapere: «Jedenfalls bietet uns eine Rechtfertigung (σκῆψιν) - nämlich für die Anwendung der μαντεία - das, wozu wir (in unserm Gespräch) aufgebroschen sind». Il termine σκῆψις non compare in Platone, ma compare il verbo σκῆπτομαι (*Symp.* 217d5, *Theaet.* 145c3, *Soph.* 217b7, *Leg.* 864d7). Tuttavia, la lezione σκέψις offre un senso pienamente armonico con l'impegno dichiarato da Platone sulla ricerca delle cause dichiarato dall'Ateniese prima del ritratto di Ciro, τὰδ' ἄττια διέλθωμεν, e le cause sono lo scopo della ricerca, come afferma Clinia (694a1-2).

ΑΘ. Μαντεύομαι δὴ νῦν περί γε Κύρου, τὰ μὲν ἄλλ' αὐτὸν στρατηγὸν τε ἀγαθὸν καὶ φιλόπολιν, παιδείας δὲ ὀρθῆς οὐχ ἤφθαι τὸ παράπαν, οἰκονομία τε οὐδὲν τὸν νοῦν προσεσχηκέναί.

L'Ateniese riconosce a Ciro doti di condottiero, definendolo στρατηγὸς ἀγαθός, e l'impegno per la buona riuscita dello stato, φιλόπολις<sup>121</sup>, ma ipotizza, μαντεύομαι, un difetto nella παιδεία di Ciro, evidentemente non perfettamente compiuta, παιδείας δὲ ὀρθῆς οὐχ ἤφθαι τὸ παράπαν, da momento che trascurò del tutto l'impegno verso l'οἶκος, l'οἰκονομία<sup>122</sup>. Come spiegherà subito dopo l'Ateniese, Platone fa qui riferimento al fatto che Ciro, impegnato in molte campagne di guerra, delegò la παιδεία dei figli alle donne della corte persiana, che impartirono loro un'educazione scorretta (694d1-7)<sup>123</sup>, impartita in assenza di uomini da donne regali sì ma da poco divenute ricche (694e1-4), secondo il modello medo di costumi corrotti fondato sulla cosiddetta εὐδαιμονία (695a5-b2)<sup>124</sup>. Secondo la prospettiva indicata dalla μαντεία dell'Ateniese, la monarchia persiana con la successione al regno di Cambise degenera perché Ciro non ha preparato i figli al compito più alto, il governo dello stato, impegno per cui è necessaria una corretta παιδεία, formazione adeguata che i figli di Ciro mostrano di non possedere, come indicano prima le lotte dinastiche per il trono di Ciro, poi la fine stessa di Cambise che, divenuto folle per l'eccesso nel bere e, non a caso, per l'assenza di educazione, μαινόμενος ὑπὸ μέθης τε

<sup>121</sup> A favore della lezione φιλόπολιν, contro la lezione φιλόπονον del testo di Ateneo (XI 504f-505a), Schöpsdau 1994, 466, che sottolinea giustamente la voluta antitesi πόλις - οἶκος.

<sup>122</sup> Dietro il termine οἰκονομία bisogna vedere l'impegno mancato verso la παιδεία dei suoi figli, come spiegherà subito dopo l'Ateniese: cfr. Rohr 1932, 41, e Weil 1959, 125. England 1921, 394, ritiene Platone in polemica qui con Senofonte, in particolare con il progetto educativo esposto nella *Ciropedia*. In questa direzione, Weil 1959, 125, secondo il quale l'intera profezia dell'Ateniese è un attacco contro Senofonte. Riflette di recente sul rapporto di Platone nelle *Leggi* con la *Ciropedia* Danzig 2003, 286-297. Sul probabile rapporto polemico di questa pagina di Platone con l'*Economico* di Senofonte cfr. Weil 1959, 126, e Schöpsdau 1994, 467. Vicina al significato di οἰκονομία in questa pagina delle *Leggi* è la riflessione sviluppata da Socrate con Liside nel *Liside*, dove emerge una dimensione politica per il termine: qui la corretta gestione dell'οἶκος è in relazione diretta con il governo della πόλις (209c3-d5). In questo contesto peraltro Socrate propone a Liside l'esempio del Gran Re, il quale non permetterebbe al figlio maggiore successore al trono la gestione in ambiti in cui non è ancora esperto (209d5-210a8).

<sup>123</sup> Analizza le ragioni del fallimento della παιδεία dei figli di Ciro Schöpsdau 1994, 462-465.

<sup>124</sup> Weil 1959, 126-127, seguendo des Places 1975<sup>3</sup>, 37, richiama per il richiamo all'εὐδαιμονία il protocollo di corte. A suo giudizio, soprattutto alla luce di un passo del *Gorgia*, dove Socrate rinuncia a definire persino il Gran Re εὐδαίμων, dal momento che ne ignora l'educazione e il senso di giustizia (470e4-7), l'espressione ὑπὸ τῆς λεγομένης εὐδαιμονίας è ironica. Schöpsdau 1994, 467-468, non ritiene certo che qui Platone interpreti il termine εὐδαίμων quale «persische Königstitelatur».

καὶ ἀπαιδευσίας<sup>125</sup>, fu privato del potere dai Medi e dal cosiddetto eunuco (695b2-8)<sup>126</sup>.

Come indicato da Collin<sup>127</sup>, l'uso metaforico del verbo μαντεύομαι non è isolato in Platone. A indicare un'ipotesi attendibile per eventi del passato, il verbo ricorre nel *Cratilo*, dove Socrate afferma, in relazione al nome del cane, che l'ipotesi appena proposta, riguardo al metodo con cui i παλαιοὶ ἄνθρωποι imposero i nomi alle cose, si è rivelata corretta, καὶ μὴν, νῆ τὸν κύνα, δοκῶ γέ μοι οὐ κακῶς μαντευεσθαι, ὃ καὶ νυνδὴ ἐνενόησα (411b3-c10)<sup>128</sup>. Sia nella constatazione di Socrate sulla correttezza del metodo d'analisi nel *Cratilo* sia nella proposta di metodo dell'Ateniese nelle *Leggi* il verbo μαντεύομαι indica un'ipotesi attendibile sviluppata sull'oggetto della ricerca. Che l'Ateniese proponga di procedere nella ricerca con una μαντεία non sorprende certo Clinia, il quale nel I libro, riguardo ai principi all'origine delle leggi di Sparta e di Creta, aveva giudicato la correttezza della ricostruzione offerta dall'Ateniese vicina a quella di un μάντις (634e7-635a3):

ΚΛ. Ὁρθότατά γε, ὦ ξένε, λέγεις, καὶ καθάπερ μάντις, ἀπὼν τῆς τότε διανοίας τοῦ τιθέντος αὐτά, νῦν ἐπιεικῶς μοι δοκεῖς ἐστοχάσθαι καὶ σφόδρα ἀληθῆ λέγειν.

<sup>125</sup> Erodoto testimonia l'instabilità mentale di Cambise (III 30, 1 e 33) e la sua eccessiva passione per il vino, φιλοινίη (III 34). Manca in Ctesia il riferimento all'instabilità mentale di Cambise: Schöpsdau 1994, 473, riconduce la notizia alla propaganda egiziana e ai *Greuelberichte* persiani.

<sup>126</sup> Sulla successione al trono di Ciro prima della presa di potere di Dario siamo informati da Erodoto (III 61-67). Di un eunuco Medo leggiamo anche nella *Lettera VII*, dove Platone racconta dell'ascesa al trono di Dario, compiuta grazie a compagni fedeli (332a3-b4). Cfr. Schöpsdau 1994, 472. Sul rapporto tra le *Leggi* e la *Lettera VII*, in particolare riguardo alla distinzione operata nelle *Leggi* tra Medi da una parte e l'eunuco dall'altra, nella *Lettera VII* assente, Weil 1959, 134, nota giustamente che nelle *Leggi* Platone insiste sulla differenza tra Medi e Persiani perché corrisponde «à deux modes de vie, à deux éducations, nettement différents», come l'Ateniese mette bene in luce quando distingue la severità del modello educativo persiano, ricevuto da Ciro, dal modello corrotto medo, ricevuto a corte da Cambise (694e6-695b2). Schöpsdau 1994, 469, nota che il contrasto tra i costumi persiani e i costumi medi «ist ein Motiv, das auch in Xenophons *Kyrupädie* eine zentrale Rolle spielt» e pensa per questa pagina delle *Leggi* all'influsso di Senofonte o almeno della tradizione che Senofonte richiama. Weil 1959, 129, ritiene che Platone tenda a idealizzare i Persiani, modellando il ritratto sull'immagine ideale di Sparta, un punto di vista sulla Persia e su Sparta proposto anche da Socrate nell'*Alcibiade I* (120e6-124b6).

<sup>127</sup> Collin 1952, 93-96, scopre la funzione metaforica dell'uso del linguaggio della profezia nella produzione di Platone (tuttavia non tiene conto del passo delle *Leggi* qui analizzato) e conclude che «divination is a *leit-motif* recurring throughout the dialogues and developing in meaning with the whole structure of Plato's thought. If this is so, one way of tracing the development of his epistemology would be to trace that of these *leit-motifs*, first individually and then in relation to one another. In such study divination would have an important part to play».

<sup>128</sup> Socrate fa riferimento qui alla teoria eraclitea del flusso. Cfr. Sedley 2003, 99-108, e di recente Ademollo 2011, 201-210.



Clinia conferma la correttezza del discorso dell'Ateniese sull'orientamento delle costituzioni di Sparta e di Creta e giudica la ricostruzione proposta sviluppata correttamente, ἐπιεικῶς ἔστοχάσθαι, sebbene formulata su un passato lontano, al tempo in cui il legislatore stabilì le leggi. Clinia, attribuendo all'Ateniese le capacità di un μάντις per la correttezza dell'ipotesi formulata sul passato, offre una definizione utile per la comprensione del significato dei termini μαντεία e μαντεύομαι scelti dall'Ateniese nel III libro per la ricerca sulla storia persiana. L'ἐπιεικῶς ἔστοχάσθαι che Clinia attribuisce all'Ateniese μάντις corrisponde al μαντεύεσθαι dell'Ateniese sulle ragioni della decadenza della monarchia persiana: in entrambi i casi siamo siamo di fronte a un'ipotesi sviluppata in modo appropriato, ἐπιεικῶς, e su eventi passati.

Nel III libro la scelta della μαντεία per la ricerca sulle cause è sostenuta da una scelta terminologica che sottolinea il carattere εἰκός<sup>129</sup> della μαντεία dell'Ateniese<sup>130</sup>. Accanto alla scelta del metodo della divinazione per la ricerca, l'Ateniese costruisce il discorso secondo il criterio dell'εἰκός<sup>131</sup>. Aristotele tra l'VIII e il IX capitolo della *Poetica* indica, insieme all'ἀναγκαῖον, quale norma propria della poesia, che condivide con la ricerca filosofica l'impegno sul καθόλου. Proprio in direzione del καθόλου<sup>132</sup>, la ricerca delle cause ben oltre il resoconto sui γενόμενα, è da interpretare la scelta terminologica che scandisce le fasi dell'intervento dell'Ateniese. Dopo il ritratto di

<sup>129</sup> Sul significato del termine εἰκός è impossibile prescindere dal contributo di Burnyeat 2005, 143-165, all'interpretazione del nesso εἰκὸς μῦθος per il *logos* di Timeo nel *Timeo*, il quale accanto ai significati di 'likely' e 'probable' correttamente suggerisce anche 'reasonable', 'appropriate' e 'fitting'. Burnyeat afferma a ragione che «something is *eikōs* not only if it is like what is true, but also if it is like what ought to be, or it is like what you or the situation need and require».

<sup>130</sup> Nel III libro delle *Leggi* il lessico legato alla sfera del verosimile ricorre anche nelle pagine dedicate alle quattro fasi costituzionali. In particolare per le prime fasi, remote nel tempo e per le quali la documentazione non è disponibile, la ricostruzione fondata sul principio dell'εἰκός si rivela particolarmente utile perché restituisce un'immagine del passato la cui correttezza è confermata dal sapere dei poeti. Cfr. Weil 1959, 59-60, che, riguardo alle difficoltà della ricostruzione del passato lontano dei personaggi del dialogo, privi di fonti sicure, afferma che «l'histoire est ainsi naturellement réduite à l'intelligible: elle est d'autant plus compréhensible qu'elle est reconstituée par εἰκός. Tout est vraisemblance, hypothèse...il s'agit de se faire une idée (νοήσωμεν) d'une situation mal connue». Il metodo di ricostruzione della storia κατὰ τὸ εἰκός, con le parole di Aristotele (*Poet.* IX 1451b9-10), è richiamato anche per la ricerca sulle cause, affiancato questa volta dal sostegno di una μαντεία.

<sup>131</sup> La norma dell'εἰκός per il racconto, centrale nella *Poetica*, ha un ruolo decisivo nel *Timeo*, dove, in stretto rapporto con la μίμησις del cosmo da parte del demiurgo, il racconto di Timeo sulla creazione del mondo è presentato da Platone come εἰκὸς μῦθος. Cfr. di recente Regali 2012, 106-112 e 118-120.

<sup>132</sup> In direzione opposta, Weil 1959, 125, avanza l'ipotesi che Platone «est si bien averti des faiblesses de sa 'prophétie', qu'il l'enture de maintes précautions de langage».

Ciro offerto dall'Ateniese, Clinia commenta: *ἔοικεν γέ πως τὰ λεγόμενα οὕτω γενονέναι*, 'sembra proprio che le cose che hai detto siano accadute in questo modo' (694b7). Dopo il giudizio contenuto nella *μαντεία* dell'Ateniese sull'educazione evidentemente non compiuta di Ciro, a giudicare dall'impegno non adeguato che dimostrò verso l'*οἰκονομία* (694c5-8), l'Ateniese apre il giudizio negativo sull'educazione dei figli da parte di Ciro con il verbo *ἔοικεν* (694d1). Il commento ironico d'approvazione di Clinia alle sue parole è prima *καλὴν, ὡς ἔοικας, τροφὴν εἴρηκας*, 'bell'educazione, hai descritto, a quanto pare' (694d8). Successivamente, in relazione all'educazione scorretta dei figli di Ciro condotta dalle sole donne in assenza del re, Clinia afferma che l'ipotesi proposta dall'Ateniese *ἔχει λόγον*, 'ha senso' (694e5). Da ultimo, a seguito del discorso dell'Ateniese sulla degenerazione cui andò incontro la monarchia sotto il regno di Cambise, Clinia afferma: *λέγεται δὴ ταῦτά γε, καὶ ἔοικεν σχεδὸν οὕτω πως γεγονέναι*, 'questo è per l'appunto quanto si racconta, ed è ragionevole che sia accaduto all'incirca così' (695c1-2). La scelta dei termini compone un quadro coerente: proposta come *εἰκὼς λόγος*, la *μαντεία* dell'Ateniese è offerta da Platone come ipotesi di ricostruzione attendibile sulle cause della degenerazione della monarchia persiana<sup>133</sup>.

Con la scelta di ricorrere a una *μαντεία* per l'esegesi del passato e di offrire ai suoi interlocutori un'interpretazione fondato sulla norma dell'*εἰκός*<sup>134</sup>, il contributo dell'Ateniese all'interpretazione delle cause offre punti di contatto con produzione poetica<sup>135</sup>, che proprio nella norma dell'*εἰκός* ha il suo tratto distintivo, e in particolare con i *Persiani* di Eschilo. Il ricorso a una divinazione per la ricerca condotta dall'Ateniese sulle cause della decadenza della Persia richiama infatti l'apparizione dell'ombra del re Dario nei *Persiani*, nella scena della necromanzia<sup>136</sup>. Com'è noto, il

<sup>133</sup> Erler 1998, 20, riguardo all'indagine storica condotta nel III libro delle *Leggi*, mette in luce che «nel trattare la questione dell'autodissoluzione delle costituzioni, riflessioni teoriche vengono integrate e completate da fatti storici, metodo che trova l'approvazione generale (683 e sg.). Anche in questo caso, dunque, la realtà storica funge da conferma di una concezione filosofica»: secondo la ricerca condotta nelle *Leggi*, la scorretta *παιδεία* di chi governa conduce alla degenerazione delle *πολιτεία*, e i dati storici confermano tale presupposto teorico.

<sup>134</sup> Nella *Poetica* Aristotele misura l'attendibilità del *plot* sulla norma dell'*εἰκός* (VIII).

<sup>135</sup> Per una visione d'insieme sul rapporto tra ispirazione divina, mantica e canto dei poeti cfr. Nagy 1989, 1-77: 18-29. Sul legame tra la poesia oracolare e i poemi di Omero cfr. McLeod 1961, 317-325, e Nieto Ibáñez 1988, 33-46. Sul rapporto tra gli oracoli e la poesia didascalica di Esiodo Fernandez Delgado 1986.

<sup>136</sup> Contro la tesi di Headlam 1902, 52-61, che vede nell'evocazione di Dario un rituale magico orientale, seguita da Scazzoso 1952, 287-295, e più di recente da Johnston 1999, 117-118, a cui già Lawson 1934, 79-89, contrapponeva la natura non magica ma religiosa del rituale, la critica considera il rito necromantico in scena nei *Persiani* riconducibile alla tradizione greca, soprattutto in considerazione del modello offerto da Omero nell'*Odissea* (X 516-540 e XI 20-33), dell'invocazione del coro - che richiama la forma dell'inno cletico, e del rito di evocazione dei morti, armonico nella sostanza con il rituale greco. Cfr. Ei-

sapere di Dario è limitato a due delle tre dimensioni del tempo: come tutti i defunti, conosce il passato e il futuro, non il presente<sup>137</sup>. L'ombra del re, grazie ai mezzi concessi a chi non è più in vita, venuto a conoscenza della spedizione voluta da Serse e della completa distruzione dell'esercito (713-719), spiegherà le cause del μέγιστον ἔργον che ha determinato la rovina della Persia (759-760)<sup>138</sup>. Nella prospettiva di Dario la causa della sconfitta persiana è da ricercare nella inadeguatezza di Serse come sovrano. Con la spedizione in Grecia, Serse ha dato prova di non essere all'altezza dei re che lo hanno preceduto sul trono di Persia<sup>139</sup>. Le scelte dissennate di Serse sono da ricondurre, nella prospettiva di Dario, a una evidente immaturità, esito di un'educazione non compiuta: Serse ha i pensieri di un giovane, νέα φρονεῖ, perché non ricorda gli insegnamenti impartiti dal padre, οὐ μνημονεύει τὰς ἐμὰς ἐπιστολάς (782-783). In precedenza, venuto a conoscenza delle proporzioni della sventura, Dario aveva affermato che l'oracolo ha trovato compimento nelle azioni di Serse (739-750), azioni determinate dall'incapacità di giudizio di Serse<sup>140</sup>, dovuta, come spiegherà poi, all'educazione non compiuta del figlio<sup>141</sup>.

Le capacità sovranaturali di Dario nei *Persiani* non solo indicano il futuro, con la profezia di Platea, ma spiegano anche il passato, indicando le ragioni per gli eventi

trem 1928, 1-16, Rose 1950, 257-280, Broadhead 1960, 302-309, Citti 1962, 41-43, Sideras 1971, 214, Taplin 1977, 114-115, Belloni 1994<sup>2</sup>, 208-211, e Garvie 2009, 257-261. In generale sulla necromanzia nel mondo greco e nel mondo romano cfr. Ogden 2001.

<sup>137</sup> Sul sapere proprio dei defunti cfr. Ogden 2001, 231-250.

<sup>138</sup> Per l'equivalenza ἔργον = κακόν, evidente nell'*Agamemnone* riferito al delitto di Clitemestra, μέγα / μέγ' ἐν δόμοισι τοῖσδε μήδεται κακόν (1101-1102), per la quale è possibile richiamare il senso negativo del nesso μέγα ἔργον in Omero (vd. *Od.* III 275; XI 272; XII 373; XIX, 92; XXIV 426 e 458), e più in generale segnalare la connotazione negativa dell'aggettivo μέγας (vd. Hes. *Th.* 209-210, Pind. *Nem.* X 64) cfr. Garvie 2009, 301.

<sup>139</sup> La funzione del catalogo dei sovrani di Persia, dalla fondazione voluta da Zeus, che Dario offre (759-781) è quella di sottolineare il contrasto: Paduano 1978, 102-103, a ragione sottolinea «l'autorità schiacciante di tutta la serie genealogica». Sulla funzione drammatica del catalogo cfr. ora Garvie 2009, 274-275.

<sup>140</sup> Con una domanda retorica Dario afferma, in considerazione della gravità delle azioni di Serse, che confidava di domare Posidone e gli dei con il ponte di navi, che una νόσος, una malattia, aveva di certo preso possesso del figlio, πῶς τὰδ' οὐ νόσος φρενῶν / εἶχε παῖδ' ἐμόν; (750-751). Per l'uso metaforico del richiamo alla νόσος cfr. Sansone 1975, 68-70, e ora Garvie 2009, 297. Per la degenerazione dello stato come νόσος nel III libro delle *Leggi* vd. *Infra* Cap. 2, 4, 2.

<sup>141</sup> Per la funzione del richiamo di Dario agli oracoli cfr. Michellini 1982, 144-146, e Garvie 2009, 275 e 292-293, che ritiene non necessario il richiamo per il passo di Eschilo agli oracoli di cui ci informa Erodoto su Salamina e Platea (VIII 77 e 96, 2; IX 42-43) e afferma che «they may well have been invented by A. himself as a convenient explanation of the knowledge which he requires Darius to possess», e che nello stesso tempo, dal momento che Dario mostra di non sapere quando gli oracoli avrebbero avuto compimento, con il richiamo agli oracoli Eschilo «is able to justify to some extent his surprise when Atossa breaks the news to him».

accaduti: con la scena dell'apparizione di Dario nei *Persiani* Eschilo mostra che spiegare le ragioni degli eventi storici, ossia dell'agire dell'uomo, è un impegno che supera le possibilità umane<sup>142</sup>. Proprio a fronte della stessa difficoltà Platone nelle *Leggi* sceglie di ricorrere a una *μαντεία*, affinché l'Ateniese risponda allo stesso compito al quale Dario è chiamato nei *Persiani*: indicare le ragioni per la decadenza della Persia. Sia nei *Persiani* sia nelle *Leggi* l'interpretazione del passato della Persia è raggiunta attraverso una divinazione. In entrambi i testi la divinazione indica per la degenerazione della monarchia persiana la stessa causa l'educazione non compiuta dei figli dei sovrani. Come abbiamo avuto modo di osservare nel paragrafo precedente<sup>143</sup>, nelle *Leggi* la forma del catalogo per i re persiani, i risultati raggiunti sulle cause della decadenza, l'importanza dell'educazione dei futuri sovrani e la divinazione sugli eventi del passato accostano la riflessione di Platone sulla monarchia persiana al modello di Eschilo.

In questa cornice di richiami impliciti ai *Persiani* di Eschilo è possibile includere anche le pagine dedicate dall'Ateniese al giudizio su Dario come educatore di futuri sovrani, dove il rapporto stabilito dall'Ateniese in termini di progresso e decadenza tra il regno di Ciro e il regno di Cambise è valido anche per i regni di Dario e di Serse. Dopo il ritratto positivo di Dario, al quale contrappone la decadenza della Persia sotto il regno di Serse (695c6-d7), l'Ateniese conferma l'ipotesi avanzata per la successione di Cambise al trono di Ciro: la *παιδεία* non corretta di Serse, *τῆ βασιλικῆ καὶ τρυφῶσῃ πάλιν παιδευθεὶς παιδεία Ξέρξης* (695d6-7), sarà la causa della nuova degenerazione della monarchia persiana, a tal punto che, dopo gli errori compiuti da Serse, il titolo di *μέγας βασιλεὺς* apparve onorificenza solo formale, *πλὴν γε ὀνόματι* (695e2-5). Qui, diversamente dalla sezione dedicata a Ciro, l'Ateniese si rivolge a Dario con un discorso diretto (695d7-e2):

“ὦ Δαρεῖε,” εἰπεῖν ἔστιν δικαιοτάτον ἴσως, “ὅς τὸ Κῦρου κακὸν οὐκ ἔμαθες, ἐθρέψω δὲ Ξέρξην ἐν τοῖς αὐτοῖς ἡθεσιν ἐν οἷσπερ Κῦρος Καμβύσην”.

L'Ateniese rimprovera Dario per non aver tratto insegnamento dall'errore di Ciro e aver così educato Serse con lo stesso modello educativo corrotto con il quale Ciro, sbagliando, aveva educato Cambise. Nel dialogo fittizio tra l'Ateniese e Dario,

<sup>142</sup> Kyriakou 2011, 26-27, nota che in relazione all'impianto del dramma «an authoritative figure other than Darius could have served the same purpose equally well» e che «an aged counselor, a prophet, a priest, or a god could easily have fulfilled Darius's function», e suggerisce per la scelta di Dario l'obiettivo da parte di Eschilo di proporre «a review of Medo-Persian history», l'esegesi del passato che Dario offre sull'impresa di Serse.

<sup>143</sup> Vd. *supra* Cap. 2, 2.

proprio alla luce della domanda rivolta direttamente al re defunto, la scena rappresentata da Platone richiama da vicino il dialogo del Coro e di Atossa con l'ombra del re nei *Persiani*: l'Ateniese si rivolge a Dario nelle *Leggi* così come il Coro dei Fedeli e Atossa si rivolgono a Dario nei *Persiani*.

Nei *Persiani*, l'evocazione di Dario, oltre ad amplificare la portata delle scelte dissennate di Serse, ha una funzione precisa sia nel dialogo tra i personaggi sia nel dialogo con gli spettatori<sup>144</sup>: spiega al Coro e alla regina, quindi agli spettatori, il significato per la monarchia persiana degli eventi, del μέγιστον ἔργον commesso da Serse, la rovina della Persia, e nel contempo indica la via da seguire per il futuro (787-792). Non diversamente, nelle *Leggi* la domanda rivolta a Dario, punto d'arrivo della riflessione dell'Ateniese sulle ragioni della decadenza persiana, assolve la stessa funzione: dà ragione delle cause della decadenza persiana ma con essa l'Ateniese, in contrasto voluto con l'immagine del re nei *Persiani*, mostra i limiti del modello educativo persiano, responsabile della cattiva riuscita di Serse come sovrano. Il richiamo è tanto più forte se si tiene conto della consciente variazione introdotta da Platone all'immagine di Dario offerta da Eschilo: Platone concorda con la prospettiva di Eschilo sugli eventi ma corregge il poeta in merito al ritratto completamente positivo del sovrano, nella tragedia al servizio dell'impianto drammatico. In Eschilo infatti il ritratto positivo che Dario offre di sé mette in luce per contrasto le scelte dissennate di Serse<sup>145</sup>. Nelle *Leggi* l'Ateniese, accanto al giudizio negativo su Serse - che Platone eredita con buona probabilità non dagli storici ma da Eschilo<sup>146</sup>, rivela però anche le colpe di Dario, che Eschilo tace nei *Persiani*, attribuendo la degenerazione cui andò in contro la monarchia durante il regno di Serse al mancato impegno educativo del padre.

<sup>144</sup> Per la funzione drammatica della scena dell'apparizione di Dario cfr. Garvie 2009, 273-275.

<sup>145</sup> Sul ritratto positivo di Dario in rapporto alle omissioni sulla responsabilità del re per la sconfitta di Maratona cfr. Lombardi 2008a, 481-497.

<sup>146</sup> Per il ritratto negativo di Serse fondato nelle *Leggi* sull'educazione scorretta del sovrano Weil 1959, 138, non individuando un parallelo nelle fonti, ritiene che si tratti di una costruzione di Platone. E riguardo al contributo dei *Persiani* di Eschilo, sebbene richiami i versi «782 sq.», nei quali Dario lamenta l'oblio di Serse proprio dei precetti da lui impartiti, καὶ μνημονεύει τὰς ἐμὰς ἐπιστολάς (783), ritiene al contrario che manchi nelle fonti un richiamo diretto all'educazione e afferma che anzi Eschilo «exalte au contraire la sagesse d'Atossa (*Perses*, 159sq.), ce qui donnerait à penser que la formation reçue au 'serail' par Xerxès n'était pas si néfaste». Tuttavia è la stessa Atossa a mettere in discussione l'ambiente di corte nel dialogo con Dario, quando, in risposta all'accusa del re a Serse d'aver aggionato l'Ellesponto, la regina afferma che tali sono gli insegnamenti appresi, διδάσκεται, in sua assenza, ταῦτά τοι κακοῖς ὁμιλῶν ἀνδράσιν διδάσκεται / θούριος Ξέρξης (753-754), dove con κακοὶ ἄνδρες si allude a consiglieri della corte persiana. Sui κακοὶ ἄνδρες cfr. Garvie 2009, 298.

Con la sezione dedicata alla monarchia persiana, Platone instaura con Eschilo un dialogo teso tra l'adesione al modello offerto dalla tragedia e il perfezionamento del modello etico indicato nei *Persiani*. Platone afferma la centralità della παιδεία non solo come responsabilità del singolo individuo, come indica Eschilo, ma come responsabilità civile più ampia che a partire dall'οἶκος, con il dovere educativo dei padri verso i figli, tocca l'intera comunità: di qui il ruolo centrale della παιδεία nel progetto costituzionale delle *Leggi*. Il richiamo ai *Persiani* di Eschilo, e in particolare alla scena dell'apparizione del fantasma di Dario, sullo sfondo della ricostruzione dell'Ateniese nel III delle *Leggi*, è il segno che Platone considerava l'impegno di Eschilo sul tema delle guerre persiane un modello da cui partire per la ricerca sulle cause della decadenza della monarchia persiana. Nelle *Leggi*, non a caso, il richiamo alla παιδεία dei figli dei re come αἴτιον per la decadenza dello stato persiano, la μαντεία per l'interpretazione degli eventi e il discorso fondato sulla norma dell'εἰκός, proprio della poesia, sono in rapporto coerente con il quadro che Eschilo offre nei *Persiani*. Il dialogo con la produzione letteraria è in Platone sempre teso sulle corde del rifiuto, dell'adesione e del ripensamento, come appare evidente dalla funzione assolta dal richiamo ai porti nelle *Leggi*, dove Platone dichiara apertamente di intendere le pagine dedicate alla riflessione sulla costituzione migliore possibile per Magnesia come superamento e sostituzione della produzione letteraria precedente<sup>147</sup>. Con le pagine sulla decadenza della Persia nel III delle *Leggi* Platone mostra di riconoscere alla produzione poetica un contenuto di verità per la ricerca che non raggiunge il grado della riflessione nelle *Leggi*, ma che certo avvicina la poesia all'indagine filosofica<sup>148</sup>. Tale δύναμις, riconosciuta da Platone alla poesia d'argomento storico non sorprende nella riflessione tra Accademia e Peripato<sup>149</sup>, se solo si richiama il giudizio di Aristotele sulla poesia nel IX capitolo della *Poetica*, proprio in relazione alla storiografia. Per Aristotele, la poesia è più filosofica e più seria della storia, καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν, in relazione al fatto che, come la filosofia, la poesia riguarda l'universale, τὰ καθόλου, la storia invece il parti-

<sup>147</sup> Un obiettivo che emerge con chiarezza nel VII libro dove l'Ateniese definisce i protagonisti del dialogo messo in scena nelle *Leggi* autori, ποιηταί, della tragedia più bella e migliore, καλλίστη ἄμα καὶ ἀρίστη, perché tragedia più vera, ἀληθεστάτη, in esplicita competizione con i poeti tragici (817b1-c1). Cfr. Gaiser 1984, 110-111, Jouët-Pastré 2006, 139-173, e di recente Sauvé Meyer 2011, 387-402.

<sup>148</sup> Scorge un suggestivo contatto tra la ricezione dei *Persiani* ad Atene, così come emerge dalle *Rane* di Aristofane (1026-1027), e la poesia ideale di Platone nel III libro della *Repubblica* Munteanu 2012, 156-158.

<sup>149</sup> La produzione tarda di Platone, la *Repubblica* in particolare, il *Timeo-Crizia* e le *Leggi*, è in stretto contatto cronologico con le riflessioni di Aristotele sulla poesia che leggiamo nella *Poetica*: la prospettiva comune non sorprende. Cfr. Erler 1998, 5-28.

colare, τὰ καθ'ἕκαστον (1451b6-8). La poesia condivide quindi con la ricerca filosofica la prospettiva del generale, il καθόλου, alla quale la storia non aderisce, nell'impegno di registrare gli eventi, i γινόμενα, dominio del particolare: il καθ'ἕκαστον λέγειν della definizione di Aristotele.

#### 4. La poesia come σημεῖον per la ricerca sulle πολιτεῖαι: Omero e Tirteo nel III delle *Leggi*

Riguardo al resoconto sulla monarchia persiana nel III libro delle *Leggi*, che i *Persiani* di Eschilo<sup>150</sup>, l'opera non di uno storico ma di un poeta, possano essere richiamati come paradigma letterario per la ricostruzione dell'Ateniese non sorprende nei dialoghi di Platone, dove non si registra mai il richiamo diretto alla produzione degli storici<sup>151</sup>. Il ricorso poi alla produzione di Eschilo quale modello per la riflessione sulla decadenza della Persia non sorprende in particolare nel III libro delle *Leggi*, dove Platone ricorre al contributo dei poeti per la ricostruzione del passato remoto dell'umanità. Nella sezione del III libro dedicata alle prime tre fasi dello sviluppo costituzionale l'Ateniese, a conferma della correttezza della ricostruzione, richiama infatti versi di Omero<sup>152</sup>. Accanto a Omero, μὴνυτής dello schema di evolu-

<sup>150</sup> Sull'influenza di Eschilo nella produzione di Platone, Voegelin 1966<sup>2</sup>, 258-259, scorge nel *Timeo* il modello delle *Eumenidi* riguardo alla persuasione di Atena presso le Erinni (794 e 885-887), e nel ricorso del demiurgo alla *peitho* di fronte alla *chora* (48a-c). Sulla vicinanza del *Timeo* all'*Oresteia* si esprime già Cornford 1937, 361-364. Riguardo alla guerra tra Atene arcaica e Atlantide che leggiamo nel *Crizia*, Voegelin 1957, 261-262, ritiene forte l'influenza dei *Persiani* di Eschilo sullo sfondo del racconto di Crizia e afferma che «it seems permissible to assume for the *Critias*, as for the *Timaeus*, an Aeschylean influence in the new and deeper understanding of the fall from the right order» (la citazione è da p. 262).

<sup>151</sup> Sul rapporto di Platone con l'opera degli storici, sia in relazione alle informazioni storiche che Platone dimostra di possedere nei dialoghi sia in considerazione del metodo con cui tratta il materiale storico, Weil 1959, 26, ritiene che «Cette connaissance et ce sens de la méthode historique, que Platon possède donc et qu'il affirme dès avant les *Lois*, sont trop précis et trop marqués, fût-ce ironiquement, pour qu'il ait pu ignorer les meilleurs historiens. D'ailleurs, le *Ménexène* suggère qu'il avait lu Thucydide, ce que confirmeront les *Lois*, montrant aussi que selon toute probabilité il connaissait Hérodote, peut-être Ctésias, et combien d'autres dont le souvenir est perdu». Sul problema del rapporto di Platone con Tucidide, per un quadro sulle posizioni della critica, dal fermo no di de Romilly 1947, 333-334, che fa proprie posizioni già di Wilamowitz 1877, 326-367: 328, al legame tra il *Menesseno* e le *Storie* indicato da Loraux 1993<sup>2</sup>, 196-197, cfr. il quadro stilato da Bouvier 1997, 41-64: 41-46, il quale, per l'assenza degli storici nei dialoghi di Platone, richiama la superiorità del μῦθος sulla ricerca storica, come emergerebbe dal racconto su Atlantide nel *Crizia*.

<sup>152</sup> Sull'uso dei poeti come testimonianze in Tucidide cfr. Hornblower 1991, 83-88. Riflettono sulla funzione di Omero nel III libro delle *Leggi* e nell'*Archeologia* di Tucidide Tulli 2003a, 227-231 e Nicolai 2005, 237-261.

zione indicato dall'Ateniese per le prime tre fasi, è forse plausibile indicare la produzione di Tirteo sullo sfondo della ricostruzione della quarta forma di governo, la confederazione dorica, fondata da Sparta, Argo e Messene.

#### 4.1 Dall'isola delle capre alla pianura di Troia: Omero *μηνστής* delle prime *πολιτεῖαι*

Nel III libro delle *Leggi*, l'Ateniese scopre nei poemi di Omero conferma alla correttezza della ricostruzione che propone a Clinia e Megillo sulla nascita e sull'evoluzione delle *πολιτεῖαι*. Con le informazioni sull'organizzazione sociale dei Ciclopi (*Od.* IX 112-115) Omero testimonia la *δυναστεία* ereditaria che l'Ateniese indica per la prima fase; con Dardania, fondata sulle pendici dell'Ida, l'organizzazione in tribù della seconda; con Ilio, costruita successivamente in pianura, la terza fase dello sviluppo costituzionale (*Il.* XX 216-218).

Dell'ampia descrizione dedicata da Omero ai Ciclopi l'Ateniese richiama solamente i versi dove trova conferma la ricostruzione formulata per la prima fase di organizzazione politica (*Od.* IX 112-115)<sup>153</sup>:

τοῖσιν δ' οὐτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες,  
 ἀλλ' οἳ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα  
 ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος  
 παίδων ἢ δ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι.

L'organizzazione dei Ciclopi non prevede assemblee deliberative, ἀγοραὶ βουλευφόροι, né leggi, θέμιστες, che regolino la vita in comune. Abitano in luoghi isolati, sulle cime dei monti, e ciascuno detta legge, θεμιστεύει<sup>154</sup>, sui figli e sulle mogli, in assenza totale di contatti gli uni con gli altri<sup>155</sup>. Il quadro delineato da Omero ben si accorda con la descrizione dell'Ateniese della *δυναστεία* della prima fase in cui

<sup>153</sup> Sui modi e le finalità della citazione poetica nei dialoghi di Platone cfr. Halliwell 2000, 94-112, Mitscherling 2005, 295-298, Clay 2010, 329-338, Belfiore 2011, 155-174, e Regali 2013, 325-329.

<sup>154</sup> Heubeck 2003<sup>2</sup>, 192, vede nel rapporto tra (οὔτε) θέμιστες e θεμιστεύει «una scelta di parole intenzionalmente ironica per la descrizione di coloro che non conoscono θέμιστες». Tuttavia la descrizione deve essere inquadrata, come a ragione interpreta de Jong 2001, 234, nel più ampio modello della *description by negation technique*, cui Omero ricorre per descrivere «things or conditions which are the reverse of normal, mortal existence». Per l'Ateniese il termine θέμιστες ha il significato di νόμος: su tale identità di significato si fonda il parallelo tra l'οἴκησις dei Ciclopi e la struttura sociale delle *δυναστεῖαι* nella ricostruzione dell'Ateniese.

<sup>155</sup> Riflette sull'assenza di assemblee nella comunità dei Ciclopi Newton 2008, 1-44. Sui Feaci come modello opposto ai Ciclopi cfr. Dougherty 2001, 122-142.



gli uomini, dispersi in piccoli gruppi, come preciserà l'Ateniese più oltre (678e10), vivono in assenza di leggi scritte, seguendo i costumi e le norme dei padri (680a3-7)<sup>156</sup>:

Ἄρ' οὖν ἐκεῖνοι μὲν οὐτ' ἐδέοντο νομοθετῶν οὔτε πω ἐφίλει κατὰ τούτους τοὺς χρόνους γίγνεσθαι τὸ τοιοῦτον; οὐδὲ γὰρ γράμματα ἔστι πω τοῖς ἐν τούτῳ τῷ μέρει τῆς περιόδου γεγονόσιν, ἀλλ' ἔθεσι καὶ τοῖς λεγομένοις πατρίοις νόμοις ἐπόμενοι ζῶσιν.

I primi uomini non avevano bisogno di legislatori<sup>157</sup>, non conoscevano ancora l'arte della scrittura<sup>158</sup> e la loro vita era regolata da un sistema di norme trasmesse dai genitori e note come *πάτριοι νόμοι*<sup>159</sup>. Omero, delineando per i Ciclopi una vita in comune non regolata da *ἀγοραὶ βουλευφόροι* né da *θέμιστες*, delinea un quadro in accordo con l'ipotesi di ricostruzione dell'Ateniese e ne conferma la validità.

Lo spazio che Omero dedica ai Ciclopi si estende, com'è noto, ben oltre i versi richiamati da Platone e contiene aspetti in contrasto con il ritratto della *δυναστεία* dei primi uomini. Diversamente dagli uomini dei primi insediamenti umani, ben disposti gli uni verso gli altri, *ἡγάπων καὶ ἐφιλοφρονοῦντο ἀλλήλους* (678e9), nei versi che precedono la sezione scelta da Platone (IX 105-111) ai Ciclopi Omero attribuisce un'indole negativa<sup>160</sup>. Sono descritti come *ὑπερφίαλοι* e *ἀθέμιστοι* (106)<sup>161</sup>, un ritrat-

<sup>156</sup> Per il significato del termine *δυναστεία* in questo contesto cfr. Weil 1959, 68-69, e Schöpsdau 1994, 367.

<sup>157</sup> La mancata necessità dei legislatori per questa fase dell'evoluzione politica è in stretto rapporto con l'*εὐήθεια*, disposizione strettamente connessa all'assenza di discordie civili e di guerre, che l'Ateniese attribuisce alle comunità organizzate come *δυναστεῖαι*, e che determina quindi per questa fase comunità pacifiche (678c2-679c4). In questa direzione Schöpsdau 1994, 365-366. Cfr. anche Weil 1959, 64-67 e Benardete 2000, 92-99.

<sup>158</sup> Platone attribuisce l'invenzione della scrittura al dio egizio Theuth nel *Fedro* (274c5-275b2) nel *Filebo* (18b-d). Per un'interpretazione del mito cfr. Burger 1980, 90-109, Zhmud 2006, 224-227, Yunis 2011, 223-229, e Moore 2012, 279-303.

<sup>159</sup> Ai *πάτριοι νόμοι* l'Ateniese farà riferimento nel VII libro (793a9-b1) in relazione agli *ἄγραφα νόμματα*, indicando per queste una sostanziale identità. Sul ruolo delle leggi non scritte in questa pagina di Platone cfr. Strauss 1975, 101-102, Hall 1981, 92-97, Schöpsdau 2003, 516-519, e Harris 2006, 54.

<sup>160</sup> Tale natura violenta Polifemo metterà in piena evidenza sia nelle scene di cannibalismo, iperbole per il tradimento del patto d'ospitalità sancito da Zeus (IX 287-293; 310-311; 343-344), sia nella dichiarazione di non tener in nessun conto gli dei (IX 273-278), anticipata nel ritratto del Ciclope che Odisseo offre ai Feaci (IX 187-192): un uomo di forza e proporzioni straordinarie (*πελώριος*), che non ha rapporti con gli altri, ma vive solo in disparte senza riconoscere legge alcuna, né umana né divina (*ἀθεμίστια ἤδη*).

<sup>161</sup> Nell'*Odissea* l'aggettivo *ὑπερφίαλοι*, oltre ai Ciclopi, definisce di solito, con rare eccezioni (IV 503: *ὑπερφίαλον ἔπος* di Aiace; VI 274: alcuni tra Feaci, dei quali Nausicaa si preoccupa di evitare la maldicenza riguardo allo straniero che l'accompagna), i pretendenti. Fin dal I libro, Telemaco rivolto ad Ate-

to in contrasto forte con i γενναιότατα ἦθη descritti dall'Ateniese per i primi uomini, privi di ὕβρις, ἀδικία, ζηλοί e φθόνοι: ἀγαθοί quindi, in virtù dell'εὐήθεια (679b7-c1). Inoltre, la descrizione della terra dei Ciclopi<sup>162</sup> presenta tratti che richiamano l'età dell'oro, come descritta per la stirpe aurea da Esiodo negli *Erga*<sup>163</sup>: nel IX dell'*Odissea* infatti la descrizione dei frutti della terra che nell'isola dei Ciclopi nascono spontaneamente, senza semina né coltivazione (τά γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται) grazie alla pioggia di Zeus, è vicina all'immagine dell'ἄρουρα αὐτομάτη descritta da Esiodo per l'età di Crono, in cui la terra produce senza il lavoro degli uomini un frutto ricco e abbondante al tempo in cui gli uomini, guidati dal dio, non hanno nessuna forma di organizzazione politica (*Op.* 109-120)<sup>164</sup>. Diversamente, nel ritratto dell'Ateniese delle δυναστεῖαι manca qualunque riferimento alla terra che produce frutti spontaneamente: il sostentamento è qui garantito dai pascoli e dalla caccia (679a1-4)<sup>165</sup>. Nel quadro offerto da Omero, solo i versi 112-115 del IX dell'*Odissea*, scelti dall'Ateniese a conferma della correttezza della ricostruzione della δυναστεία della prima fase, si rivelano quindi adeguati, perché mancano di qualunque riferimento sia alla negatività dei costumi dei Ciclopi sia al ritratto dell'età dell'oro, fase della storia del cosmo che si porrebbe, guidata com'è dal dio, quale ostacolo al processo politico del genere umano che proprio dalle δυναστεῖαι per Platone prende avvio: una prospettiva che emerge nel mito del *Politico* secondo il quale

na/Mente chiama ὑπερφίαλοι i pretendenti (I 134): una definizione confermata dallo stesso Antinoo nel XXI, quando, rivolto a Odisseo nei panni di un mendicante, parla di sé e dei pretendenti come ὑπερφίαλοι (XXI 289). Non sorprende che i Ciclopi siano definiti con il termine che lungo l'intero poema caratterizza i pretendenti a Itaca: gli uni e gli altri non rispettano le leggi dell'ospitalità, i pretendenti fruendo oltre la misura dell'ospitalità loro dovuta, il Ciclope rifiutandola a Odisseo. Sul modello della 'visit type-scene' cfr. de Jong 2001, 17-18. Sulle responsabilità di Odisseo nell'episodio del Ciclope cfr. Newton 2008, 1-44.

<sup>162</sup> In relazione alla terra dei Ciclopi, riflette sullo «spazio 'altro', che non è più quello degli uomini mangiatori di pane» Hartog 1996, 29-32. Per la descrizione dell'isola dei Ciclopi cfr. Strauss Clay 1980, 261-264, e Byre 1994, 357-367. Sull'importanza degli apologhi nella caratterizzazione di Odisseo, e in particolare l'episodio dei Ciclopi, cfr. de Jong 2001, 221-227 e 231-235.

<sup>163</sup> A ragione de Jong 2001, 231-232, coglie un parallelo nella descrizione del giardino di Alcinoio (*Od.* VII 112-132). Per la descrizione del *locus amoenus* cfr. Thesleff 1981, 31-45 e ora Giesecke 2007, 16-19.

<sup>164</sup> Per il rapporto tra l'età dell'oro e il *bios automatos* nella riflessione di Platone, in particolare nel *Politico*, cfr. El Murr 2010, 284-289. Per il racconto dei primi uomini nella prospettiva differente di Omero e di Esiodo cfr. il quadro proposto da De Sanctis 2012, 17-40.

<sup>165</sup> Per la sezione, in particolare per il rapporto con le τέχναι conosciute al tempo, cfr. Weil 1959, 65-66, e Schöpsdau 1994, 364-365.

il processo di evoluzione politica e filosofica è possibile solo dopo l'inversione del movimento del cosmo, con l'abbandono del dio<sup>166</sup>.

La selezione di versi dal IX dell'*Odissea* offre quindi un parallelo possibile e testimonianza della correttezza dell'indagine sulla *δυναστεία*. L'adeguatezza del passo dell'*Odissea* quale testimonianza attendibile conferma anche per i poemi di Omero la possibilità di ricorrere al metodo annunciato all'inizio della conversazione, metodo di ricerca fondato sull'attendibilità dei *παλαιοὶ λόγοι* sulle calamità naturali (677a1-7). I poemi di Omero, al pari dei racconti sul passato remoto dell'umanità, rivelano un nucleo di verità a cui è possibile prestar fede<sup>167</sup>. L'estensione del metodo di ricerca anche a Omero determina la scelta dei soli versi che tale contributo di verità garantiscono nell'interno della sezione dedicata ai Ciclopi<sup>168</sup>. In questa direzione, riguardo alla descrizione dell'*οἴκησις* dei Ciclopi nell'*Odissea*, Megillo e l'Ateniese concordano nel ritenere Omero, con il racconto del *kyklopeios bios*<sup>169</sup>, testimone della correttezza della ricostruzione che l'indagine ha prodotto sull'organizzazione politica dei primi uomini (680d1-5):

ME. νῦν μὴν εὖ τῶ σῶ λόγῳ ἔοικε μαρτυρεῖν, τὸ ἀρχαῖον αὐτῶν ἐπὶ τὴν ἀγριότητα  
διὰ μυθολογίας ἐπανενεγκῶν.

AΘ. ναί· συμμαρτυρεῖ γάρ, καὶ λάβωμέν γε αὐτὸν μηνυτὴν ὅτι τοιαῦται πολιτεῖαι  
γίνονται ποτε.

Con i versi dedicati all'organizzazione dei Ciclopi Omero, sostiene Megillo, sembra testimoniare, *ἔοικε μαρτυρεῖν*, l'attendibilità della ricostruzione sulla prima

<sup>166</sup> In questa direzione Gaiser 1991, 49-70, Vidal-Naquet 1978, 132-141, Tulli 1990, 97-115, Dillon 1992, 21-36, Tulli 1994a, 5-23, Brisson 1995, 349-363, McCabe 2000, 141-164, Rowe 2002, 160-175, Carone 2005, 141-144, Horn 2012, 393-417, El Murr 2010, 284-289.

<sup>167</sup> All'inizio del III libro delle *Leggi* l'Ateniese attribuisce ai *παλαιοὶ λόγοι* un nucleo di verità (*οἱ παλαιοὶ λόγοι ἀλήθειαν ἔχειν τινὰ δοκοῦσιν*) utile per condurre una ricerca attendibile sul passato lontano dell'umanità (677a1-2), in vista dell'analisi sull'origine delle costituzioni, annunciato nelle prime battute (676a1-3), e sullo sviluppo di queste verso l'*ἀρετή* o la *κακία* (676a5-6), l'indagine sul mutamento delle costituzioni verso il progresso o la decadenza (676b9-c8). Weil 1959, 57, vede nella riflessione condotta da Platone nel III libro delle *Leggi* una «histoire de l'évolution morale». Così già Schaefer 1953, 379-412. Per Schöpsdau 1994, 358, l'evoluzione etica immaginata dall'Ateniese nelle *Leggi* non procede secondo un modello lineare, ma dipende dalle circostanze materiali che di volta in volta condizionano l'agire umano, quali, per i primi uomini, l'assenza dei metalli e la disponibilità di cibo.

<sup>168</sup> Ma cfr. Schöpsdau 1994, 355-356.

<sup>169</sup> L'espressione diventerà proverbiale, come testimoniano Strabone (XI 4, 3) e Massimo di Tiro che richiama il passo del IX dell'*Odissea* (XV 7).

forma di πολιτεία quando nella forma del racconto, διὰ μυθολογίας<sup>170</sup>, lega l'antichità dei costumi dei Ciclopi alla condizione selvaggia del loro assetto sociale<sup>171</sup>. L'Ateniese conviene con Megillo che Omero sia da accogliere come μηνυτής, rivelatore, e come testimone a conferma, συμμαρτυρεῖ, del fatto che un modello di sviluppo quale quello delineato dall'Ateniese per la prima fase di sviluppo esista. Omero può quindi essere considerato un μηνυτής, un rivelatore, prova della correttezza della ricostruzione sulla prima forma di πολιτεία<sup>172</sup>.

Omero è poi chiamato a sostegno anche per la seconda forma costituzionale e per la terza. Per la seconda fase nell'evoluzione dell πολιτεία, l'Ateniese immagina le piccole comunità organizzate come δυναστεῖαι lasciare le cime dei monti e stabilirsi in una dimora comune fortificata sui pendii (680e6-681a3). Il nuovo assetto sociale determinato dalla vita in comune di più nuclei, retti ognuno da differenti πάτριοι νόμοι, determina la necessità di stabilire norme comuni e condivise (681a7-b7). Per l'Ateniese, tale condizione è all'origine della νομοθεσία, della legislazione vera e propria: in questa fase νομοθέται scelti da ogni γένος stabiliscono, sulla base dei singoli πάτριοι νόμοι, le norme, νόμια, che ritengono adeguate per la nuova comunità. Il nuovo assetto legislativo determinerà in questa fase o un'aristocrazia o una monarchia (681c4-d5). Nella terza fase di evoluzione si manifestano tutte le forme di πολιτεία e si verificano tutti gli accadimenti possibili per uno stato e la sua costituzione (681d7-10):

ΑΘ. Τρίτον τοίνυν εἶπωμεν ἔτι πολιτείας σχῆμα γινόμενον, ἐν ᾧ δὴ πάντα εἶδη καὶ παθήματα πολιτειῶν καὶ ἅμα πόλεων συμπίπτει γίνεσθαι.

ΚΑ. Τὸ ποῖον δὴ τοῦτο;

Lo spazio che l'Ateniese dedica alla terza fase costituzionale occupa un'estensione più limitata rispetto alla descrizione delle prime due forme di πολιτεία. Non a caso, solo riguardo alla definizione della terza fase Clinia chiederà

<sup>170</sup> Il termine μυθολογία, la forma del racconto, del mito, è qui da intendere come strumento contrapposto alla ricerca che l'Ateniese con Clinia e Megillo sta conducendo: da una parte la produzione poetica di Omero dall'altra la ricerca filosofica delle Leggi. Cfr. Tulli 2003a, 227-231. Diversamente nella Repubblica Platone con Socrate definisce il progetto della πόλις ideale quale μυθολογία: ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας (II 376d9-10). Per il rapporto tra il μυθολογεῖν e il διαλέγεσθαι cfr. Rowe 1999, 266.

<sup>171</sup> Per l'uso del termine πολιτεία riferito a un grado di evoluzione embrionale di forma politica cfr. le condivisibili riflessioni di Schöpsdau 1994, 356-357. Utile sul significato del termine la sintesi di Bordes 1982.

<sup>172</sup> Tulli 2003a, 227-231: 227-228, riflette sull'uso di Omero come testimone nell'Archeologia di Tucide e nel III libro delle Leggi. Cfr. anche Nicolai 2005, 237-261.

all'Ateniese informazioni più precise, τὸ ποῖον δὴ τοῦτο;. A Clinia, e a noi, mancano contorni definiti per il terzo σχῆμα, in cui ogni modello costituzionale è rappresentato. In relazione ai πάντα εἶδη (πολιτειῶν) cui fa riferimento l'Ateniese non è utile richiamare l'espressione πάντα γένη πολιτειῶν che leggiamo nell'VIII libro della *Repubblica* e assimilare quindi la terza fase costituzionale descritta nella *Leggi* con la forma democratica di governo che, secondo Socrate nella *Repubblica*, conterrebbe ogni tipo di πολιτεία (557d4-9). Come giustamente interpreta Schöpsdau, con l'espressione πάντα εἶδη Platone evita, nelle *Leggi*, classificazioni precise della terza fase nell'evoluzione politica<sup>173</sup>: diversamente dalla prima fase e della seconda, alle quali associa rispettivamente la δυναστεία e la monarchia o l'oligarchia, Platone non indica nessuna forma di governo come propria della terza, ma afferma che con questa fase si manifestano, συμπίπτει γίνεσθαι, tutte le forme di πολιτεία. Non è possibile quindi identificare la terza fase con la sola democrazia, intesa, come afferma Socrate nel passo della *Repubblica*, quale παντοπώλιον, emporio, di forme di governo fondato sulla libertà e sulla licenza (557a2-d7): un punto di vista negativo sostanzialmente negativo che non appartiene alla prospettiva descrittiva offerta dall'Ateniese delle *Leggi*<sup>174</sup>.

Fin dall'inizio dell'indagine sul progresso e sulla decadenza delle costituzioni, all'inizio del III libro delle *Leggi*, la prospettiva di Platone tiene conto, per giudicare l'evoluzione delle πολιτεῖαι, delle condizioni di vita in cui si trovano a vivere uomini, condizioni determinate dalla progressiva discesa delle comunità dalle cime dei monti alla pianura, dovuta quest'ultima al parallelo e progressivo oblio, la δεινὴ λήθη (682b10), del φόβος ἔναυλος per il cataclisma (678c2-3)<sup>175</sup>. Non a caso, a Clinia che chiede quale sia la terza forma di costituzione, τὸ ποῖον δὴ τοῦτο;, l'Ateniese risponde richiamando le parole con le quali Enea nell'*Iliade*, ricordando ad Achille la sua nobile stirpe, che discende da Zeus, in una successione che da Dardano, figlio di Zeus, giunge ad Anchise (XX 213- 243), restituisce una prospettiva non dissimile da quella scelta dall'Ateniese per l'indagine nelle *Leggi*. Nel passo dell'*Iliade* infatti Enea ricorda, all'interno del catalogo genealogico dei suoi antenati<sup>176</sup>, la fondazione di

<sup>173</sup> Schöpsdau 1994, 372.

<sup>174</sup> Peralto è difficile conciliare la democrazia quale forma costituzionale mista descritta da Socrate nell'VIII della *Repubblica* con il paradigma di Ilio, l'esempio che l'Ateniese sceglie per la terza forma di πολιτεία. Così, a ragione, Schöpsdau 1994, 372.

<sup>175</sup> L'Ateniese attribuisce invece il φόβος ἔναυλος del cataclisma agli uomini della prima fase, i quali, proprio per la paura delle inondazioni e altre calamità, non abbandonano i luoghi protetti offerti dalle cime dei monti (678c2-3).

<sup>176</sup> Sul significato del catalogo genealogico di Enea in questa scena dell'*Iliade* cfr. Grethlein 2006, 65-70.

Dardania prima della successiva costruzione di Ilio in pianura (XX 216-218), versi che ora l'Ateniese richiama alla memoria dei suoi interlocutori (681e1-5):

AΘ. Ὁ μετὰ τὸ δεύτερον καὶ Ὅμηρος ἐπεσημήνατο, λέγων τὸ τρίτον οὕτω γεγονέναι.

“κτίσσε δὲ Δαρδανίην” γάρ πού φησιν, “ἐπεὶ οὐπω Ἴλιος ἰρή  
ἐν πεδίῳ πεπόλιστο, πόλις μερόπων ἀνθρώπων,  
ἀλλ’ ἔθ’ ὑπωρείας ᾤκουν πολυπιδάκου Ἰδης.”

Nell'*Iliade*, afferma l'Ateniese, Omero ha offerto indicazioni, ἐπεσημήνατο, che confermano il ritratto stilato dall'Ateniese per la prima e la seconda fase costituzionale, raccontando la fondazione di Dardania sulle pendici dell'Ida prima della fondazione di Ilio in pianura. Omero è quindi testimonianza utile per confermare la correttezza dei risultati della ricerca condotta sulla seconda fase di sviluppo costituzionale, rappresentata nell'*Iliade* da Dardania, e della terza, rappresentata Ilio. In particolare, Omero conferma la correttezza del punto di partenza metodologico alla base della ricostruzione dell'Ateniese: il progressivo discendere degli uomini dai monti alla pianura nel corso del lungo tempo trascorso a partire dal cataclisma.

I Ciclopi, Dardania, dunque Ilio: Omero prova la correttezza della ricostruzione offrendo modelli cui si può prestar fede a conferma delle tre prime forme costituzionali. Una possibilità offerta dai poemi di Omero che non sorprende se si tiene conto della prospettiva sulla produzione dei poeti che guida la riflessione dell'Ateniese, quando, subito dopo i versi dedicati a Dardania e a Ilio, giudica affidabile il contributo di Omero, in virtù del legame che i poeti hanno con gli dei (682a1-5)<sup>177</sup>:

AΘ. λέγει γὰρ δὴ ταῦτα τὰ ἔπη καὶ ἐκεῖνα, ἃ περὶ τῶν Κυκλώπων εἶρηκεν, κατὰ θεὸν πως εἰρημένα καὶ κατὰ φύσιν· θεῖον γὰρ οὖν δὴ καὶ τὸ ποιητικὸν ἐνθεαστικὸν ὄν γένος ὑμνοδοῦν, πολλῶν τῶν κατ’ ἀλήθειαν γιγνομένων σὺν τισιν Χάρισιν καὶ Μούσαις ἐφάπτεται ἐκάστοτε.

I poeti, afferma l'Ateniese, grazie all'ispirazione delle Muse e delle Cariti, restituiscono un contenuto di verità attendibile, κατ' ἀλήθειαν, sugli eventi. Omero si profila non quale fonte storica in senso proprio, ma come rivelatore, μηνυτής, di una verità conservata dalla tradizione poetica utile per la ricerca delle cause sul passato

<sup>177</sup> Sul rapporto tra poesia e conoscenza che proviene dalle Muse cfr. Giuliano 2005, 138-177, che mette in luce il debito che Platone contrae in merito con la tradizione poetica.

dell'umanità<sup>178</sup>. E nel caso delle prime tre forme costituzionali, la poesia di Omero si rivela testimonianza particolarmente utile, perché getta luce su un tempo lontano, per il quale la poesia è la sola documentazione disponibile<sup>179</sup>. Non propriamente un τεκμήριον quindi per i fatti del passato, ma certo Omero testimonia uno schema di evoluzione costituzionale utile per la riflessione di Platone nelle *Leggi*<sup>180</sup>.

#### 4. 2 La confederazione dorica: dal ritorno degli Eraclidi alla Sparta di Tirteo

Nel III libro delle *Leggi* il richiamo dell'Ateniese all'*Iliade* per la seconda e per la terza fase nell'evoluzione delle πολιτεία costituisce, attraverso il racconto degli eventi successivi alla guerra di Troia<sup>181</sup>, la cornice nella quale l'Ateniese riconduce la conversazione alla legislazione di Sparta<sup>182</sup>, interrotta nel I libro dalla discussione sulla μέθη che apre la via alla ricerca sulla corretta παιδεία nel II libro. Sparta è infatti una delle città della τετάρτη πόλις, la quarta forma di πολιτεία nel resoconto dell'Ateniese: una confederazione di tre città, di cui Sparta faceva parte insieme con Argo e Messene (683a7-8)<sup>183</sup>. L'Ateniese descrive i patti di fondazione stipulati tra le tre monarchie (684a2-b3):

<sup>178</sup> Tulli 2003a, 229, sottolinea che, in contrasto con la funzione di Omero nell'*Archeologia* di Tuciddide, «Platone accumula e piega i dati di Omero per un programma ben preciso: dimostrare che la storia costituzionale si dipana in base a uno schema binario, l'ἀρετή o la κακία. Più che una ricostruzione del passato, ἡ ἀναζήτησις τῶν παλαιῶν, l'Ateniese guida un'indagine speculativa. Clinia ben presto gli attribuisce il ruolo: dovrà svelare una διάνοια, dire cosa ne pensa (676a-c)». Tulli richiama qui il fine cui mira l'indagine stabilito dall'Ateniese con Clinia all'inizio del III libro delle *Leggi*: non la ricostruzione storica ma l'origine, ἡ ἀρχή, delle costituzioni (676a1) attraverso la causa del loro mutamento, τῆς μεταβολῆς αἰτία (676c6-8).

<sup>179</sup> Una prospettiva che emerge anche nella parte conclusiva del II libro della *Repubblica* dove Socrate ammette il ricorso alla poesia, alle μυθολογίαί, per le fasi più remote della storia, περὶ τῶν παλαιῶν (382d1-4). Cfr. Naddaff 2002, 25-36.

<sup>180</sup> Per il *vocabulary of evidence* in Tuciddide cfr. Hornblower 1987, 100-107.

<sup>181</sup> La connessione che Platone instaura tra la guerra di Troia e l'origine delle monarchie doriche non è senza significato nella tradizione spartana, soprattutto alla luce del rilievo dato al culto di Agamennone nella definizione di un'identità panellenica, che l'eroe di Troia certo garantiva. Cfr. Malkin 1994, 26-33, e Kōiv 2003, 141-147.

<sup>182</sup> L'Ateniese attribuisce la ritrovata connessione con la precedente conversazione sugli ordinamenti statali di Sparta all'intervento divino: ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἀφίγμεθα ὡσπερ κατὰ θεόν (684e10).

<sup>183</sup> L'Ateniese precisa che la confederazione è stata fondata da un ἔθνος: in seguito indicherà una stretta parentela tra i re della confederazione, fratelli secondo la sua ricostruzione. Tuttavia non sarà sufficiente lo stretto legame familiare dei re della confederazione per impedire la degenerazione di due dei suoi tre membri, Argo e Messene, secondo un principio già affermato nel I libro per il quale da un uomo e una donna possono nascere molti figli, tra questi solo la minoranza agirà secondo giustizia (627c3-6).

βασιλείαι τρεῖς βασιλευόμεναι πόλεσιν τριτταῖς ὤμοσαν ἀλλήλαις ἑκάτεραι, κατὰ νόμους οὓς ἔθεντο τοῦ τε ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι κοινούς, οἱ μὲν μὴ βιαιοτέραν τὴν ἀρχὴν ποιήσεσθαι προϊόντος τοῦ χρόνου καὶ γένους, οἱ δέ, ταῦτα ἐμπεδούντων τῶν ἀρχόντων, μήτε αὐτοὶ τὰς βασιλείας ποτὲ καταλύσειν μήτ' ἐπιτρέψειν ἐπιχειροῦσιν ἑτέροις, βοηθήσειν δὲ βασιλῆς τε βασιλεῦσιν ἀδικουμένοις καὶ δῆμοις, καὶ δῆμοι δῆμοις καὶ βασιλεῦσιν ἀδικουμένοις.

Sulla base delle leggi comuni stabilite in merito governare e all'essere governati, κατὰ νόμους οὓς ἔθεντο τοῦ τε ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι κοινούς, la legislazione condivisa dalle tre monarchie prevede giuramenti reciproci, ὤμοσαν, tra le βασιλείαι e le πόλεις secondo i quali i governanti si impegnano a non rendere nel tempo più aspro il dominio, οἱ μὲν μὴ βιαιοτέραν τὴν ἀρχὴν ποιήσεσθαι προϊόντος τοῦ χρόνου καὶ γένους, i governati, nel rispetto dei patti da parte dei governanti, a non rovesciare il governo e a difenderlo da attacchi esterni, οἱ δέ, ταῦτα ἐμπεδούντων τῶν ἀρχόντων, μήτε αὐτοὶ τὰς βασιλείας ποτὲ καταλύσειν μήτ' ἐπιτρέψειν ἐπιχειροῦσιν ἑτέροις. Un giuramento che prevede patti di soccorso reciproci, βοηθήσειν, ai βασιλῆς e ai δῆμοι in caso d'attacco, è poi stabilito tra i βασιλῆς. Da ultimo, patti reciproci sono stipulati tra i δῆμοι di soccorso, in caso di offesa, ai δῆμοι e ai βασιλῆς (684a2-b3)<sup>184</sup>. Come emerge dalla descrizione dei numerosi giuramenti tra le parti della confederazione, l'obiettivo principale dell'ordinamento costituzionale della τετάρτη πόλις è l'impegno verso la stabilità della confederazione, fondata sull'equilibrio delle parti politiche, che ha come conseguenza, come l'Ateniense non manca di sottolineare, il parallelo impegno per ogni membro della confederazione a intervenire contro la πόλις che violi le leggi stabilite dalla πολιτεία comune (684b5-11). Accanto ai patti interni, la confederazione, attraverso il suo apparato militare, κατασκευή, ha poi come obiettivo non solo la difesa del Peloponneso ma di tutti i Greci, in caso di attacco da parte dei barbari (685b7-c1)<sup>185</sup>. A un'attenta analisi, il quadro che l'Ateniense stila della

<sup>184</sup> Di giuramenti un giuramento tra il re e gli efori, in una sezione che ricorda da vicino il quadro stilato da Platone, leggiamo nella *Costituzione degli Spartani* di Senofonte, per i quali il re giura di esercitare il potere secondo le leggi della città e la città rappresentata dagli efori di conservare la monarchia intatta: ὁ δὲ ὄρκος ἐστὶ τῷ μὲν βασιλεῖ κατὰ τοὺς τῆς πόλεως κειμένους νόμους βασιλεύσειν, τῇ δὲ πόλει ἐμπεδοκοῦντος ἐκείνου ἀστυφέλικτον τὴν βασιλείαν παρέξειν (XV 7). Cfr. Nafissi 2007, 329-344: 331-332. Sul giuramento nella tradizione spartana di fondazione cfr. Weil 1959, 94, che nota per questa pagina di Platone una particolare completezza e uno stile marcatamente giuridico, e Schöpsdau 1994, 388-390.

<sup>185</sup> Sul ruolo di difensori della Grecia tutta cfr. Weil 1956, 97, che scorge nei Dori descritti da Platone come validi politici un atteggiamento modernizzante, e Schöpsdau 1994, 397-398. Per il motivo letterario della πόλις che opera in difesa di tutti Greci, come emerge dal *Menesseno* per l'Atene storica e dal *Crizia* per l'Atene immaginaria del *logos Atlantikos*, vd. *infra* Cap. 4.



πολιτεία comune a Sparta, Argo e Messene, orientata prima verso la stabilità interna e il rispetto delle leggi, poi alla difesa della confederazione e della Grecia tutta dai pericoli esterni, è in armonia con i risultati raggiunti nel I libro per le costituzioni di Sparta e Creta, riguardo agli obiettivi del buon legislatore, per il quale impedire l'insorgere di conflitti civili deve precedere l'impegno nella guerra esterna (628a9-b4). I νόμια infatti devono essere emanati in vista del sommo bene, τοῦ ἀρίστου ἔνεκα (628c6-7), che l'Ateniese individua non nella guerra esterna né nella στάσις ma nella εἰρήνη insieme con la φιλοφροσύνη, un impegno questo necessario per la città se intende avere il dominio di se stessa (628c9-d1).

Non a caso, con la ricerca sulla quarta forma di stato l'analisi dell'Ateniese può ora rivolgersi nuovamente verso la costituzione di Sparta e, dopo l'*excursus* del III libro sulle prime πολιτεῖαι - la πλάνη τοῦ λόγου dedicata ai primi tre modelli di costituzione (683a2-8), e affrontare, ora con maggiore aderenza, l'obiettivo dichiarato all'inizio del III libro: osservare lo sviluppo delle πόλεις verso il progresso o la decadenza e indicare le cause del loro volgersi sulla linea del tempo verso l'ἀρετή o la κακία (676a5-6)<sup>186</sup>. In vista di questo obiettivo, la ricerca sulla confederazione dorica si rivela particolarmente utile perché, come sottolinea Megillo proprio all'inizio della riflessione dell'Ateniese sulle cause del fallimento di una confederazione tanto grande e tanto potente, τηλικούτον καὶ τοιοῦτον σύστημα, non esiste un'altra πολιτεία in cui è possibile osservare contemporaneamente i due esiti opposti dello sviluppo: la conservazione delle istituzioni, i καλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, e la loro distruzione (686b8-c3)<sup>187</sup>. Delle città che fondarono la confederazione infatti solo Sparta conserverà immutati i principi all'origine della costituzione, mentre Argo e Messene se ne discosteranno. L'Ateniese attribuisce le ragioni della degenerazione della πολιτεία di Argo e Messene alla μεγίστη ἀμαθία: una forma di dissonanza, διαφωνία, per la quale l'anima si oppone alla ragione e, in relazione all'agire politico, non obbedisce alle leggi stabilite (689a5-c3)<sup>188</sup>. Affetti da tale ἀμαθία, che l'Ateniese descrive come

<sup>186</sup> Per le due direttrici opposte del divenire storico Gaiser 1991<sup>2</sup>, 116-121, mette in luce a ragione che nelle *Leggi* «viene messo espressamente in rilievo il fatto che, nel corso del tempo, si riscontra *un aumento tanto della virtù (areté) quanto del vizio (kakía)*» come emerge dal comportamento virtuoso di Sparta e dalla degenerazione di Argo e Messene.

<sup>187</sup> Sulle variazioni di Platone nell'uso dei termini per indicare la τετάρτη πόλις, σύστημα per l'Ateniese e πολιτεία per Megillo Weil 1959, 105-106, vede nell'oscillazione il segno della diversa prospettiva dei due su Sparta e giudica la replica di Megillo «pleine d'un naïf orgueil» per i καλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, «la grande tradition que sa cité a perpétuée» come πολιτεία, non come confederazione, σύστημα, termine con cui invece l'Ateniese fa riferimento alla πόλις.

<sup>188</sup> Sull'analogia tra ἀμαθία nell'anima e ἀμαθία nella πόλις cfr. Schöpsdau 1994, 414-418. Una prospettiva simile sull'ἀμαθία è esposta nel *Timeo*: qui Timeo, nell'ambito più ampio della riflessione su μανία e ἀμαθία come νόσος della ψυχή (86b1-87b9), attribuisce alle κακαὶ πολιτεῖαι e ai λόγοι scorretti che in

νόημα che colpisce per lo più i sovrani che vivono nella superbia e dediti al lusso (691a1-2), i re di Argo e Messene aspirarono ad avere più di quanto le leggi prevedessero, τὸ πλεονεκτεῖν τῶν τεθέντων νόμων, in disaccordo quindi con quanto avevano approvato con parole e giuramenti, λόγῳ τε καὶ ὄρκῳ (691a3-8). Sparta invece, grazie al bilanciamento dei poteri, sancito prima, secondo il volere del dio<sup>189</sup>, dalla doppia stirpe<sup>190</sup> di sovrani da una che era<sup>191</sup>, e sostenuto poi dall'istituzione del consiglio degli anziani<sup>192</sup>, dunque dall'eforato<sup>193</sup>, tenne fede ai giuramenti (691d8-692b7) e conservò inalterato, pur nel mutamento costituzionale, il principio che il buon le-

queste sono pronunciati la responsabilità della degenerazione dei cittadini (87a7-b9). Non a caso Timeo rimanda la trattazione di questi problemi a un genere diverso, τρόπος ἄλλος, di λόγοι, che allude con ogni probabilità alla *Repubblica* (vd. I 351a2-b3; IV 428b1-9 e 443c9-444b8;) e alle future *Leggi*, come prova il rapporto che l'Ateniese instaura nel III tra ἀμαθία e degenerazione della πόλις.

<sup>189</sup> Il dio è Apollo, da cui dipende l'ordinamento costituzionale di Sparta, come afferma Clinia all'inizio del I libro delle *Leggi* (624a3-5). Il riferimento è qui all'oracolo di Apollo delfico, richiamato in precedenza dall'Ateniese per la fondazione della confederazione (685e6-686a5).

<sup>190</sup> Sahlins 2011, 63-101, contrappone la genealogia mitica dei re di Sparta, il cui potere si afferma nel Peloponneso su popolazioni preesistenti, all'autoctonia rivendicata dalla tradizione ateniese sull'Attica, per la quale richiama il *Menesseno* di Platone (237b-238a), dove Socrate afferma, a sostegno dell'εὐγενεία, che l'origine dei progenitori ateniesi non è straniera e definisce i progenitori dei caduti αὐτόχθονες (237b2-c4).

<sup>191</sup> Platone allude qui alla monarchia ereditata di Procle ed Euristene, figli di Aristodemo, cui spettava il potere su Sparta. Secondo una tradizione spartana, che Erodoto conserva per noi (VI 52), alla morte di Aristodemo secondo la legge spartana sarebbe divenuto re il maggiore dei due gemelli. Non riuscendo a distinguere chi fosse il maggiore, fu consultato l'oracolo di Delfi che prescrisse di considerare re entrambi i fratelli.

<sup>192</sup> L'Ateniese attribuisce l'istituzione del consiglio degli anziani a un individuo la cui natura umana era mescolata a una certa potenza divina, φύσις τις ἀνθρωπίνη μειγυμένη θεία τινὶ δυνάμει (691e2), dietro la quale è forse possibile vedere il nome di Licurgo. Cfr. Schöpsdau 1994, 434. Per la natura divina di Licurgo, Erodoto (I 65, 3) riporta le parole della Pizia incerta rispetto a Licurgo se dirlo un dio o un uomo. In linea con la testimonianza di Erodoto, già England vedeva nella θεία δύναμις il potere di Apollo attraverso l'oracolo di Delfi.

<sup>193</sup> L'Ateniese attribuisce l'istituzione dell'eforato al τρίτος σωτήρ, al terzo salvatore. L'espressione, riservata a Zeus nei banchetti, ricorre nel *Filebo* (66d4), nel *Carmide* (167a9), nella *Repubblica* (IX 583b2) e nella VII *Lettera* (334d7 e 340a3-4). Nella *Politica* Aristotele attribuisce l'istituzione dell'eforato a Teopompo (1313a26-33). Anche per Plutarco i primi efori furono nominati da Teopompo (*Lyc.* VII 1). Nella VII *Lettera* Platone lega a Licurgo, in una pagina molto vicina per la prospettiva che offre a questo passo delle *Leggi*, sia il potere degli anziani sia gli efori, introdotti da Licurgo a Sparta, alla luce della degenerazione delle monarchie di Argo e Messene, come φάρμακον contro la tirannide (354b1-c2). Anche per Erodoto Licurgo introdusse gli efori e il consiglio degli anziani (I 65, 5). Den Boer 1954, 199, non ritiene certo che Platone connetta il regno di Teopompo con l'istituzione dell'eforato, come sembra confermare la testimonianza della VII *Lettera* che lega l'istituzione all'iniziativa di Licurgo. Nafissi 1991, 64 n. 38, pensa invece a Teopompo.

gislatore deve tener presente per il buon governo: la giusta misura, τὸ μέτριον, nella gestione del potere (691c1-d5)<sup>194</sup>.

In netto contrasto con il metodo seguito per l'indagine sulle tre prime forme costituzionali, colpisce nella descrizione della τετάρτη πόλις l'assenza di riferimenti diretti alla tradizione poetica che grande contributo aveva offerto nella ricostruzione delle prime tre fasi con il richiamo puntuale ai poemi di Omero. L'Ateniese nota che, giunti all'indagine sulla confederazione dorica, la ricerca sarà ora condotta non su un piano astratto, περὶ κενόν τι ζητήσομεν, metodo seguito per le prime tre forme costituzionali, ma su un piano concreto. La ricerca riguarda ora fatti accaduti che offrono un contenuto di verità, περὶ γεγονός τε καὶ ἔχον ἀλήθειαν<sup>195</sup>: con la fondazione di Sparta, Argo e Messene l'indagine riguarda ora ἔργα γεγόμενα (683e8-684a1)<sup>196</sup>. Una circostanza questa che potrebbe certo giustificare l'assenza di richiami alla produzione dei poeti, il cui contenuto di sapere sul passato remoto dell'umanità aveva colmato il vuoto di documentazione per le prime tre fasi. Tuttavia, il resoconto dell'Ateniese, che abbraccia eventi dalla guerra di Troia fino alla fondazione della confederazione dorica e alla sua degenerazione, deve alla tradizione poetica molto più di quanto non dichiari esplicitamente. Diversamente dalle prime tre forme di governo la tradizione poetica per gli eventi di Sparta non è richiamata a sostegno della correttezza della ricostruzione del passato, ma coincide ora, come vedremo, con il racconto dell'Ateniese sulla fondazione della τετάρτη πόλις.

L'Ateniese afferma che farà riferimento a un nucleo che considera attendibile, i racconti spartani sui disordini che si ebbero in patria durante il conflitto a Troia e dopo il rientro dell'esercito greco in patria (682d5-e6), e che avrà Megillo, discendente dei fondatori di Sparta, a garanzia per la correttezza del μῦθος, ὡς γε λέγεται τὸ τοῦ μύθου, che offre sulla fondazione di Sparta, Argo e Messene (683c4-d4)<sup>197</sup>. Il

<sup>194</sup> Sui rapporti tra i tre organi istituzionali a Sparta in epoca classica cfr. Nafissi 2007, 329-344.

<sup>195</sup> Per la differenza di prospettiva tra il racconto dell'Ateniese sulla confederazione dorica e il racconto sulle prime tre forme costituzionali cfr. Weil 1959, 93-94, e Schöpsdau 1994, 386-388.

<sup>196</sup> Weil 1959, 94, nutre dei dubbi sul fondamento storico della ricostruzione dell'Ateniese: nota che Platone sembra per la confederazione dorica abbracciare una prospettiva storica, ma che la presenza del nesso ὡς ἔοικεν «suffit à marquer combien Platon perçoit le difficultés que soulève son récit».

<sup>197</sup> Dall'espressione ὡς γε λέγεται τὸ τοῦ μύθου England 1921, 360, è indotto a sospettare che «Plato is here continuing to some extent the invention of history in which he has been recently engaged»: una posizione inconciliabile con le sue affermazioni sulla τετάρτη πόλις secondo le quali la confederazione non rientra nella πλάνη τοῦ λόγου sulla «imaginary history» delle prime tre forme e che la confederazione si differenzi perché «the polity is a real, not an imaginary one» (p. 358). Weil 1959, 91-92, ritiene che con l'espressione Platone intenda mostrare che anche il racconto sulla confederazione dorica «n'est encore que légende». La successione ὡς γε λέγεται τὸ τοῦ μύθου, lungi dal rivelare le incertezze di Platone sull'attendibilità delle sue fonti - come afferma Stallbaum 1859, 282, che ritiene l'espressione un segnale

racconto è diviso in due sezioni, separate, come abbia già osservato, dalla descrizione dei patti di *ὄφελία* interni a ciascuna πόλις e interni alle tre πόλεις, sanciti da giuramenti reciproci. Nella prima l'Ateniese dà ragione dell'origine dei fondatori, i Dori, nome che richiama il ruolo di Dorieo nel rientro in patria degli esuli a seguito degli esili avvenuti al ritorno degli eroi da Troia (682d5-e4)<sup>198</sup>. Nella seconda, dedicata all'impegno per la difesa non solo del Peloponneso ma della Grecia tutta, l'Ateniese fa risalire a Eracle la genealogia dei re della confederazione (685b7-e4)<sup>199</sup>. Con il racconto dei fatti accaduti nel Peloponneso durante la guerra di Troia e poi al ritorno dell'esercito, Platone inserisce il discorso dell'Ateniese nella tradizione dei *nostoi*, tema centrale nella produzione di Omero e dei poeti del Ciclo<sup>200</sup>, accolto in tragedia da Eschilo con l'*Agamennone* e che aveva avuto rielaborazione anche nella lirica arcaica, come testimonia l'interesse di Stesicoro per il tema dei *nostoi* con l'*Oresteia*<sup>201</sup>. Con il richiamo alla discendenza di Eracle, polo opposto dell'origine dorica dei re della confederazione, Platone prende ora diretto contatto con la tradizione poetica legata alla tradizione dorica che, come afferma l'Ateniese con Megillo, gli Spartani raccontano e descrivono compiutamente<sup>202</sup>, καὶ δὴ ταῦτά γε ἤδη πάνθ' ὑμεῖς, ὦ Λακεδαιμόνιοι, τάντεῦθεν μυθολογεῖτε τε καὶ διαπεραίνετε<sup>203</sup> (682e4-6). Il richiamo a una tradizione spartana sulla nascita delle città doriche, ben nota allo spartano Megillo<sup>204</sup>, conduce a Tirteo, la cui produzione con buona probabilità si cela nel riferimento dell'Ateniese al μυθολογεῖν degli Spartani, e che ora la critica non esclude

del fatto che «significat ipse Plato, se in his enarrandis incertos sequi fontes», mostra invece l'Ateniese seguire da vicino la trama di un racconto noto ai suoi interlocutori. Differente è infatti il modo in cui Platone allude nel III libro alla ricostruzione secondo verosimiglianza, per la quale ricorre a espressioni quali e.g. εἰκός / ὡς εἰκός, all'uso esteso del congiuntivo deliberativo, della forma interrogativa e dell'affermazione attenuata (vd. il repertorio di passi suggerito da Weil 1959, 59): strumenti riconoscibili sia nella ricostruzione delle prime tre fasi costituzionali, sia nella ricerca sulle cause della decadenza della monarchia persiana, per le quali vd. *supra* Cap. 2, 3.

<sup>198</sup> Cfr. Weil 1959, 82-87. Sul rapporto tra Dori ed Eraclidi cfr. Malkin 1994, 43-45, e Hall 1997, 56-66.

<sup>199</sup> Sul ritorno degli Eraclidi cfr. Prinz 1979, 206-313, Malkin 1994, 15-45, e, in particolare per Messene, cfr. Luraghi 2008, 46-67. Kōiv 2003, 143, nota giustamente che «from at least the time of Tyrtaios onwards, the Spartans also used the story about the Herakleid conquest to justify their power». Così Malkin 1994, 15 e 33-43.

<sup>200</sup> Per il rapporto tra i poemi di Omero e il Ciclo epico cfr. Burgess 2001.

<sup>201</sup> Per un profilo di Stesicoro in relazione alla ripresa dei temi dell'*epos* e al contributo di innovazione cfr. Arrighetti 2006, 119-141.

<sup>202</sup> Una tradizione propriamente spartana sulla fondazione delle monarchie doriche è attestata in Erodoto (VI 52).

<sup>203</sup> Il verbo διαπεραίνω ricorre nel *Crizia* quando Crizia annuncia l'avvio del *logos Atlantikos* (108e4). Per l'uso del verbo περαίνω e i suoi composti nel lessico della critica letteraria a partire da Platone cfr. Regali 2012, 55-56 e 94-95.

<sup>204</sup> Sul livello d'alfabetizzazione a Sparta cfr. Millender 2001, 121-164.

come fonte per la tradizione spartana sulle origini<sup>205</sup>. La discendenza da Eracle che l'Ateniese richiama per i re della confederazione è infatti centrale per la stirpe di Sparta nelle elegie di Tirteo. Nel fr. 11 W<sup>2</sup> Tirteo esorta gli Spartani ad avere coraggio dal momento che sono la stirpe invincibile di Eracle, Ἡρακλῆος γὰρ ἀνικῆτου γένος ἐστέ, e Zeus (1)<sup>206</sup>. E nel fr. 2 W<sup>2</sup>, dalla *Eunomia*, Tirteo lega saldamente la figura di Eracle<sup>207</sup> alla fondazione di Sparta (12-15)<sup>208</sup>:

αὐτὸς γὰρ Κρονίων] καλλιστεφάνου [πρὸς Ἥρης  
 Ζεὺς Ἡρακλείδαις] ἄστῳ δέδωκε τό[δε,  
 οἷσιν ἄμα προλιπ]όντες Ἐρινεὸν [ῆνεμόεντα  
 εὐρεΐαν Πέλοπ]ο[ς] νῆσον ἀφικόμε[θε]

Come Platone, Tirteo attesta due tradizioni per la fondazione di Sparta, istituendo un legame tra l'eredità degli Eraclidi, ai quali Zeus concesse di governare su Sparta<sup>209</sup>, ἄστῳ τόδε, e gli Spartani che, lasciata la città di Erineo<sup>210</sup>, giunsero nel Pelo-

<sup>205</sup> Kōiv 2005, 233-264, afferma che i frammenti di Tirteo insieme con la Grande Rhetra, costituiscono una testimonianza attendibile per la storia della costituzione di Sparta e ritiene che «an authority for understanding the past was essentially provided by the poetry of Tyrtaios that certainly gave a vision of the beginnings of the Spartan state and hegemony and that were sung continuously in Sparta from the 7th century onwards» e che considerato l'interesse degli Spartani verso il passato, come attesta Platone nell'*Ippia Maggiore* (285d7-e2), «the poetry of Tyrtaios, praising the establishment of *eunomia*, of which the Spartans were certainly very proud, must inevitably have shaped and preserved attitudes about its beginning. Thus, whatever the Spartans believed and said about their past could not have been perceived as contradicting the picture which emerges from the poetry of Tyrtaios» (le citazioni sono da p. 238).

<sup>206</sup> Sull'espressione Ἡρακλῆος γένος, di solito riferita ai soli re spartani, qui a tutti i cittadini di Sparta, Prato 1968, 103, rileva giustamente l'estensione genealogica per fini esortativi. Al fr. 11 W<sup>2</sup> allude l'Ateniese anche nel I libro, dove il nesso διαβάντες δ' εὖ (630b3-4) richiama la sequenza εὖ διαβάς μενέτω del v. 21 dell'elegia.

<sup>207</sup> Sul ruolo di Eracle nella politica spartana cfr. Huttner 1997, 43-64.

<sup>208</sup> Il titolo *Eunomia* è attestato per la prima volta nella *Politica* di Aristotele (V 1307a1), dove Tirteo è richiamato quale testimonianza sulle guerre messeniche, nel più ampio contesto di riflessione sulle ragioni per l'insorgere delle στάσεις nelle aristocrazie; Strabone cita il fr. 2 attestando il titolo con il nesso ἐν τῇ ἐλεγείᾳ ἦν ἐπιγράφοσιν Εὐνομίαν (VIII 4, 10). Il termine 'eunomia' per la legislazione di Sparta compare in Erodoto, secondo il quale gli Spartani passarono dall'essere κακονομῶτατοι a un buon ordinamento con Licurgo, μετέβαλον δὲ ὧδε ἐς εὐνομίην, al quale secondo una tradizione la Pizia dettò l'ordinamento di Sparta, mentre gli Spartani raccontano che lo introdusse da Creta (I 65, 2-5). Sull'*Eunomia* di Tirteo cfr. Andrewes 1938, 89-102: 95-102, Wade-Gery 1944, 1-9, Prato 1968, 6-7, West 1974, 184-186, van Wees 1999, 1-41, Bowie 2001, 45-66, 46-47, Meier 2002, 65-87, van Wees 2002, 89-103, Link 2003, 141-150, Raaflaub 2006, 390-428: 390-404, D'Alessio 2009, 137-167: 150-156, Grethlein 2010, 291-294, e Brunhara 2011, 138-157.

<sup>209</sup> Sul motivo degli Eraclidi fondatori di città cfr. Malkin 1994, 36.

ponneso, l'isola di Pelope promessa da Zeus a Eracle<sup>211</sup>. Come mette in luce Malkin, per la ricostruzione il mito di fondazione di Sparta Tirteo rende esplicita la distinzione tra gli Eraclidi e gli Spartani e insieme attesta un «principle of duality» nel giustapporre due tradizioni diverse con l'obiettivo di chiamare i concittadini all'azione<sup>212</sup>. Come abbiamo osservato, anche nel resoconto dell'Ateniense compaiono distinte le stesse due diverse tradizioni, anche nelle *Leggi* fuse insieme a delineare i contorni della protostoria del Peloponneso. Nel resoconto dell'Ateniense, i fuoriusciti, rientrati in patria grazie alla guida di Dorieo (682e2-4), dividono l'esercito e fondano tre città con a capo re fratelli, stirpe di Eracle (685d4)<sup>213</sup>: Temeno sarà re di Argo, Cresfonte sarà re di Messenia, Procle ed Euristene governeranno su Sparta (683d6-8)<sup>214</sup>.

<sup>210</sup> Riguardo allo *Ursprungland* dei Dori, Hall 1997, 62, giunge a queste conclusioni: «that Erineos presents a serious claim to being the original Dorian homeland may be indicated by the evident (albeit laboured) relatedness between the cognates Doriees (Dorians), Doros (king Doros) and Doris (Doris, the territory around Erineos). Indeed, the fact that the earliest reference to Erineos is to be found in Tyrtaios may suggest that the myth of Dorian origins was first elaborated at Sparta». Erineo è una città della Doride: secondo Erodoto i Dori provengono dalla Driopide (I 56), un tempo parte della Doride (VIII 31).

<sup>211</sup> Omero racconta nell'*Iliade* l'inganno di Era a Zeus per il quale Eracle perse il regno promessogli dal padre Zeus. Era fece nascere prima del tempo il figlio, di nome Euristeo, della sposa di Stenelo, discendente di Zeus attraverso il padre Perseo, e ritardò la nascita del figlio che Alcmena attendeva da Zeus, Eracle, al quale Zeus aveva promesso di regnare sulla propria stirpe: da Zeus aveva infatti ottenuto con l'inganno il giuramento per il quale sarebbe divenuto re colui che fosse nato in quel preciso giorno e fosse stato per sangue e stirpe discendente da Zeus (XIX 91-133).

<sup>212</sup> Cfr. Malkin 1994, 38-40.

<sup>213</sup> Sulle genealogie di Sparta e in particolare la tradizione che connette i primi re agli Eraclidi cfr. Kōiv 2003, 141-147. Per la rappresentazione del passato nella tradizione spartana cfr. Calame 1987, 153-186, Malkin 1994, 15-45, e Thommen 2000, 40-53.

<sup>214</sup> L'Ateniense definisce i re della confederazione ἀδελφοί e παῖδες Ἡρακλέους. Con tale definizione Platone si distanzia dalle fonti che restituiscono la genealogia dei primi re dorici. Secondo Erodoto (VII 204), e i resoconti più tardi di Pausania (III 5-6) e Apollodoro (II 169, 1176, 5), Procle ed Euristene sono figli di Aristodemo, fratello di Temeno e Cresfonte: Aristodemo, Temeno e Cresfonte sono quindi fratelli tra loro, figli di Aristomaco, il quale attraverso il padre Cleodeo, figlio di Illo, discende da Eracle. Nella ricostruzione di Erodoto i re della confederazione sono quindi la quarta generazione da Eracle con Temeno e Cresfonte, la quinta con Procle ed Euristene. Platone difficilmente intendeva παῖδες Ἡρακλέους come 'figli diretti di Eracle': l'espressione avrà quindi il significato più generale di 'stirpe' di Eracle, modello di perifrasi non ignota alla lingua greca e attestata in senso metaforico in un passo dal VI libro delle *Leggi*, nell'espressione ζωγράφων παῖδες pronunciata anche in questo passo dall'Ateniense (769b1). In questa direzione Weil 1959, 101, afferma che «les rois doriens ne sont fils d'Héraclès que par métaphore». Erodoto conosce una diversa versione dell'arrivo nel Peloponneso, che trova riscontro, forse non a caso, nell'*Agesilao* di Senofonte (VIII 7): secondo il resoconto spartano, che non si accorda per Erodoto con la tradizione poetica, gli Spartani affermano che fu Aristodemo, e non i suoi figli gemelli Euristene e Procle, a condurli nel Peloponneso e che solo alla morte del padre i due gemelli divennero re, entrambi secondo il responso favorevole dell'oracolo di Delfi (VI 52, 1-8). Schöpsdau 1994, 384-385, fa notare che non è chiaro quale sia la fonte di Platone per questa sezione del racconto, soprattutto in considerazione

La vicinanza tra la ricostruzione che l'Ateniese offre della τετάρτη πόλις e il profilo di Sparta che emerge dalla testimonianza di Tirteo non sorprende, in primo luogo in considerazione del ruolo di Tirteo quale fonte per le origini dello stato spartano e non sorprende anche in vista della stretta connessione che è possibile indicare tra la sezione del III libro delle *Leggi* dedicata alla confederazione dorica e il richiamo ai poemi di Tirteo nel I libro, dove le elegie di Tirteo sono richiamate in relazione alla ricerca dell'Ateniese sulle virtù guida del legislatore proprio in riferimento alle costituzioni di Creta e di Sparta (630d9-e4 e 631b3-d2). Attenta guida alla corretta esegesi dei dialoghi, Platone mette in evidenza tale connessione in due passaggi: prima quando, dopo aver raccontato il ritorno dei Dori (682d5-e6), l'Ateniese rileva che il dialogo con Clinia e Megillo è ritornato al punto dal quale si erano allontanati per affrontare il tema della μέθη e della μουσική, ossia la discussione sulle leggi, κατ' ἀρχὰς ἐξετραπόμεθα περὶ νόμων διαλεγόμενοι, περιπεσόντες μουσικῆ τε καὶ ταῖς μέθαις (682e8-9); poi quando, anticipando le ragioni della dissoluzione della τετάρτη πόλις, l'Ateniese allude a una causa interna, non esterna, per la dissoluzione dei governi, βασιλεία δὲ καταλύεται, ὧ πρὸς Διός, ἢ καὶ τις ἀρχὴ πῶποτε κατελύθη, μὴν ὑπὸ τινων ἄλλων ἢ σφῶν αὐτῶν; e sottolinea che a tale punto d'arrivo erano giunti nella discussione, poco prima, ἢ νυνδὴ μὲν, ὀλίγον ἔμπροσθεν τούτοις περιτυχόντες τοῖς λόγοις, οὕτω ταῦτ' ἐτίθεμεν, νῦν δ' ἐπιλελήσμεθα; (683e3-6). Il momento indicato dall'ὀλίγον ἔμπροσθεν a cui l'Ateniese fa riferimento corrisponde alla sezione del I libro in cui l'Ateniese afferma che vincere se stessi è per l'uomo la più importante delle vittorie (626e2-5). Tale principio vale anche per le comunità politiche (626e6-627a2): su questa base, il legislatore deve stabilire le leggi per la πόλις mirando prima alla coesione interna, vera causa per la rovina degli stati, poi alla guerra esterna (628a9-b4), avendo come obiettivo il bene supremo, la pace interna (628c9-e1). Su questa base l'Ateniese giudica nel I libro la correttezza delle costituzioni di Creta e di Sparta, richiamando come strumento per la sua analisi proprio la produzione di Tirteo (629a1-632d7).

Nel I libro, dei ποιήματα di Tirteo<sup>215</sup>, che Clinia dichiara di conoscere, ben noti invece a Megillo, perché parte essenziale dell'educazione spartana<sup>216</sup>, l'Ateniese ri-

del fatto che più oltre l'Ateniese parla di Sparta come la porzione di regno di Aristodemo, ἡ Ἀριστοδήμου μερίς, ereditata congiuntamente dai figli alla sua morte (692b2-3). Come giustamente fa notare Weil 1959, 101, in relazione alla fratellanza che l'Ateniese stabilisce tra i re, simbolo a suo giudizio della fratellanza tra i regni, Platone mostrerà nel corso del III libro che «des liens si remarquables n'ont pas suffi à maintenir l'unité et la puissance des Doriens... Platon réclamera donc le respect de la justice – qu'aucune unité raciale ne peut remplacer».

<sup>215</sup> Sulla funzione della poesia di Tirteo a Sparta cfr. Tarkow 1983, 48-69.

chiama *verbatim* del fr. 12 W<sup>2</sup> il primo verso, οὐτ' ἄν μνησαίμην οὐτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείμην (629a7), e riadatta alla sintassi di frase i versi 11 e 12 (629e2-3)<sup>217</sup>. Nell'elegia Tirteo esorta all'ἀρετή guerriera ritenendola la più importante tra le virtù, e stila così l'elogio, con le parole dell'Ateniese, di colui che è περι τὸν πόλεμον ἄριστος (629b3), di coloro cioè che si distinguono, precisa l'Ateniese, per valore nella guerra esterna (629d7-e7). Le elegie di Tirteo sono richiamare a conferma della prospettiva indicata da Clinia e accolta da Megillo sulle costituzioni di Creta e Sparta, a loro giudizio orientate verso la guerra esterna<sup>218</sup>. L'Ateniese tuttavia non concorda con il punto di vista dei suoi interlocutori sulla legislazione delle rispettive πόλεις; ritiene infatti che Licurgo e Minosse non avessero di mira la guerra sopra ogni cosa (630d4-7), ma che il legislatore stabilì le norme non guardando a una sola e peraltro la meno importante tra le virtù, l'ἀνδρεία, ma alla virtù nel suo complesso, πρὸς πᾶσαν ἀρετήν (630d9-e4)<sup>219</sup>. Dopo il richiamo alla testimonianza positiva di Teognide (77-78), modello positivo per il πιστὸς ἀνὴρ, che esprime la virtù auspicabile per un cittadino, non la sola ἀνδρεία ma la fedeltà nei conflitti interni alla πόλις, ἄξιος ἐν χαλεπῇ διχοστασίῃ, segno di δικαιοσύνη, σωφροσύνη e φρόνησις congiunte al coraggio (630a1-b3), l'Ateniese richiama il fr. 11 W<sup>2</sup>, del quale allude al verso 21, ἀλλά τις εὖ διαβὰς μενέτω ποσὶν ἀμφοτέροισιν, con il nesso διαβάντες δ' εὖ (630b3-4), piegando il verso a un'interpretazione di segno negativo con la variazione del contesto originale: per l'Ateniese non i cittadini sono pronti alla fermezza ma anche i mercenari, che mostrano sì d'avere la virtù dell'ἀνδρεία, non sostenuta però dalle altre virtù necessarie per la πόλις (630b3-8)<sup>220</sup>. Con l'indagine sulla confederazione dorica nel III libro la

<sup>216</sup> Che fossero possesso fermo della παιδεία per gli Spartani è indice il termine διακορῆς che l'Ateniese sceglie per definire la conoscenza completa di Tirteo da parte di Megillo. Sul termine διακορῆς in relazione all'educazione spartana cfr. Powell 1994, 273-321: 302-307.

<sup>217</sup> Per il richiamo di Platone a Tirteo cfr. des Places 1942, 14-24.

<sup>218</sup> Sul fr. 12 W<sup>2</sup> l'Ateniese ritornerà nel II libro (660d11-661a4), operando un cambio di prospettiva: Platone sostituisce il richiamo all'ἀνδρεία, l'ἀρετή guerriera di Tirteo con la δικαιοσύνη, terza virtù dopo le prime due noetiche. Sul significato di ἀρετή nelle elegie di Tirteo cfr. Prato 1968, 116-123, Jaeger 1932, 537-568, Tarditi 1982, 257-276, Tarkow 1983, 48-69, Luginbill 2002, e Sánchez-Mañas 2013, 107-122.

<sup>219</sup> La πᾶσα ἀρετή a cui l'Ateniese fa qui riferimento richiama il problema socratico dell'unità della virtù in relazione al quale molteplici sono le posizioni della critica, per le quali cfr. Reshotko 2012, 171-173.

<sup>220</sup> L'Ateniese definisce i mercenari attraverso quattro aggettivi di valore negativo, θρασεῖς καὶ ἄδικοι καὶ ὑβρισταὶ καὶ ἀφρονέστατοι che si oppongono per contrasto alle virtù positive, descritte da Platone poco dopo nella riflessione tra i beni divini, i maggiori, e i beni umani, i minori: tra i beni divini l'Ateniese annovera in ordine d'importanza la φρόνησις, la σωφροσύνη, la δικαιοσύνη e l'ἀνδρεία (631c5-d1). È forse il segnale di un contatto possibile tra questa pagina di Platone e le elegie di Tirteo il fatto che i quattro beni umani indicati dall'Ateniese, ὑγίεια, il κάλλος, ἰσχύς εἰς τε δρόμον καὶ εἰς τὰς ἄλλας πάσας κινήσεις τῷ σώματι, e il πλοῦτος οὐ τυφλὸς ἀλλ' ὄξυ βλέπων (631c1-5), richiamano le qualità non approvate da Tirteo, possedere forza e grandezza, velocità nella corsa, bellezza, ricchezza cui si aggiungono stirpe regale e abilità oratoria, se chi le possiede non dimostra d'essere un ἀνὴρ ἀγαθὸς in guerra, ἀρετή,



ricerca ha ripreso quindi il sentiero lasciato nel I libro, dove l'argomento della conversazione tra l'Ateniese, Clinia e Megillo era la riflessione sugli obiettivi dei legislatori in relazione alle costituzioni Creta e Sparta, quadro a testimonianza del quale l'Ateniese aveva richiamato l'autorità di Tirteo. Quando nel III libro l'Ateniese rivolgendosi a Megillo fa riferimento ai racconti spartani sugli eventi che portarono al ritorno dei Dori e ripercorre secondo il μῦθος la fondazione di Argo, Messene e Sparta, richiama certo una tradizione testimoniata da Tirteo nel fr. 2 W<sup>2</sup>, dove l'origine dorica indicata dalla città di Erineo e la presenza degli Eraclidi confermano il racconto dell'Ateniese, e nel fr. 11 W<sup>2</sup>, dove Tirteo esorta gli Spartani come stirpe di Eracle<sup>221</sup>.

Riguardo al richiamo a Tirteo, diretto nel I libro, implicito nel resoconto offerto dall'Ateniese nel III, è importante notare che il ruolo della poesia di Tirteo nelle pagine dedicate nel III alla ricostruzione della confederazione dorica non diverge dal ruolo di Omero quale μῆνστής delle prime tre forme costituzionali. Questo ruolo segna una distanza tra la funzione attribuita dall'Ateniese a Tirteo nel I libro e la funzione che la testimonianza di Tirteo ha nel III. Mentre nel I libro le elegie di Tirteo sono richiamate a sostegno dell'indagine sulle virtù che devono guidare il legislatore per la corretta costituzione, nel III il μυθολογεῖν spartano a cui l'Ateniese fa riferimento per le origini della confederazione, testimoniato, come abbiamo visto, nelle elegie di Tirteo, offre invece, non diversamente da Omero, un contributo per la storia remota di Sparta<sup>222</sup>. Non a caso, per la ricerca condotta nel I libro l'Ateniese richiama le elegie di carattere propriamente parenetico, mentre nel III libro il richiamo è ai frammenti attribuiti all'*Eunomia*, dove Tirteo offre informazioni sulla fondazione e sull'ordinamento costituzionale (fr. 2 e 4 W<sup>2</sup>). Nel I libro, attraverso l'analisi delle elegie parenetiche di Tirteo, l'Ateniese mette in luce la centralità della sola ἀνδρεία a scapito delle prime tre virtù: tale preminenza di una sola virtù, e nemmeno la più importante, è indice del difetto delle costituzioni nelle quali il legislatore non ha tenuto in debito conto il sommo bene, la pace interna, senza la quale la città corre il rischio di rivolte civili. Nel III libro Tirteo è richiamato quindi non per la prospettiva etica che offre sulla πολιτεία di Sparta ma, in particolare con i frammenti dall'*Eunomia*, come fonte per la tradizione spartana di fondazione delle

cui mira l'esortazione di Tirteo (fr. 12, 1-14 W<sup>2</sup>). L'ἀρετή guerriera di Tirteo, apice dei valori nell'ideologia spartana, occupa il quarto posto tra i beni maggiori indicati dall'Ateniese, forse non a caso.

<sup>221</sup> In particolare, il fr. 11 W<sup>2</sup>, compare, come abbiamo visto, tra le elegie di Tirteo richiamate nel I libro: l'elegia appartiene quindi già agli strumenti interpretativi proposti dall'Ateniese ai suoi interlocutori, conferma questa della connessione tra la ricerca condotta su Sparta nel I libro e nel III delle *Leggi*.

<sup>222</sup> Per una prospettiva differente riguardo al richiamo al μυθολογεῖν spartano Cfr. Powell 1994, 273-321: 292-301.

monarchie doriche e, come vedremo, come testimonianza per la corretta πολιτεία di Sparta in contrasto con Argo e Messene<sup>223</sup>.

Come abbiamo già avuto modo di rilevare, il fr. 2 W<sup>2</sup>, nel quale Tirteo descrive la nascita di Sparta legando il destino degli Eraclidi ai Dori di Erineo, è in armonia con le due direttrici indicate dall'Ateniense per le città della τετάρτη πόλις, nelle *Leggi* espresse dal ruolo di Dorieo e dalla discendenza da Eracle dei sovrani. Accanto al fr. 2 W<sup>2</sup>, il fr. 4 W<sup>2</sup>, dove Tirteo riporta l'oracolo nel quale Apollo indica agli Spartani l'ordinamento di Sparta<sup>224</sup>, mostra molti punti di contatto con il ritratto della costituzione di Sparta<sup>225</sup> stilato dall'Ateniense nel III libro (fr. 4 W<sup>2</sup>):

Φοίβου ἀκούσαντες Πυθωνόθεν οἴκαδ' ἔνεικαν  
μαντείας τε θεοῦ καὶ τελέεντ' ἔπεα·  
ἄρχειν μὲν βουλῆς θεοτιμήτους βασιλῆας,  
οἷσι μέλει Σπάρτης ἱμερόεσσα πόλις,  
πρεσβυγενέας τε γέροντας· ἔπειτα δὲ δημότας ἄνδρας  
εὐθείαις ῥήτραις ἀνταπαμειβομένους  
μυθεῖσθαι τε τὰ καλὰ καὶ ἔρδειν πάντα δίκαια,  
μηδέ τι βουλευεῖν τῆιδε πόλει <σκολίων>·  
δήμου τε πλήθει νίκην καὶ κάρτος ἔπεσθαι.  
Φοῖβος γὰρ περὶ τῶν ᾧδ' ἀνέφηνε πόλει<sup>226</sup>.

Il dettato dell'oracolo di Apollo<sup>227</sup> conservato da Tirteo<sup>228</sup> suggerisce per la Sparta di Tirteo il bilanciamento di poteri che nel ritratto positivo di Sparta stilato

<sup>223</sup> Cfr. Kōiv 2005, 233-264.

<sup>224</sup> Per Prato 1968, 63-70, Tirteo intendeva con l'elegia riaffermare «la suprema autorità degli organi costituzionali, deliberata o riconosciuta dall'oracolo di Apollo, e richiamare i renitenti all'osservanza delle leggi e all'adempimento del dovere» (la citazione è da p. 68).

<sup>225</sup> Per i problemi legati all'interpretazione della Grande Rhetra e al rapporto possibile con il frammento di Tirteo, cfr. Wade-Gery 1944, 1-9, Starr 1965, 257-272, West 1974, 184-186, Ogden 1994, 85-102, Musti 1996, 257-281, van Wees 1999, 1-41, Maffi 2002, 195-236, van Wees 2002, 89-103, Meier 2002, 65-87, Link 2003, 141-150, Lévy 2003, 16-26, Kōiv 2005, 233-264, 16-26, Nafissi 2009, 117-137, e Nafissi 2010, 89-119.

<sup>226</sup> In considerazione del fatto che i quattro esametri finali (3, 5, 7 e 9), letti in successione danno senso compiuto, la critica immagina che Tirteo abbia composto i pentametri di ciascun distico sulla base dell'originario responso in esametri. Così West 1974, 184-185, Campbell 1983, 88, Adkins 1985, 74, e di recente Faraone 2008, 31, che fa notare come «in the process of transforming oracular hexameters into elegiac couplets, the poet has framed them within a single elegiac stanza».

<sup>227</sup> Sulla funzione dell'oracolo delfico negli epinici di Pindaro quale «vehicle for shaping elite ideology» cfr. ora Athanassaki 2009, 405-471.

<sup>228</sup> Per il richiamo ad Apollo in posizione enfatica nel primo e nell'ultimo verso, Faraone 2008, 30-31, ritiene che Tirteo «marks this five-couplet fragment as a unified and complete unit by beginning and

dell'Ateniese è a fondamento della buona riuscita della costituzione e della monarchia (692a6-b1).

Nell'elegia, le indicazioni dell'oracolo, *μαντεῖαι θεοῦ*<sup>229</sup>, stabiliscono che la reggenza del consiglio appartenga ai due re<sup>230</sup>, ἄρχειν μὲν βουλῆς θεοτιμῆτους<sup>231</sup> βασιλῆας (3), affiancati dal consiglio degli anziani<sup>232</sup>, πρεσβυγενέας τε γέροντας (5). L'oracolo stabilisce poi (ἔπειτα) che i δημόται ἄνδρες, rispondendo a loro volta alle leggi rette (o con leggi rette), εὐθείαις ῥήτραις ἀνταπαμειβομένους (6)<sup>233</sup>, pronuncino parole improntate al bene e operino secondo giustizia, μυθεῖσθαι τὰ καλὰ καὶ ἔρδειν πάντα δίκαια (8), e non portino danno alla città con delibere ingiuste, μηδέ τι βουλευεῖν τῆδε πόλει <σκολιόν> (8)<sup>234</sup>: l'obiettivo è conseguire vittoria e forza per il popolo, δήμου τε πλήθει νίκην καὶ κάρτος ἔπεσθαι<sup>235</sup>.

ending it with the divine name of the source of the oracular command» e richiama giustamente per il frammento la struttura ad anello (p. 31 n. 38), per la quale cfr. Adkins 1985, 69.

<sup>229</sup> Alla luce della possibile ricorrenza nel fr. 2, 4 W<sup>2</sup>, conservato su papiro (POxy. 2824), del termine *μαντεῖα*, nella successione ]μαντεῖασαν[, West 1974, 184, ritiene probabile che anche il fr. 4 W<sup>2</sup> facesse parte dell'*Eunomia* di Tirteo. Così già Andrewes 1938, 99-100. Grethlein 2010, 293, lega i due frammenti sulla base del diritto dei re, comune a entrambi i testi, a guidare l'assemblea e in virtù del riferimento comune all'oracolo che potrebbe nel fr. 2 W<sup>2</sup> richiamare o anticipare - a seconda della posizione nell'elegia - il fr. 4 W<sup>2</sup>.

<sup>230</sup> Prato 1968, 71, che ricorda il valore iussivo dell'infinito, vede nel verbo una scelta volutamente ambigua. Sul valore di ἄρχειν βουλῆς 'dirigere il consiglio' o 'dare inizio al consiglio', entrambi i significati sono possibili, secondo Adkins 1985, 74.

<sup>231</sup> L'epiteto θεοτίμητος ricorre anche in Eschilo, nell'*Agamennone* (1335-1337): così il Coro definisce Agamennone, a cui gli dei beati concessero di conquistare la città di Priamo. Prato 1968, 71, si chiede se si tratti di «una neoformazione tirtea o, piuttosto un aggettivo delfico» e afferma cogliendo nel segno, che l'aggettivo richiama una concezione espressa nell'*Iliade*, per la quale la τιμή δ' ἔκ Διός ἐστι: la τιμή a cui si fa riferimento è quella dei re allevati da Zeus e che Zeus ama, θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέων βασιλῆων, / τιμή δ' ἔκ Διός ἐστι, φιλεῖ δὲ ἑ μητίετα Ζεύς (II 196-197).

<sup>232</sup> La maggior parte della critica vede nel riferimento ai γέροντες l'istituzione del consiglio degli anziani e lega il frammento al testo della *rhetra*, conservato da Plutarco, che proprio nell'istituzione del consiglio degli anziani ha il suo oggetto principale (*Lyc.* VI). van Wees 1999, 1-41, van Wees 2002, 89-103, e Nafissi 2010, 89-119, indicano per l'autorità dei re e degli anziani indicata da Tirteo il richiamo a forme d'organizzazione pre-politiche sul modello dei poemi di Omero (vd. e.g. *Il.* II 404, dove con γέροντες Agamennone definisce i comandanti a Troia).

<sup>233</sup> Per l'interpretazione del dativo εὐθείαις ῥήτραις, oggetto indiretto o strumentale, in connessione con il verbo ἀνταπαμειβομαι, attestato unicamente in questo frammento di Tirteo, cfr. Prato 1968, 73, che traduce 'rispondendo (i membri del damos), a loro volta, alle giuste proposte' o 'rispondendo con leggi giuste', ossia 'purché giuste'. Sul significato di ῥήτρα come 'legge' cfr. Defradas 1962, 262.

<sup>234</sup> L'espressione μηδέ τι βουλευεῖν <σκολιόν>, con la fortunata proposta di Bach 1831, 86, richiama la riflessione sulle sentenze torte negli *Erga* di Esiodo (221, 250, 262), tema centrale nella prima parte del poema, di cui un'eco risuona con buona probabilità già nel proemio, nel verso βεῖα δὲ τ' ἰθύνει σκολιόν καὶ ἀγῆνορα κάρφει (7), come a ragione suggerisce Arrighetti 1998, 402-403. Sul significato dell'aggettivo σκολιός nell'emendamento alla *Rhetra*, αἱ δὲ σκολιὰν ὁ δᾶμος ἔλοιτο, τοὺς πρεσβυγενέας

L'ordinamento costituzionale indicato dall'oracolo di Apollo in Tirteo restituisce una prospettiva sulla πολιτεία spartana armonica con il ritratto della πολιτεία di Sparta che l'Ateniese offre nelle *Leggi*, dalla fondazione con la doppia stirpe di sovrani, voluta dal dio, all'introduzione del consiglio degli anziani, fino all'istituzione dell'eforato (691d8-692b1). All'oracolo di Apollo riguardo alle consultazioni legate alla fondazione delle monarchie di Sparta, Argo e Messene fa riferimento anche l'Ateniese (686a3-5)<sup>236</sup>, nel resoconto offerto sulla base del μυθολογεῖν spartano annunciato nelle battute iniziali (682e4-6), oracolo che proprio Tirteo con l'elegia attesta. Nel resoconto dell'Ateniese sulla τετάρτη πόλις, sia nella descrizione dei patti di ὠφελία interni alle πόλεις della confederazione, giuramenti con i quali i re promettono di non rendere più aspro il governo e i cittadini di non rovesciare le monarchie e di non consentire ad altri di farlo (684a2-b3), sia poi nel ritratto positivo di Sparta (691d8-692b7), scopriamo il bilanciamento dei poteri indicato da Tirteo con il ruolo attribuito dall'oracolo alle tre istituzioni spartane<sup>237</sup>. Al pari dell'ordinamento di Sparta indicato da Apollo in Tirteo, nel profilo costituzionale di Sparta offerto dall'Ateniese centrale è l'impegno per la stabilità e la salvezza della πόλις, in Tirteo espresso nell'obiettivo indicato da Apollo di perseguire νίκη e κάρτος a vantaggio della comunità, δήμου τε πλήθει νίκην καὶ κάρτος ἔπεσθαι (9), in Platone nella ritratto di Sparta quale βασιλεία caratterizzata dalla giusta misura nel bilanciamento dei

καὶ ἀρχαγέτας ἀποστατήρας ἤμεν, conservato da Plutarco (*Lyc.* VIII) cfr. Ogden 1994, 85-102, van Wees 1999, 1-41, Link 2003, 141-150, e Nafissi 2010, 89-119.

<sup>235</sup> Per l'interpretazione del verso, rispetto alla quale la critica è divisa tra un'interpretazione politica, secondo la quale Tirteo indicherebbe con l'espressione la vittoria in assemblea, e un'interpretazione militare, secondo la quale Tirteo alluderebbe alla vittoria contro i nemici, cfr. Pecorella Longo 2008, 115-128.

<sup>236</sup> L'Ateniese annovera tra i motivi sui quali Spartani, Argivi e Messeni potevano confidare per la stabilità della loro istituzione, accanto alla condivisione di molte fatiche e pericoli affrontati insieme e alla stirpe comune dei sovrani fratelli, anche la consultazione di molti oracoli, in particolare l'oracolo di Apollo Delfico (685e1-686a5). Weil 1959, 103, nota che la consultazione dell'oracolo di Delfi non è attestata per i re dorici da altre fonti. A una diversa consultazione, avvenuta prima del ritorno degli Eraclidi, fa probabilmente riferimento Isocrate nell'*Archidamo*. In questa consultazione, l'oracolo non rispose alle domande poste – Isocrate non riporta quali fossero – ma ordinò che i discendenti di Eracle raggiungessero la terra dei padri; interrogandosi sul significato della μαντεία gli Eraclidi scoprirono che appartenevano loro la città di Argo, Sparta e Messene; ritennero quindi che tale fosse l'indicazione dell'oracolo e organizzarono la spedizione per riconquistare insieme con i progenitori degli Spartani la terra dei padri (VI 17-21). Sul culto di Apollo legato alla tradizione dorica, cfr. des Places 1949, 137.

<sup>237</sup> Nafissi 2007, 329-344: 331-332, richiama questa pagina delle *Leggi* in relazione alla diminuzione del potere dei re in età classica, e, sebbene consideri la ricostruzione diacronica dell'Ateniese fondata su tradizioni prive di valore storico – soprattutto sulla base del riferimento «al mitico Licurgo» e al terzo salvatore, ammette che «le forme di controllo della regalità abbiano contribuito alla durata della *basileia* di Sparta». Richiama in proposito il giudizio di Carlier 1984, 310 n. 3, per il quale in merito alle ragioni della conservazione della costituzione di Sparta Platone dà conto del fenomeno in maniera convincente attribuendo agli dei la limitazione dell'autorità dei re.

poteri, causa stessa della salvezza per lo stato: ἡ βασιλεία παρ' ὑμῖν, ἐξ ὧν ἔδει σύμμεικτος γενομένη καὶ μέτρον ἔχουσα, σωθεῖσα αὐτὴ σωτηρίας τοῖς ἄλλοις γέγονεν αἰτία (692a6-b1)<sup>238</sup>.

Nel resoconto sulla costituzione di Sparta contenuto nelle *Leggi* colpisce l'assenza di qualunque riferimento diretto al nome degli autori delle riforme successive all'istituzione divina della monarchia<sup>239</sup>. Una prospettiva, riguardo al silenzio sui nomi, confermata dal commento dell'Ateniese sui legislatori del passato, dei quali afferma οἵτινες ἄρα ἦσαν νομοθετοῦντες (692b1-2). Il commento, interpretato come segno del giudizio negativo di Platone sulla competenza dei legislatori di Sparta<sup>240</sup>, costituisce al contrario un segnale importante, spia di una prospettiva che possiamo attribuire a buon diritto alla riflessione di Platone: la preminenza della corretta πολιτεία rispetto all'autorità, non necessariamente fondata, di chi potremmo definire quale πρῶτος νομοθέτης. Dal punto di vista di Platone, le leggi sono infatti al di sopra degli uomini e di questi più importanti, secondo una posizione affermata da Socrate nei dialoghi che nega il principio di autorità secondo il quale non è importante chi ha detto cosa, l'importante è che l'affermazione sia corretta<sup>241</sup>. Non diver-

<sup>238</sup> Il termine αἰτία orienta il lettore verso l'obiettivo indicato all'inizio del III libro: stabilire la causa della decadenza e del successo delle costituzioni, la presenza o l'assenza di bilanciamento nell'equilibrio dei poteri nelle πολιτεῖαι, come ben mostra da una parte il πλεονεκτεῖν τῶν τεθέντων νόμων dei re di Argo e Messene causa della rovina delle monarchie (691a3-8) e dall'altra la βασιλεία... σύμμεικτος γενομένη καὶ μέτρον ἔχουσα di Sparta, fondamento per il successo e la sopravvivenza della πολιτεία di Sparta (692a7-8).

<sup>239</sup> Un'assenza che colpisce, soprattutto in una pagina in cui Platone si misura direttamente con il ritratto della costituzione di Sparta, se consideriamo che nelle *Leggi* l'Ateniese fa riferimento a Licurgo come legislatore di Sparta fin da subito nel I libro (630d4-7 e 632d1-7) e poi nel IX, dove Licurgo e Solone, legislatori l'uno di Sparta l'altro di Atene, sono contrapposti ai poeti Tirteo e Omero per le maggiori responsabilità nei confronti della πόλις rispetto al ruolo attribuito ai poeti (858e1-859a1). Tuttavia, come vedremo, la prospettiva espressa sui legislatori di Sparta nel III libro, dei quali l'Ateniese non ricorda il nome, non è lontana dal ruolo attribuito a Licurgo e Minosse nella seconda ricorrenza del nome di Licurgo nel I libro: qui Licurgo e Minosse promulgarono, ἐθέτην, non stabilirono, le leggi attribuite invece a Zeus e ad Apollo (632d2-4).

<sup>240</sup> Così Weil 1959, 94-95 e 116, che esprime questo punto di vista sull'espressione οἵτινες ἄρα ἦσαν νομοθετοῦντες sia quando afferma che Platone indica in questo modo che «la compétence de ces législateurs était faible: c'est pourquoi il ne croit pas nécessaire de savoir qui ils étaient» (la citazione è da p. 95) sia quando ritiene che Platone «insiste à la fois sur l'incertitude où il est – et le peu importance que'elle a» (la citazione è da p. 116).

<sup>241</sup> Nel *Carmide*, Socrate, riguardo alla paternità dell'affermazione di Carmide sulla definizione di σωφροσύνη come τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (161b57), afferma che non fa differenza da chi Carmide ha ascoltato la definizione, perché non bisogna rivolgere l'attenzione a chi ha detto cosa, ma se quanto è affermato è vero o meno: πάντως γὰρ οὐ τοῦτο σκεπτεόν, ὅστις αὐτὸ εἶπεν, ἀλλὰ πότερον ἀληθές λέγεται ἢ οὐ (161c5-6). La stessa prospettiva compare nel *Fedro* dove Socrate fa notare a Fedro il suo interesse non giustificato per l'identità e la provenienza dell'autore del *logos*, σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ

samente nell'oracolo di Tirteo con le indicazioni per la πολιτεία di Sparta, le componenti politiche (θεοτίμητοι βασιλῆς, πρεσβυγενεῖς γέροντες e δημόται ἄνδρες) e il loro ruolo e prerogative (ἄρχειν, μυθεῖσθαι τὰ καλὰ, ἔρδειν πάντα δίκαια, νίκην καὶ κάρτος ἔπεσθαι) sono stabiliti interamente dalle indicazioni del dio<sup>242</sup> e assente è il riferimento al ruolo degli uomini nella nascita delle istituzioni<sup>243</sup>. L'assenza nel frammento di Tirteo dei nomi dei legislatori spiega con buona probabilità il commento con il quale l'Ateniese chiude la riflessione sulla costituzione di Sparta, senza la quale il commento risulterebbe incongruo rispetto a quanto affermato dall'Ateniese in precedenza (692b6-7):

νῦν δ' ὁ θεὸς ἔδειξεν οἷαν ἔδει καὶ δεῖ δὴ τὴν μενοῦσαν μάλιστα ἀρχὴν γίγνεσθαι.

Giunto alla fine del ritratto positivo di Sparta, l'Ateniese afferma che a questo punto della conversazione (νῦν) il dio ha fornito indicazioni su come dovesse essere e ancora oggi deve essere un governo perché sia stabile. Ora, nel resoconto sulla πολιτεία di Sparta che leggiamo in Platone il dio compare solo per la fondazione del-

λέγων καὶ ποδαπός, non preoccupandosi di esaminare unicamente il contenuto di verità dell'affermazione, οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει; (275c1-2). Ancora nel *Fedro*, Socrate sottolinea con Fedro, riguardo alla verità conosciuta dagli antichi, che se conoscessero la verità non terrebbero in nessun conto le opinioni degli uomini, εἰ δὲ τοῦτο (τὸ ἀληθές) εὐρομεν αὐτοί, ἄρ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων; (274c1-3). Cfr. Cambiano 1986, 61-84:77-78. Blondell 2002, 37-52: 38-40, interrogandosi sulle ragioni della forma del dialogo e riconoscendo alla forma drammatica dei dialoghi di Platone «the absence of an authorial or narrative voice», indica per Platone il rifiuto del principio di autorità, che «the philosophical tradition prior to Plato» aveva fatto proprio ereditandolo dalla tradizione epica, dove è richiamato però in relazione al sapere delle Muse, non degli uomini.

<sup>242</sup> Come indicato da Nafissi 2010, 89-119: 104111, per il testo della *rhetra*, anche nel frammento di Tirteo è possibile forse scorgere, proprio alla luce dell'assenza di riferimenti concreti alla realtà politica, come il silenzio sui nomi indica, «a retrospective view of the Spartan military achievements and their political foundation» (la citazione è da p. 112).

<sup>243</sup> La critica si interroga sul soggetto dei verbi ἀκούσαντες ed ἔνεικαν. Andrewes 1938, 89-102: 99, che immagina il fr. 2 W<sup>2</sup> e il fr. 4 W<sup>2</sup> prossimi, suggerisce gli Eraclidi Euristene e Procle, così Wade-Gery 1944, 1-9, e van Wees 1999, 1-41. Forrest 1963, 157-179: 160, ritiene possibili i re Teopompo e Polidoro. Prato 1968, 70, richiama l'attenzione sui rapporti tra Sparta e l'oracolo di Apollo che «divennero regolari con l'istituzione dei *Pythioi*, magistrati incaricati dai re lacedemoni della consultazione del dio»: ritiene quindi che furono i *Pythioi* a portare il responso a Polidoro e Teopompo. Per Tirteo *Pythios* nel senso di 'poeta dell'oracolo di Pito' cfr. Gigante 1961, 234-238. L'assenza del soggetto potrebbe essere una scelta voluta da parte di Tirteo grazie alla quale «se daria uma mescla entre passado mítico e realidade atual de *performance* de maneira a cria ruma identidade coesa para todos os cidadãos espartanos», come sostiene Brunhara 2012, 177, che a ragione nota come la connessione cercata tra passato e presente non solo offre continuità alla stirpe degli Eraclidi ma indica anche il mantenimento dell'impianto legislativo indicato dal dio.

la monarchia con l'istituzione non di uno ma di due re, fondativo limite all'insorgere di un potere oltre misura (692b1-6): le successive fasi costituzionali, il potere degli anziani e degli efori, sono attribuite all'iniziativa degli uomini (691e1-692a6). Con il commento dell'Ateniese sulle indicazioni del dio, cui attribuisce l'intero impianto costituzionale, Platone mostra con buona probabilità il debito che intrattiene con la testimonianza di Tirteo sull'ordinamento costituzionale di Sparta.

La presenza di Tirteo sullo sfondo sia per la ricostruzione della τετάρτη πόλις sia per la riflessione sulla πολιτεία di Sparta non sorprende alla luce del ruolo centrale avuto da Tirteo nei primi due libri delle *Leggi*. Quando, dopo la ricerca sulle prime tre fasi costituzionali, confinate nei contorni indistinti di un passato lontano, Platone riflette sulle ragioni della decadenza e insieme del progresso della confederazione dorica il richiamo, contenuto tra le pieghe del testo nel riferimento al μυθολογεῖν spartano, è la produzione di Tirteo, punto di partenza naturale per la ricerca sull'origine divina della confederazione e del suo corretto evolversi nel tempo. Al pari di Omero per le prime tre fasi di sviluppo, le elegie di Tirteo confermano l'impianto della ricostruzione dell'Ateniese, che mostra di far riferimento a una tradizione di cui Tirteo è μηνυτής, come μηνυτής è Omero per la δυναστεία dei Ciclopi e il modello di sviluppo rappresentato da Ilio e da Troia.





## Capitolo 3

### Poesia e storia nei *Persiani* di Timoteo

#### 1. La riscoperta dei *Persiani*

Per lungo tempo la conoscenza dei *Persiani* di Timoteo è stata confinata a un esiguo numero di citazioni indirette: tre testimonianze in Plutarco e una in Dionigi di Alicarnasso, per un totale di soli quattro versi. Nella biografia di Filopemene<sup>1</sup>, Plutarco riporta l'esametro κλεινὸν ἐλευθερίας τεύχων μέγαν Ἑλλάδι κόσμον (788 *PMG*), con buona probabilità *incipit* del poema, in considerazione del verbo ἐνάρξασθαι che introduce la sequenza nel passo di Plutarco<sup>2</sup>. Ancora a Plutarco dobbiamo un secondo verso<sup>3</sup>: σέβεσθ' αἰδῶ συνεργὸν ἀρετᾶς δοριμάχου (789 *PMG*). L'esortazione a dar prova di senso dell'onore che corrobora la virtù guerriera dei greci che 'combattono con la lancia', è forse pronunciata da Temistocle nel discorso prima della battaglia, di cui ci informa Erodoto (VIII 83)<sup>4</sup>. Nella biografia di Agesilao<sup>5</sup>, Plutarco conserva per noi un altro frammento: Ἄρης τύραννος χρυσὸν δὲ Ἑλλάς οὐ δέδοικε (790 *PMG*). Il verso è quasi certamente parte di un discorso diretto: forse ancora parole pronunciate da Temistocle nell'esortazione ai Greci. Qui Ti-

<sup>1</sup> Plut. *Phil.* XI. Il verso è riportato anche da Pausania (VIII 50, 3).

<sup>2</sup> Così Aloni 1998, 117-138. Di diversa opinione Hansen 1990, 190-192, che considera *incipit* dei *Persiani* il frammento adespota (1018 *PMG*) conservato da Stobeo (I 5, 10-12), noto, a partire dalla definizione di Bowra 1961<sup>2</sup>, 404-415, come *Prayer to the Fates*.

<sup>3</sup> Plut. *Aud. poet.* 32 d5.

<sup>4</sup> Hordern 2002, 129, accanto alla possibilità di leggere qui parole di Temistocle, suggerisce la possibilità che Timoteo richiami l'episodio del φάσμα γυναικός, l'immagine di Atena *promachos* che esorta i Greci alla battaglia e che rimprovera per aver indietreggiato, di cui ci parla Erodoto (VIII 84). Nei *Persiani* di Eschilo, il messaggero racconta alla regina di una πολλή βοή uditā dai Persiani prima dell'attacco greco che esortava i Greci a conquistare la libertà (401-405). Per Broadhead 1960, 124, l'esortazione è pronunciata da tutti i greci come 'canto di guerra'. Garvie 2009, 195, ritiene che Eschilo «may have composed the stirring words out of his own imagination, basing them on the spirit in which the Greeks entered the battle».

<sup>5</sup> Plut. *Ages.* XIV.

moteo entra nel vivo della corruzione tentata dai Persiani, negando alla Grecia qualunque compromissione: i Greci hanno Ares come loro Signore<sup>6</sup> e la loro tempra non è piegata dall'oro<sup>7</sup>. Un'ultima testimonianza, che la critica a partire da Usener attribuisce a Timoteo<sup>8</sup>, è conservata da Dionigi di Alicarnasso come esempio di cretico (*Comp.* 17. 13)<sup>9</sup>: οἱ δ' ἐπείγοντο πλωταῖς ἀπήναισι χαλκεμβόλοις (1027f *PMG*). Il verso, per l'immagine contenuta dei greci che affrettano l'attacco ἀπήναισι χαλκεμβόλοις<sup>10</sup>, frequente nel *nomos*, ben si inserisce nel racconto della battaglia descritta da Timoteo<sup>11</sup>. Come si evince dalla prospettiva limitata della tradizione indiretta, il ritrovamento di un papiro contenente il testo dei *Persiani* (791 *PMG*) ha permesso di dare consistenza al *nomos* di Timoteo che peraltro costituisce l'unico esempio superstite di un un filone importante nella produzione lirica greca<sup>12</sup>.

Il P. Berol. 9875 che conserva il *nomos* di Timoteo<sup>13</sup> è stato ritrovato nel 1902 durante gli scavi guidati da Borchardt nella necropoli greca di Abusir, l'antica Busiride, a Nord-Ovest di Menfi, l'odierna Mit Rahinah<sup>14</sup>. Il sito ospita la necropoli della comunità degli Ellenomenfiti, Greci con buona probabilità della Ionia<sup>15</sup>, la cui presenza è attestata in Egitto a partire almeno dal VI secolo fino alla metà del III<sup>16</sup>. Sulla base dei manufatti ceramici ritrovati nelle tombe, la necropoli cessò d'essere utilizzata prima della metà del IV secolo a.C.. Il contesto archeologico permette quindi di datare il papiro non oltre il secondo quarto del IV secolo, una datazione che l'indagine paleografica conferma<sup>17</sup>, e di indicare con buona probabilità il proprieta-

<sup>6</sup> Il termine τύραννος è privo qui di connotazioni negative: indica l'influenza delle prerogative, τιμαί, peculiari del dio Ares sui Greci: l'impegno alla guerra senza cedimenti.

<sup>7</sup> Il motivo della fermezza dei Greci di fronte alla corruzione dell'oro persiano è ripreso da Demostene nella III Filippica (IX 36-40), dove che contrappone la fermezza dei Greci al tempo del conflitto persiano alla debolezza dimostrata invece durante l'avanzata di Filippo II.

<sup>8</sup> Così Diehl 1942<sup>2</sup>, Wilamowitz-Moellendorff 1921, e Edmonds 1940<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> Usener, Radermacher 1965, 72.

<sup>10</sup> Per le navi come carri, vd. Eur. *Med.* 1121-1123.

<sup>11</sup> Così Hordern 2002, 131-132.

<sup>12</sup> Cfr. Hordern 2002, 74. Cfr. anche Herington 1985, 151-159.

<sup>13</sup> Dopo l'edizione di Wilamowitz-Moellendorff 1903, e di Janssen 1984, il *nomos* dei *Persiani* ha ricevuto nuova attenzione da Hordern 2002 con l'edizione commentata di tutti i frammenti di Timoteo. Di recente si deve a Sevieri 2011 una traduzione con commento dei *Persiani*.

<sup>14</sup> Borchardt 1902, 1-59.

<sup>15</sup> Si tenga presente in questa direzione che il termine egiziano per 'greci', *Wjmn*, significa 'Ioni'.

<sup>16</sup> Sul rapporto degli ellenomenfiti con l'Egitto cfr. Swiderek 1961, 55-63, e Swiderek 1975, 670-675. Cfr. anche Thompson 1988, 95-97, e Gallo, Masson 1993, 265-276: 271-274.

<sup>17</sup> Insieme al papiro ritrovato nel 1962 a Derveni, il papiro dei *Persiani* è il papiro letterario più antico. Entrambi condividono un tipo di scrittura fortemente legata al modello di scrittura delle epigrafi, ancorata al modulo della maiuscola prima della progressiva corsivizzazione a partire dal III secolo a.C.. Per il papiro di Derveni cfr. di recente Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou 2006.

rio del papiro in uno dei Greci immigrati in Egitto prima della conquista di Alessandro Magno e stabilitisi a Menfi<sup>18</sup>.

Dopo il ritrovamento, il papiro è stato tagliato e allo stato attuale le colonne sono separate l'una dall'altra. La prima colonna è particolarmente frammentaria ma l'esile ricostruzione indica già da questa il racconto della battaglia navale che è possibile seguire con maggiore chiarezza a partire dalla seconda colonna. Il papiro non offre l'opera nella sua interezza: nelle sei colonne di scrittura a noi giunte è conservata la sezione che dal racconto della battaglia giunge all'epilogo<sup>19</sup>.

Il testo conservato dal papiro comincia quindi *in medias res* con la descrizione della battaglia navale. Leggiamo poi una successione di episodi o scene nei quali Timoteo alterna al suo commento il discorso diretto dei personaggi. Le scene descritte, veri e propri intermezzi, raccontano la sconfitta persiana ora dal punto di vista di un singolo personaggio, rappresentato con toni di comicità vicina al sarcasmo, ora restituendo una dimensione corale dove i soldati di Serse, naufraghi, intonano il lamento. Un quadro è dedicato al re Serse che, in prima persona, lamenta la sorte della Persia alla vista dell'esercito sconfitto. Con il lamento di Serse e l'ordine di ritirata si chiude il racconto sulla sconfitta persiana nelle acque di Salamina. Ora attraverso la cerniera dei versi in cui il testo descrive il trionfo dei greci con il canto per Apollo Peana, Timoteo ritaglia a sé uno spazio dove offre dichiarazioni di poetica non senza toni polemici. Rivendica per il poeta la novità del canto contro la ripetizione stanca dei temi dell'antica Musa, alla luce delle accuse a Timoteo rivolte per le innovazioni in un genere tradizionale. Alle accuse Timoteo risponde ponendo se stesso alla fine di una genealogia di poeti musici che da Orfeo, attraverso Terpandro, giunge fino a Timoteo, ultimo innovatore e scopritore della multiforme natura degli inni delle Muse, che proprio sul piano dell'innovazione all'interno del genere rivendica credibilità alla sua produzione musicale e poetica. Il *nomos* si chiude con la preghiera rivolta ad Apollo perché conceda ricchezza, pace e buon governo per la πόλις ἀγνή.

<sup>18</sup> Così già Wilcken 1917, 149-203: 192 n. 1.

<sup>19</sup> Non è semplice dare spessore alla divisione del *nomos* citarodico in sette parti che leggiamo in Polluce (IV 66), denominate ἀρχά, μεταρχά, κατατροπά, μετακατατροπά, ὄμφαλός, σφραγίς ed ἐπίλογος. Se appaiono perfettamente coerenti l'ἀρχά, ὄμφαλός, la σφραγίς, l'ἐπίλογος e l'ὄμφαλός (se è possibile legare a quest'ultima voce la sezione centrale dell'opera), enigmatici restano μεταρχά, κατατροπά e μετακατατροπά, che la critica lega, distanziandole dall'originale architettura di Terpandro, a una invenzione tarda che concilia il numero delle parti del *nomos* con il numero delle corde della lira. Una divisione in tre o quattro sezioni propone invece Koller 1956, 159-206. Cfr. anche Gostoli 1990, XXIV-XXVIII e Hordern 2002, 124-125.

La pubblicazione dell'*editio princeps* nel 1903 da parte di Wilamowitz<sup>20</sup> ha nel corso degli anni suscitato l'interesse della critica, soprattutto per la costituzione del testo, spesso enigmatica; per questioni linguistiche; e per l'impatto del ritrovamento sulla conoscenza della storia e dell'evoluzione della musica in Grecia<sup>21</sup>. A lato della ricostruzione del testo, l'impegno esegetico sul poema sembra aver risentito del giudizio severo di Wilamowitz che definì il testo oscuro, tanto da non poter essere tradotto, a suo giudizio, che in greco. Alle parole di Wilamowitz fa eco il giudizio altrettanto severo di Kenyon per il quale la lingua di Timoteo è così forzata, contorta ed esagerata da non poter essere tradotta in nessun'altra lingua e considera il poema «a curiosity, a monstrosity, an addition, no doubt, to our knowledge of Greek literature»<sup>22</sup>. Giudizi meno aspri leggiamo nei contributi di Herington<sup>23</sup> e di West<sup>24</sup>, ma certo al testo dei *Persiani* il lettore si accosta con difficoltà, per le immagini inconsuete spesso al limite dell'oscuro, e per la sintassi non piana. Il *nomos* di Timoteo mostra peraltro una varietà di registri, di mezzi stilistici, di richiami a generi tradizionali diversi, tali da imporre al lettore un particolare sforzo interpretativo.

Impegno di queste pagine sarà indagare la portata letteraria dell'impegno di Timoteo con i *Persiani*. L'attenzione sarà rivolta in primo luogo alle caratteristiche del racconto della battaglia navale: guarderemo alla δῆγησις sul resoconto della battaglia in relazione al rapporto tra verità storica e racconto storico in poesia, instaurando per il *nomos* di Timoteo un confronto diretto con il racconto del messaggero nei *Persiani* di Eschilo. Alla luce poi delle considerazioni di Aristotele sulla μίμησις nella *Poetica* e di Platone sulla μίμησις corretta per la πόλις nella *Repubblica*, nel *Filebo* e nelle *Leggi*, rifletteremo sugli intermezzi, dove attraverso la μίμησις diretta dei personaggi Timoteo richiama il modello della produzione teatrale e comica.

## 2. Il racconto della battaglia e il modello di Eschilo

Le guerre combattute dai Greci contro la Persia sono tra V e IV secolo il tema storico privilegiato per la poesia. Il conflitto persiano entra a far parte dei *plots* del dramma attico prima con Frinico e poi con Eschilo, in commedia con Epicarmo,

<sup>20</sup> Wilamowitz-Moellendorff 1903.

<sup>21</sup> Lamenta l'impegno della critica quasi esclusivamente orientato alla sola costituzione del testo e non all'interpretazione Janssen 1984, 11.

<sup>22</sup> Kenyon 1919, 1-15: 5.

<sup>23</sup> Herington 1985, 151-160.

<sup>24</sup> West 1992, 361-364.

nell'*epos* con Empedocle e Cherilo, nel *nomos* con i *Persiani* e, non sorprende, nell'*elegia*<sup>25</sup>.

Come emerge da Eschilo e da Timoteo, il racconto della battaglia navale combattuta nelle acque dell'isola di Salamina costituisce il nucleo di eventi che la produzione poetica sottrae al dominio della storia e offre nel codice della poesia: eventi, *γενόμενα*, che rispondono quindi alle norme indicate da Aristotele nel IX della *Poetica* dell'*εἰκός* e dell'*ἀναγκαῖον*. Aristotele afferma che anche i *γενόμενα* che la storia offre possono essere materiale per la poesia: tra gli eventi realmente accaduti infatti alcuni possono rispettare il principio di verosimiglianza. Da questa prospettiva, se la scelta del tema cade su tali eventi il poeta resta poeta anche se l'argomento che sceglie riguarda fatti realmente accaduti. Nell'ambito dei *γενόμενα* infatti compito del poeta è selezionare gli eventi che attengono non al particolare ma all'universale (1451b27-32). In Eschilo, il racconto è affidato al messaggero che riferisce, nell'ampia narrazione contenuta nel dialogo con la regina, i fatti della battaglia quale *μία πράξις*: evento compiuto in sé dal quale dipende il destino della Persia e che sul piano drammaturgico corrisponde al *plot* tragico di Serse (302-514). In Timoteo è invece la voce stessa del poeta a narrare, qui agli spettatori, la sconfitta persiana. In entrambi i testi il racconto occupa una posizione centrale. In Eschilo rompe la stasi dell'attesa e si offre quale avvio per la soluzione del conflitto tragico di Serse. Nell'economia del testo di Timoteo diviene lo sfondo nel quale il poeta dà vita agli intermezzi, non a caso forse con un forte impatto teatrale, prima della sezione conclusiva che il poeta ritaglia per sé. Il confronto puntuale dei due diversi racconti consentirà di osservare come lo stesso evento si pieghi non solo ai canoni del genere ma, come vedremo, soprattutto all'orizzonte d'attesa del pubblico e di comprendere quali conseguenze questa variazione porti in relazione al giudizio sulla *διήγησις* operata dagli autori in relazione ai due racconti<sup>26</sup>.

Nei *Persiani* di Eschilo il messaggero entra nel vivo del racconto partendo in modo non casuale dal catalogo dei capi caduti (302-330). Riflette poi con Atossa sull'inferiorità numerica della flotta greca, di sole 310 navi circa, rispetto alla flotta di Serse, ben oltre il migliaio, e attribuisce la vittoria all'intervento degli dei a sostegno della città di Pallade (337-347). Dunque, dietro richiesta della regina, racconta l'*ἀρχή* dello scontro, l'inganno del falso traditore, l'*ἀνήρ Ἕλληνα*, che riferì a Serse la notizia ingannevole dell'intenzione dei greci di abbandonare lo scontro (353-360), che sarà

<sup>25</sup> Sull'*elegia* storica cfr. Bowie 1986, 13-35, Bowie 2001, 45-66, Kowerski 2005, Sider 2006, 327-346, Grethlein 2010, 47-73, e Lulli 2011, 51-86.

<sup>26</sup> Per il *nomos* dei *Persiani*, sul rapporto complesso tra *καίνοτομία* e favore del pubblico cfr. Power 2010, 516-522.

alla base dell'errore strategico di Serse che imporrà per tutta la notte alla flotta la navigazione nello stretto (361-385). L'arrivo del nuovo giorno svela ai Persiani l'inganno: i Greci, pronti a combattere, intonano il peana e attaccano battaglia sorprendendo la flotta persiana (386-394). Il messaggero segue ora nel dettaglio le fasi dell'attacco greco: la manovra di disposizione, l'esortazione alla battaglia, l'iniziativa presa da una nave greca, lo scontro (395-413). Quando le navi persiane finiscono stipate nello stretto la battaglia volge a favore dei Greci: ostacolate nelle manovre dallo spazio angusto le navi persiane collidono le une sulle altre mentre la flotta greca distrugge a sue volta il cerchio di navi più esposto (413-432). La battaglia è ormai vinta: tra scafi rovesciati e corpi senza vita la flotta persiana si abbandona a una fuga scomposta, mentre i Greci continuano la mattanza fino al sopraggiungere della notte (424-432). Non è tuttavia questa la conclusione in Eschilo del racconto. Il messaggero preciserà che la distruzione della flotta ha colmato solo la metà della sventura che ha colpito i Persiani, μεδέπω μεσοῦν κακόν (435): i migliori tra i Persiani hanno perso la vita senza onore né gloria (441-444). Nell'isola di Psittalia infatti, per ordine di Serse, era disposto l'esercito, pronto, secondo la strategia di battaglia, a far massacro dei Greci naufraghi durante il combattimento navale: un errore di prospettiva da parte di Serse. Vinta dai Greci la battaglia, i Persiani sull'isola sono di fatto in una morsa fatale e, ormai senza scampo, vengono massacrati dai Greci raggiunta e accerchiata l'isola (447-464). La narrazione del messaggero, dopo le lacrime di Serse, spettatore da terra della sciagura, e il noto episodio delle vesti strappate (465-471), si chiude con il racconto della scomposta ritirata dell'esercito di terra, ἀκόσμφ ξὺν φυγῇ, ordinata dal re (480-514).

Nella porzione di testo giunta a noi dei *Persiani* di Timoteo è possibile seguire il racconto della battaglia navale a partire dalla seconda colonna<sup>27</sup>: qui la narrazione si estende fino al v. 39 e si chiude con la ritirata dei superstiti (1-39)<sup>28</sup>. Al rigo 1 leggiamo, secondo l'integrazione di Wilamowitz, σ]ὺν [ἐμ]βόλοισι, 'con i rostri', o συνεμβολαῖσι, 'con remate simultanee', lettura che Jansen preferisce sulla base della ricorrenza del termine nei *Persiani* di Eschilo<sup>29</sup>. Il termine ἔμβολος (o ἔμβολον) non

<sup>27</sup> Il contenuto della prima colonna, particolarmente frammentaria, resta per lo più oscuro, ma segnali indicano con una certa cautela che anche in questa colonna è descritto il racconto della battaglia: in questa direzione cfr. Hordern 2002, 69-71.

<sup>28</sup> Per la metrica di questa sezione cfr. Hordern 2002, 134-135. Per la metrica del *nomos* di Timoteo, che si caratterizza per polimetria e stuttura astrofica, cfr. Hordern 2002, 55-62. Su alcune sezioni riflette West 1982, 1-13: 1-5.

<sup>29</sup> Janssen 1984, 25, sulla base di Aesch. *Pers.* 396 κώπης ῥοθιάδος ξυνεμβολῆ, traduce 'with the simultaneous dripping of the oars'.

ricorre mai nei *Persiani* di Eschilo<sup>30</sup>, mentre nel racconto del messaggero leggiamo il termine ξυνεμβολή (συν-) all'inizio delle manovre d'attacco delle navi greche (396-398):

εὐθὺς δὲ κώπης ῥοθιάδος ξυνεμβολῆ  
ἔπαισαν ἄλμην βρύχιον ἐκ κελεύματος,  
θοῶς δὲ πάντες ἦσαν ἐκφανεῖς ἰδεῖν.

Al comando, le navi greche colpiscono l'acqua, ἄλμην βρύχιον, salsedine profonda, all'unisono, con 'battito simultaneo dei remi', e rapidamente sono tutte visibili. Dunque, disposte ordinatamente, κόσμῳ, con il corno destro in posizione più avanzata rispetto al resto della flotta, procedono contro le navi persiane intonando il grido di battaglia (399-405).

Se la scelta συνεμβολαῖσι di Janssen è corretta, nel rigo 1 della colonna ii Timoteo farebbe riferimento al momento in cui nel resoconto di Eschilo le navi greche avanzano contro le navi persiane. In questa prospettiva, il verbo ἐχάραξαν 'fendere' al rigo 2 del papiro indicherebbe l'azione del fendere l'acqua con lo scafo, azione che Eschilo descrive con l'immagine del battere, ἔπαισαν, dei remi sull'acqua. Ora, al rigo 3 leggiamo ἀμφέθ[ε]ντ' che con buona probabilità allude alla disposizione delle navi in cerchio. Al v. 5 peraltro, se Wilamowitz è nel giusto con l'integrazione ἀμφεστεμ]μέναι 'disposte a corona', riferito alle navi sulla base di ἀμφέθ[ε]ντ', il testo del papiro farebbe qui riferimento a una manovra di accerchiamento. Timoteo sembra descrivere il momento della battaglia che in Eschilo corrisponde all'accerchiamento delle navi persiane da parte delle navi greche che trova riscontro in Eschilo (412-421):

τὰ πρῶτα μὲν νυν ῥεῦμα Περσικοῦ στρατοῦ  
ἀντεῖχεν· ὡς δὲ πλῆθος ἐν στενῷ νεῶν  
ἦθροιστ', ἀρωγὴ δ' οὔτις ἀλλήλοις παρήν,  
αὐτοὶ δ' ὑπ' αὐτῶν ἐμβόλαις χαλκοστόμοις  
παίοντ', ἔθραυον πάντα κωπήρη στόλον,  
Ἑλληνικαὶ τε νῆες οὐκ ἀφρασμόνως  
κύκλῳ πέριξ ἔθεινον, ὑπτιοῦτο δὲ  
σκάφη νεῶν, θάλασσα δ' οὐκέτ' ἦν ἰδεῖν,  
ναυαγίων πλήθουσα καὶ φόνου βροτῶν,  
ἄκται δὲ νεκρῶν χοιράδες τ' ἐπλήθυσον.

<sup>30</sup> Nei *Persiani* (415) ἐμβόλοις per ἐμβολαῖς della tradizione manoscritta è congettura di Stanley 1832, 270.

Dopo una prima fase in cui le navi persiane reggono l'urto dell'attacco greco, ἀντείχεν, il messaggero riferisce di una manovra di accerchiamento da parte della flotta greca, κύκλω περίξ ἔθεινον, subita dalle navi persiane che, stipate nello stretto, si colpiscono a vicenda con i rostri, le 'bocche di bronzo' dell'immagine di Eschilo.

Da questa prospettiva, i primi due righe della colonna ii del papiro, molto danneggiati, potrebbero corrispondere a una sezione più avanzata del racconto del messaggero in Eschilo, il momento in cui le navi persiane nello stretto si colpiscono danneggiandosi con i rostri vicini. In questa direzione, la proposta σ]ὺν [ἐμ]βόλο[ι]σι γείτ[ονε]ς, di Wilamowitz, alluderebbe alla condizione di difficoltà delle imbarcazioni persiane che permette ai greci di avvicinarsi, ἐν]αντία, di procedere all'accerchiamento e infine di colpirle con forza, παρέσυρον: la seconda fase del racconto in Eschilo. Secondo l'interpretazione di Janssen, invece, le navi greche l'una accanto all'altra battendo i remi all'unisono avanzano solcando il mare circondando le navi persiane con gli speroni. Immaginare per il papiro il richiamo alla prima o alla seconda fase del racconto che leggiamo in Eschilo conferma in ogni caso per Timoteo la ripresa del modello di Eschilo per la fase di attacco e di accerchiamento.

Se nelle prime linee del papiro è possibile indicare una certa aderenza del *nomos* al testo di Eschilo, a partire dal v. 4, Timoteo rivolge attenzione particolare ai dettagli dello scontro, distanziandosi in maniera sensibile dal racconto del messaggero. Con l'immagine delle 'braccia di pino', [χε]ῖρας παρέσυρον ἔλα[τίνας] (4-5), allude alla distruzione dei remi delle navi persiane durante la collisione. Diversamente da Eschilo, racconta le conseguenze concrete dello speronamento, come la caduta in mare degli uomini dell'equipaggio dal lato in cui la nave veniva colpita, πάντες [...]ἀνέπι[πτον] ἐκεῖσε να[ῦ]ται (9-10)<sup>31</sup>. Attenzione è rivolta alle condizioni delle navi danneggiate, con dettagli assenti nel resoconto di Eschilo: le navi persiane, colpite dalla flotta greca, trasportano senza direzione gli arti, γυῖα [δ]ιαφέρουσα[ι, impotenti, [ἀκρ]αινῆ<sup>32</sup>, qui nuova immagine per i remi, rivelando i fianchi di lino, πλεῦράς λι[νο]ζώστους ἔφαινον (14-16). Un richiamo con buona probabilità agli ὑποζώματα, le fasciature di rinforzo nello scafo delle navi, soprattutto da guerra<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> L'obiettivo della nave che attacca è colpire la poppa con una manovra di accerchiamento, ma il più delle volte le navi vengono colpite lateralmente e questo provoca la rottura dei remi. Cfr. Hordern 2002, 138-140.

<sup>32</sup> Accolgo qui con cautela l'integrazione di Hordern, fondata su Hsch. α 2533. Per la discussione cfr. Hordern 2002, 142.

<sup>33</sup> Per i quali cfr. Morrison, Williams 1968, 294-298, e Casson 1995<sup>2</sup>, 91. Un riferimento agli ὑποζώματα è forse richiamato in Eschilo nel termine λινοραφής che leggiamo nelle *Supplici* (134-135).



All'accerchiamento e all'attacco segue in Eschilo il ribaltamento degli scafi delle navi persiane. Anche Timoteo allude al ribaltamento delle navi ma inserisce un particolare assente nel resoconto del messaggero: nel *nomos* le navi persiane, ormai senza direzione e con lo scafo aperto dagli urti, vengono rovesciate colpite da σκηπτοί (17)<sup>34</sup>, fulmini. Secondo Gildersleeve<sup>35</sup>, dietro l'immagine bisogna vedere i pesi di piombo fissati alle estremità delle navi, detti δελφῖνες, forse perché del delfino ricordavano le fattezze<sup>36</sup>, che venivano scaraventati contro le navi nemiche sulle quali cadevano con l'effetto del fulmine, rovesciandole, σκηπτ[.] ἐπεμβάλλ[ο]ντες ἀνε[χ]αίτιζον (17-18)<sup>37</sup>. Il rovesciamento degli scafi è descritto anche da Eschilo, dove però non troviamo il riferimento ai *delphines*. Timoteo aggiunge un altro particolare per le navi colpite: queste affondavano private dei loro ornamenti, ἀπηγλαῖσμένα[ι], dai rostri della navi greche, qui definiti elmi di ferro, σιδα[ρ]ῶ κράνει (19-20)<sup>38</sup>. Il riferimento è agli ornamenti delle navi persiane sottratti come trofei, ornamenti a cui allude Eschilo con il termine κόρυμβα, aplustri (409-411)<sup>39</sup>, passo che Timoteo qui con certezza richiama, ma che correda di maggiori dettagli.

Nel papiro segue poi il riferimento ad armi da lancio a cui i Greci, secondo il resoconto di Timoteo, ricorsero durante la battaglia navale a Salamina. Compaiono quindi con buona probabilità, vista l'incerta ricostruzione, giavellotti e persino proiettili incendiari, particolari assenti nel racconto del messaggero nei *Persiani* di Eschilo (21-28):

ἴσος δὲ πυρὶ δαμ [...].<sup>40</sup>  
 ...]ν ἀγκυλῆνδετ[ο]ς μεθίετο  
 χερσίν, ἐν δ' ἔπιπτε γυίοις  
 αἰθε[.....]<sup>41</sup> ωμα<sup>42</sup> διακρα[[ι]][δ]αίνων.

<sup>34</sup> σκηπτ[οὺς] Janssen: σκηπτ[οῖς] Edmonds: σκηπτ[ῶν] Page .

<sup>35</sup> Gildersleeve 1903, 222-236: 232, seguito da Page 1962, 405, pensa a 'tunderbolts' e richiama Tucidide (VII 41). Più in generale ritiene che la scena della battaglia «is doubtless accomodated to the normal sea-fight of Timotheos' time, the normal sea-fight of the Peloponnesian War» (la citazione è da p. 226).

<sup>36</sup> Cfr. Hordern 2002, 143.

<sup>37</sup> Un'innovazione del tardo V secolo, secondo Casson 1995<sup>2</sup>, p. 239 n. 67.

<sup>38</sup> Sorprende l'uso del ferro per i rostri, pure attestato più tardi da Plinio (*NH* 32, 3) e da Vitruvio (*X* 15, 6), normalmente realizzati in bronzo. La scelta del ferro potrebbe alludere non tanto al materiale in sé quanto alla solidità della punta dello sperone. Sulla questione cfr. Casson 1995<sup>2</sup>, 85 n. 40.

<sup>39</sup> Casson 1995<sup>2</sup>, 95-96, ricorda che le navi persiane potevano avere a prua la statua di una divinità tutelare, come ricorda Erodoto (*III* 37).

<sup>40</sup> Wilamowitz-Moellendorff 1903, integra δαμ[ασίφως]. L'aggettivo ricorre in un frammento di Simonide (*F* 333 Poltera) come attributo di Hypnos. Page 1962 propone δαμ[αστάς], attributo di Eros in un frammento di Epicarmo (299 K.-A.).

στερεοπαγῆ δ' ἔφερετο φόνι-  
 α[.....]α[.]τα τε περίβο-  
 λα πυρὶ φλεγόμεν' ἐν ἀποτομάσι  
 βουδό[ροισι· τῶν δὲ] βίωτος

All'inizio del v. 22, seguendo la proposta ἄκω]ν, giavellotto, di Jurenka<sup>43</sup>, che ben si accorda sia con il termine ἀγκυλένδετος, legato con cinghie, sia con l'espressione μεθίετο χερσίν, che descrive il librarsi dalle mani, e con la successiva ἐν δ' ἔπιπτε γυίοις, ci troviamo di fronte al racconto di giavellotti scagliati sui corpi dei nemici di cui non siamo informati da Eschilo. Di seguito, Timoteo descrive compatti proiettili incendiari, περίβολα πυρὶ φλεγόμενα, lanciati con le frecce, ἐν ἀποτομάσι βουδό[ροισι, che scorticano i buoi, secondo l'integrazione di Wilamowitz. Nel resoconto del messaggero in Eschilo, non si fa riferimento all'uso di armi da lancio, tanto meno di frecce infuocate. Nemmeno nel resoconto della battaglia di Salamina che leggiamo in Erodoto si parla di armi da lancio infuocate che sembrano essere un'invenzione del tardo V secolo. Nel II libro delle *Storie*, Tucidide fa riferimento a frecce incendiarie, οἰστοὶ πυρφόροι, in relazione all'assedio di Platea da parte di Archidamo durante il terzo anno di guerra (429/28 a.C), per difendersi dai quali i Plateesi, riferisce Tucidide, ricorrevano a cuoio e pelli al fine di proteggere chi innalzava e consolidava le mura durante l'assedio (75, 5). Si tratta in ogni caso di artiglieria usata in battaglia molto tempo dopo le guerre persiane. Nel racconto di Diodoro Siculo sull'assedio di Rodi da parte di Demetrio Poliorcete tra il 305 e il 304, che durò un anno e si concluse senza risultato, insieme all'uso di macchine imponenti, come una torre altissima dotata di catapulte detta *helepolis*, è attestato l'uso di proiettili incendiari: dalle mura i Rodi rispondono all'attacco colpendo la torre con dardi incendiari dalle mura, τοῖς μὲν πυρφόροις συνεχῶς τὴν ἐλέπολιν ἔβαλλον (XX 96, 4)<sup>44</sup>.

Per la battaglia Timoteo immagina due elementi, il ricorso ai *delphines* e alle frecce infuocate, attestati molto oltre le guerre persiane. Il testo presenta a noi un evidente anacronismo. Possiamo chiederci quale fosse la conoscenza di Timoteo dell'arte bellica del primo V secolo, senza arrivare a poter formulare ipotesi concrete: restituire la realtà storica della tecnica bellica della prima parte del V secolo deve aver interessato marginalmente Timoteo nella scrittura del *nomos*. Tanto più che Timoteo doveva sentire la libertà di raccontare l'evento guardando non alla verità

<sup>41</sup> Hordern 2002, 146-147, suggerisce di integrare αἰθε[ροδρόμος 'librandosi per l'aria': l'aggettivo è scelto da Aristofane per Cinesia, autore di ditirambi, personaggio degli *Uccelli* di Aristofane (1393).

<sup>42</sup> Con buona probabilità è possibile integrare σῶμα, proposto da Wilamowitz-Moellendorff 1903, Janssen 1984, e preferito da Hordern. Cfr. Hordern 2002, 147.

<sup>43</sup> Jurenka 1903, 577-587. Wilamowitz-Moellendorff 1903 integra invece Ἄρη]ς.

<sup>44</sup> Cfr. Marsden 1969, 51 e 93.

storica ma al tipo di narrazione che intendeva offrire al suo pubblico: il racconto di una disfatta totale per i Persiani e per contrasto una vittoria per la Grecia, vittoria raggiunta con qualsiasi mezzo, con i rostri, con i *delphines*, con i giavellotti, con i proiettili infuocati, e in maniera spettacolare. Una *stimmung* del tutto assente nel resoconto di Eschilo, nel quale a lato della vittoria, controparte del racconto della sconfitta, leggiamo l'adesione sincera del poeta alla sventura che ha colpito la Persia.

Forte distanza da Eschilo scopriamo anche nell'ultima immagine prima del racconto della ritirata. Timoteo riflette sulle molte vite di persiani sacrificate e racconta che il mare di color smeraldo diventò rosso per la vita che in esso si pargeva, mentre il clamore si diffonde sulla scena della battaglia (28-33):

βουδό[.....] βίωτος  
 ἐθύετ' ἀδιν[ὸ]ς ὑπὸ τανυπτέ-  
 ροισι χαλκόκρρασι νευρε[.....(.)  
 σμαραγδοχαίτας δὲ πόν-  
 τος ἄλοκα ναῖοις ἐφοι-  
 νίσσετο σταλά[γμασι

Come Eschilo, in chiusa della sezione relativa alla battaglia di Salamina, lega alle ultime parole del messaggero, che lamenta l'immensa sventura, *κακῶν δὲ πλήθος*, e il numero incalcolabile degli uomini che persero la vita, *πλήθος τοσουτάρηθμον ἀνθρώπων* (429), alle parole della regina che risponde con l'immagine del pelago immenso di sventure, *κακῶν δὴ πέλαγος ἔρρωγεν μέγα* (433), allo stesso modo nel *nomos* viene legato il sacrificio di molte vite all'immagine del mare rosso di sangue: Timoteo riprende la successione che leggiamo in Eschilo espandendola in immagini insolite, e nel cromatismo del mare prima smeraldo poi rosso<sup>45</sup>.

Diversamente dal racconto del messaggero nei *Persiani* di Eschilo, la descrizione della battaglia di Salamina che leggiamo nel papiro di Timoteo ha carattere fortemente convenzionale. Una caratteristica messa in luce già da Wilamowitz che indica molti punti di contatto tra il resoconto di Timoteo e la descrizione delle battaglia di Cinossema (411 a.C.) che leggiamo in Diodoro Siculo (XIII 45, 9 e 46, 2)<sup>46</sup>. Per entrambi i racconti Wilamowitz mette in luce la *Stilisierung* dell'evento storico, in forma retorica in Diodoro, in forma lirica in Timoteo. Sia il racconto di Diodoro sia il racconto di Timoteo offre infatti la scena tipica di una battaglia navale. Wilamowitz

<sup>45</sup> Troviamo l'immagine del mare rosso di sangue nell'oracolo riportato da Erodoto prima del racconto della battaglia di Salamina per il quale αἵματι δ' Ἄρης πόντον φοινίξει (VIII 77, 9-10). Un oracolo inconfutabile, tanto si avvicina alla realtà dei fatti.

<sup>46</sup> Wilamowitz-Moellendorff 1903, 57- 60. Vd. Tucidide (VIII 81-109) e Senofonte (*Hell.* I 1).

ritiene che entrambi gli autori ritraggano una tipica scena di battaglia e non siano interessati alla realtà storica: «nicht die bestimmte Seeschlacht wird geschildert, sondern die typische»<sup>47</sup>. Allo stesso modo, indica quale parallelo la versione di Eforo della battaglia di Salamina che leggiamo in Diodoro Siculo (XI 18).

Come abbiamo visto, molti sono i punti di contatto possibile tra i due testi e la critica ha messo in luce per Timoteo molte riprese del modello dei *Persiani* di Eschilo sia nel lessico sia nello stile. Non solo. Sia Eschilo sia Timoteo scelgono di raccontare l'evento dal punto di vista persiano e di destinare alla parte greca uno spazio marginale. Timoteo deve aver considerato Eschilo un modello per il racconto della battaglia di Salamina. Pur nelle condizioni lacunose del papiro, è possibile indicare chiari punti di contatto ma anche forti elementi di diversità tra il racconto del messaggero nei *Persiani* e il racconto della voce narrante in Timoteo. Timoteo sceglie di inserire un numero minore di particolari e nel contempo aggiunge elementi assenti nel racconto del messaggero in Eschilo. Come in Eschilo, almeno nella parte conservata, mancano i nomi dei Greci che hanno combattuto. Le fonti letterarie antiche non offrono i nomi a meno che non si tratti degli eroi del mito, come gli Argonauti. In questa direzione, Eschilo ha i nomi dei Persiani, perché li considera eroi tragici della storia considerata quale mito della tragedia di Serse a Salamina.

Come vedremo, la libertà che Timoteo mostra nel raccontare la battaglia di Salamina trova ampia eco nella riflessione di Platone sul falso nei discorsi riguardo agli eventi del passato: una possibilità che la poesia consente al poeta, ma a cui ricorrere solo se lo ψεύδος è orientato alla virtù.

## 2. 1 Il racconto della storia e lo ψεύδος ἐν τοῖς λόγοις

Tra il II e il III libro della *Repubblica*, Socrate nel dialogo con Glaucone e Adimanto, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες (376d9), sottopone ad attenta revisione la produzione letteraria, in relazione al contenuto e alle forme, nell'impegno di educare, a lato della ginnastica, esercizio per il corpo, i cittadini di *Kallipolis* nella μουσική, volta questa a educare l'anima, impegno che precede la ginnastica nel percorso educativo (376c8-377a9). Nel II libro, Socrate e Adimanto concordano di includere nella μουσική anche i λόγοι, accogliendo non solo il discorso vero, τὸ μὲν ἀληθές, ma anche il discorso falso, ψεύδος δ'ἕτερον (376e8-10)<sup>48</sup>. Tra i λόγοι, Socrate ritiene, tra l'incredulità di Adimanto, che il discorso falso sia da preferire: i primi insegnamenti sono impartiti ai fanciulli facendo ricorso a discorsi falsi, i quali però, precisa Socra-

<sup>47</sup> Wilamowitz-Moellendorff 1903, 58.

<sup>48</sup> Per il giudizio sulla poesia nel II libro della *Repubblica* cfr. Naddaff 2002, 25-36.

te, contengono un nucleo di verità (377a1-6). Tuttavia non tutti i racconti sono adatti all'educazione dei bambini ed è opportuno operare una scelta all'interno dei μυθοποιοί, accettandone alcuni e rifiutandone altri. Socrate nota infatti che i racconti che fanno parte del canone educativo sono per la maggior parte da respingere (377c1-6). Ha inizio ora una serrata critica a Omero, Esiodo e gli altri poeti perché creatori di falsi racconti, μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς (377d3-5), non adatti all'educazione. Sotto accusa non sono quindi i racconti falsi in sé, che Socrate non solo ammette ma predilige per l'educazione dei bambini. Il giudizio di condanna è per i racconti che offrono un'immagine negativa di dei ed eroi e propongono così esempi negativi non adatti all'educazione dei guardiani (377d7-e3), quali sono i racconti di Esiodo e Omero sugli dei (377e6-378e4). La condanna non coinvolge infatti tutti i racconti falsi dei poeti: delle favole che sono raccontate ai bambini quelle il cui contenuto, se pur falso, è adeguato all'educazione corretta sono ammesse perché si offrono quale καλῶς ψεύδεσθαι. Si propone dunque, per la corretta fondazione di *Kallipolis*, di stabilire le tracce, τύποι, che i poeti devono rispettare riguardo agli dei: il dio è buono e non è responsabile del male degli uomini. Non si deve dunque lasciare che i poeti attribuiscono alle divinità azioni negative contro gli uomini e che giovani e vecchi ascoltino tali racconti, perché non sarebbero racconti rispettosi verso gli dei, né utili né coerenti con se stessi, οὔτε ὅσια ἂν λεγόμενα εἰ λέγοιτο, οὔτε σύμφορα ἡμῖν οὔτε σύμφωνα αὐτὰ αὐτοῖς (380b3-c4).

Il passo indica il metro di giudizio rispetto al quale deve essere giudicata la produzione poetica. Platone introduce qui il criterio dell'utile per la produzione letteraria che attraverso la critica alla poesia condurrà Socrate, in chiusa del III libro della *Repubblica*, al mito dei nati dalla terra, nobile menzogna utile per la παιδεία dei guardiani della città<sup>49</sup>. A fondamento della possibilità di educare i cittadini attraverso un racconto non vero ma utile, come il racconto sui γηγενεῖς, sta la riflessione sulla vera menzogna, τὸ ὡς ἀληθῶς ψεύδος, con la quale programmaticamente Platone chiude il II libro della *Repubblica*<sup>50</sup>. Qui Platone, con Socrate, opera un'importante distinzione tra il falso nell'anima, che si configura come ignoranza, ἄγνοια, e il falso nei discorsi, forma non del tutto pura di menzogna, οὐ πάνυ ἄκρατον, che è solo μίμημα della vera menzogna che si produce nell'anima, immagine secondaria che da quella deriva, ὕστερον εἶδωλον<sup>51</sup>. La vera menzogna che affligge l'anima con opinioni false è una disposizione involontaria che nessuno desidererebbe coscientemente:

<sup>49</sup> Sul mito dei nati dalla terra cfr. ora Charalabopoulos 2013, 319-324.

<sup>50</sup> Cfr. Ferrari 1989, 92-148, e Schofield 2007, 138-164.

<sup>51</sup> Eco di questa distinzione leggiamo nel VII libro della *Repubblica*, dove Platone distingue tra falsità volontaria, τὸ μὲν ἐκούσιον ψεύδος, e falsità involontaria, τὸ δ'ἀκούσιον, peggiore perché la prima comporta una qualche conoscenza della verità (535d9-e5).

per questa ragione appare chiaro a Socrate e Adimanto che merita l'odio di tutti, sia degli dei sia degli uomini, τὸ μὲν δὴ τῷ ὄντι ψεῦδος οὐ μόνον ὑπὸ θεῶν ἀλλὰ καὶ ὑπ' ἀνθρώπων μισεῖται (382a4-c5). La menzogna, ciò che veramente è una menzogna, τὸ ὡς ἀληθῶς ψεῦδος, è la menzogna pura che nasce dall'ignoranza nell'anima di chi è stato ingannato, e si pone quale menzogna involontaria<sup>52</sup>. Da questa prospettiva, Socrate e Adimanto riflettono sulla menzogna non pura contenuta nei discorsi, sullo ψεῦδος ἐν τοῖς λόγοις, che proprio perché μίμημα della vera menzogna potrebbe rivelarsi utile per l'educazione dei guardiani. Platone conferma qui le considerazioni sui discorsi falsi e tuttavia preferiti per l'educazione dei giovani con le quali l'impegno verso la μουσική dei guardiani aveva preso avvio. Socrate mostra ora ad Adimanto quale rapporto armonico esista tra discorsi falsi e produzione letteraria utile per la πόλις (382c7-d4):

Τί δὲ δὴ τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος; πότε καὶ τῷ χρήσιμον, ὥστε μὴ ἄξιον εἶναι μίσους; ἄρ' οὐ πρὸς τε τοὺς πολεμίους καὶ τῶν καλουμένων φίλων, ὅταν διὰ μανίαν ἢ τινα ἄνοιαν κακὸν τι ἐπιχειρῶσιν πράττειν, τότε ἀποτροπῆς ἕνεκα ὡς φάρμακον χρήσιμον γίγνεται; καὶ ἐν αἷς νυνδὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπῃ ἀληθὲς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν;

Lo ψεῦδος ἐν τοῖς λόγοις è utile, χρήσιμον, sia riguardo ai nemici sia riguardo agli amici. Riguardo ai nemici lo ψεῦδος ha lo scopo di difendere la città dagli assalti<sup>53</sup>. Riguardo agli amici ha l'effetto di un farmaco e li distoglie, se hanno un momento di follia o se manifestano una qualche forma di demenza, dal compiere azioni negative<sup>54</sup>. Lo ψεῦδος è poi utile anche per il racconto degli eventi che riguardano il passato, περὶ τῶν παλαιῶν, eventi accaduti in tempo remoto per i quali non si conosce l'esatto svolgersi dei fatti. In questo caso, afferma Socrate, si ricorre allo ψεῦδος per ovviare alle difficoltà proprie del racconto sul passato lontano, per il quale la ricostruzione degli eventi è difficoltosa: il falso è reso simile al vero quanto più possibile, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, e in questo senso è utile alla

<sup>52</sup> Menzogna peggiore della menzogna 'non del tutto pura' contenuta nei discorsi, perché intenzionale, solo μίμημα, imitazione di uno stato dell'anima. Sulla menzogna utile adottabile dai governanti, che introduce la 'nobile menzogna' fondata sul mito dei metalli nel III libro (414b-415d), cfr. Calabi 1998, 445-457.

<sup>53</sup> Schofield 2007, 146-147, fa riferimento ai *Memorabili* di Senofonte dove si ritrova la stessa distinzione per la menzogna utile proprio in relazione alla menzogna verso i nemici utile per la città (IV 2, 14-18).

<sup>54</sup> Per la poesia come φάρμακον cfr. Nünlist 1998, 126-134.

πόλις<sup>55</sup>. La poesia è quindi utile come fonte mitica pseudostorica<sup>56</sup>. La prospettiva etica con la quale Platone guarda alla poesia e alla sua funzione nella πόλις consente a Socrate di accogliere lo ψεύδος nel racconto sul passato perché restituisce un contenuto di sapere che si approssima alla verità e che diversamente andrebbe del tutto perduto. L'uso del falso nei discorsi integra l'incompletezza del racconto sul passato lontano, difficilmente ricostruibile. Lo strumento con il quale si fa ricorso allo ψεύδος è lo sforzo di approssimazione alla verità, ἀφομοιοῦντες<sup>57</sup>. Alla fine del III libro, con il mito dei nati dalla terra, Platone offre un esempio di cosa intenda Socrate alla fine del secondo libro per discorso falso simile alla verità e utile per la πόλις, ψεύδος γενναῖον con il quale persuadere i custodi alla difesa della terra che li ha generati e educati e dei suoi cittadini, fratelli per nascita (414d1-e5).

Nella *Repubblica* quindi, attraverso la riflessione sui λόγοι adatti alla παιδεία dei cittadini della città ideale che insieme con Glaucone e Adimanto Socrate delinea, Platone ammette per il passato lontano il ricorso al falso, inteso quale creazione del poeta, a patto che il λόγος si offra quale μίμησις quanto più possibile vicina alla verità. Una prospettiva sul passato lontano che il *Crizia* conferma: il *logos* di Crizia sulla guerra tra Atene arcaica e la monarchia di Atlantide è in piena armonia con le norme per i λόγοι indicate da Socrate tra II e III libro della *Repubblica*.

Quale trattamento Platone riservi alla storia recente è ben illustrato dall'epitafio di Aspasia che Socrate recita a Menesseno nel *Menesseno*<sup>58</sup>. Non diversamente dal mito delle razze per i nati dalla terra nella *Repubblica*, con l'epitafio del *Menesseno* Platone ricorre alle norme indicate da Socrate anche per il racconto sul passato recente, sebbene per questo non manchi documentazione. Nel resoconto storico che occupa la sezione più ampia dell'epitafio, Platone mostra di attenersi alle norme per il racconto indicate nel proemio, norme che non differiscono dall'obiettivo che spinge Socrate nella *Repubblica* a farsi poeta con il racconto sui γηγενεῖς. Non è un caso che entrambi i racconti siano fondati sull'uguale nascita dei cittadini dalla terra, terra che è sia per i cittadini di *Kallipolis* sia per i cittadini dell'Atene storica μήτηρ e τροφός, nella *Repubblica* (III 414e2), madre e nutrice, e nel *Menesseno* (237b2-238b6). Ma ben al di là dell'autoctonia degli Ateniesi nel *Menesseno* e dell'essere nati dalla terra, γηγενεῖς, dei cittadini di *Kallipolis* nella *Repubblica*, colpisce il fondamento e insieme il fine della παιδεία sia nella *Repubblica* sia nel *Menesseno*:

<sup>55</sup> Una prospettiva confermata nel VII della *Repubblica*: qui Platone richiama i λόγοι ammessi per la παιδεία nel II e III, che distingue in μυθώδεις e ἀληθινώτεροι (522a3-9).

<sup>56</sup> Cfr. Giuliano 2005, 253-260.

<sup>57</sup> Cfr. Schofield 2007, 153-154.

<sup>58</sup> Vd. *infra* Cap. 4.

l'impegno per la difesa della città. Così come attraverso il mito dei nati dalla terra Platone offre il modello per il racconto del passato lontano, allo stesso modo con l'epitafio del *Menesseno* Platone indica il paradigma per il racconto sul passato recente.

Rispetto al modello indicato da Platone per il racconto della storia la prova di Eschilo con il resoconto del messaggero nei *Persiani* e di Timoteo con il racconto della battaglia nel *nomos* assumono una posizione del tutto differente. Come la critica ha messo in luce, il racconto di Eschilo è attendibile sul piano della verità storica quale emerge dalla testimonianza degli storici. Misurato e composto è il tono scelto da Eschilo per il resoconto del messo che nulla concede alla celebrazione della vittoria greca, se non fondando la resistenza e la vittoria sulla difesa della libertà. Il resoconto è lo specchio diretto dell'errore di Serse e sostiene il racconto del *plot* tragico sul re dei Persiani. La distanza di Timoteo dall'evento rispetto a Eschilo, testimone oculare dell'evento, distanza non solo temporale ma emotiva, determina in Timoteo per il racconto della battaglia uno spazio maggiore concesso allo ψεύδος, una distanza dalla realtà concreta dell'evento che determina la presenza, impensabile nei *Persiani* di Eschilo, degli anacronismi sulle armi utilizzate, al più presto attestate per il tardo V secolo. La battaglia descritta nel *nomos* presenta poi, come la critica ha messo in luce, tratti tipici delle battaglie navali descritte per il periodo ellenistico, segnando ancora di più la distanza dall'evento storico raccontato. Certo la tipizzazione della battaglia sarebbe di per sé una scelta corretta in vista dell'εἰκός, così come gli anacronismi non sono una difficoltà, se solo si pensa all'anacronismo proposto da Platone nel *Menesseno*, dove nella finzione del dialogo, sia l'autore dell'epitafio, Aspasia, sia chi pronuncia l'epitafio Socrate, non sono più in vita al momento della cerimonia per i caduti, cornice narrativa per la scena dell'incontro di Socrate con il giovane Menesseno. La tipizzazione tuttavia avrebbe fondamento etico se orientata, con le norme indicate da Aristotele nel IX della *Poetica* mostrano, a restituire un resoconto armonico con i criteri dell'εἰκός e dell'ἀναγκαῖον: successione di eventi, al pari della poesia, δυνατά, creati dal poeta κατὰ τὸ εἰκός ἢ τὸ ἀναγκαῖον. Ma nel *nomos* sia la tipizzazione sia gli anacronismi mirano a un obiettivo differente: la spettacolarizzazione dell'evento. Con il racconto della battaglia Timoteo mette in secondo piano le finalità etiche e paideutiche della produzione letteraria: il resoconto manca completamente l'obiettivo d'essere paradigma etico per la πόλις. La battaglia descritta è la narrazione vivida, livida, cupa di una sconfitta che manca della controparte positiva: l'esempio negativo per i vincitori. Lo spettatore doveva trovarsi sotto l'effetto della malia del *logos*, sotto l'incanto di immagini complesse e fortemente allusive, un effetto sostenuto dalla polimetria cui faceva eco la varietà delle armonie, delle modulazioni e dei ritmi della predominante componente musicale, elementi che trasformano in pretesto il racconto dell'evento simbolo della Grecia del V secolo.



La stessa prospettiva è confermata dagli intermezzi che seguono nel *nomos* il racconto della battaglia. I personaggi, tutti di parte persiana, sono descritti da Timoteo mettendo in luce la debolezza mostrata nell'avversità, spesso sul piano del ridicolo. Per ognuno la sconfitta è un fatto negativo in sé, priva di qualunque insegnamento etico quale la tragedia con Eschilo intendeva offrire.

### 3. La μίμησις negativa nel *nomos* di Timoteo

Una delle caratteristiche principali del *nomos* dei *Persiani* è il ricorso da parte di Timoteo alla μίμησις negli intermezzi. Accanto alla narrazione, accanto all'ἀπλή διήγησις del racconto della battaglia, Timoteo, con la proposta della μίμησις diretta degli episodi, offre l'opportunità di richiamare le riflessioni di Platone sulla μίμησις in merito alla rappresentazione del tragico e del comico.

L'influenza del dramma attico nei *Persiani* di Timoteo non riguarda solo il rapporto con Eschilo quale modello di racconto storico in poesia: nel *nomos* il contatto con la tragedia e con la commedia è evidente soprattutto nella sezione dedicata agli intermezzi per la quale è possibile mettere in luce, sul piano della μίμησις, una complessa commistione di riferimenti alla tragedia e riprese di modelli comici<sup>59</sup>.

Timoteo sceglie di raccontare la sconfitta persiana non solo con il resoconto della battaglia navale ma anche attraverso la voce dei protagonisti di parte persiana. Con pochi interventi della voce narrante del poeta, sono proprio i personaggi a cui Timoteo dà voce a definire i contorni dell'evento. Quattro sono gli episodi rappresentati. Di questi, due presentano il modello della commedia, con la descrizione dell'ira di un naufrago e la supplica di un Celenio: due il modello della tragedia, con la rappresentazione del coro dei superstiti e del lamento di Serse. Attraverso le parole del naufrago che affoga tra le onde maledicendo il mare, il greco stentato del prigioniero che chiede pietà, il lamento dei naufraghi sulle rive, presto cibo per gli uccelli, la cupa reazione di Serse che guarda la scena da lungi, è rappresentata, ben oltre il racconto della battaglia navale che li precede, la portata della sconfitta persiana a Salamina. Tutti i personaggi, non chiamati per nome, fatta eccezione per il Re, sono rappresentati con plasticità, realismo e attenzione per i particolari perché il racconto sia vivido e ritrovi la misura espressiva della rappresentazione a teatro. Proprio dalla prospettiva della μίμησις diretta degli episodi, nel continuo impegno per restituire la loro dimensione drammatica, volta al mero piacere del destinatario, osserveremo gli

<sup>59</sup> Sul rapporto tra riforma del tradizionale *nomos* di Terpendro e influssi del dramma cfr. Power 2010, 500-507.

intermezzi. L'analisi sarà condotta valutando il testo di Timoteo alla luce delle norme che Platone offre nei dialoghi: in particolare nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, dove la fondazione di città regolate da *nomoi* giusti tale normatività impone, e nel *Filebo*, dove per il giudizio sulla produzione comica è possibile indicare un anello di congiunzione con la riflessione sul γελοῖον espressa tra *Repubblica* e *Leggi*. Svilupperemo quindi un'ipotesi sulla possibile influenza della prassi negativa di Timoteo sulla teoria della produzione letteraria formulata da Platone, indicando di volta in volta l'eco di tale prospettiva nella *Poetica* di Aristotele.

Nel III libro della *Repubblica*, Platone prosegue con Socrate l'analisi sulla μουσική<sup>60</sup>, l'educazione tradizionale, ἀρχαία παιδεία, che sarà parte fondamentale della formazione dei cittadini insieme, ma con statuto più importante, alla ginnastica<sup>61</sup>. Iniziata nel II e conclusa nel III libro l'analisi dei λόγοι, ossia il giudizio sul contenuto della poesia, ἡ ἄλεκτέον, l'impegno di Socrate si rivolge ora all'analisi della λέξις corretta: quali norme deve seguire la poesia in relazione all'ὡς λεκτέον (392c7-9)<sup>62</sup>. Socrate offre per la λέξις la distinzione in narrazione semplice, ἀπλή διήγησις, μίμησις diretta come per il dramma, διὰ μμήσεως, e una combinazione delle due forme precedenti, δι'ἀμφοτέρων, come nell'*epos* (392d5-6)<sup>63</sup>. Socrate riflette poi sugli effetti della μίμησις per i guardiani: per il principio della separazione delle funzioni nella città, ai guardiani non sarà consentito praticare la μίμησις, dal momento che è possibile fare compiutamente una cosa sola (394e1-395b8)<sup>64</sup>. Qualora i guardiani dovessero dedicarsi alla μίμησις questa dovrebbe riguardare, perché non produca effetti negativi ma anzi positivi, solo uomini coraggiosi, saggi, pii, liberi, non certo donne né schiavi nelle loro mansioni servili, né uomini malvagi e vili che hanno un comportamento non misurato, né individui folli (395b9-396a7). Si delineano le ca-

<sup>60</sup> Sull'uso del termine μουσική in Platone cfr. Ferrari 1989, 92-148. Più in generale cfr. Robb 1994, 191-192.

<sup>61</sup> Sull'educazione tradizionale, ἡ ἀρχαία παιδεία, fondata sulla μουσική e sulla γυμναστική, si esprime Aristofane con le parole del Discorso Giusto nelle *Nuvole* (961-983) in una prospettiva del tutto positiva: all'educazione tradizionale sono legate infatti senso della misura e giustizia. Rispetto a questa prospettiva, Platone distinguerà nella produzione poetica tradizionale ciò che è utile per l'educazione dei guardiani e ciò che non solo non è utile ma persino negativo.

<sup>62</sup> Cfr. Giuliano 2005, 24-58.

<sup>63</sup> La stessa distinzione leggiamo nella *Poetica* (1448a19-24): qui Aristotele introduce per la μίμησις la τρίτη διαφορά, indicando τὸ ὡς, ἡ ὡς λεκτέον di cui parla Platone. Cfr. Halliwell 1987, 77-78.

<sup>64</sup> Segue qui la nota distinzione tra autori di tragedie e autori di commedie, per la quale un poeta può coltivare con successo solo uno dei due generi. Nel *Simposio* (223d2-5), Platone concepisce la produzione teatrale come genere unico per il quale unica è la τέχνη. Cfr. Clay 1975, 238-261, Patterson 1982, 76-93, e Rowe 1998, 214-215. Estende i risultati raggiunti sul *Simposio* all'immagine complessiva di Platone poeta Clay 2000, 129-149.

ratteristiche proprie del μέτριος ἀνὴρ: l'uomo dotato di misura racconterà le parole e le azioni di un uomo ἀγαθός che si comporta ἀσφαλῶς τε καὶ ἐμφρόνιμος, e riporterà, ἀπαγγέλλειν, fatti e parole in prima persona, come se ne fosse il protagonista. Riguardo invece al racconto su un uomo colpito da malattia, da passione amorosa, ubriachezza o qualunque altra sventura, mostrerà meno adesione. Se poi il racconto riguarda una persona indegna, ἀνάξιος, di lui, non acconsentirà con intenti seri a rendersi simile a chi è peggiore, se non per un tempo breve qualora questi abbia fatto qualcosa di valido, e proverà vergogna nella μίμησις di un uomo tale, a meno che non lo faccia παιδιᾶς χάριν (396c6-e1)<sup>65</sup>.

Alla luce delle norme indicate nella *Repubblica* in relazione all'ἄ λεκτέον e all'ὡς λεκτέον osserveremo quindi la μίμησις diretta che Timoteo offre negli intermezzi e in che misura si distanzi dal modello indicato da Platone<sup>66</sup>. Distingueremo gli episodi in due sezioni, tenendo insieme gli episodi che dichiarano il loro debito verso la tragedia da un lato e l'influenza della commedia dall'altro. Rispetto alla successione che leggiamo in Timoteo, successione che rivela l'impegno di alternare episodi di tono leggero a episodi di tono serio per la resa della *performance*, tratterò insieme e per primi l'intermezzo del coro di naufraghi e il lamento di Serse, dunque l'intermezzo del naufrago e del Celenio<sup>67</sup>.

### 3. 1 L'ἔλεος senza φόβος: il coro dei superstiti e il lamento di Serse

Con i quadri dedicati al coro dei superstiti e al lamento di Serse, Timoteo richiama da vicino il modello della tragedia e in particolare il paradigma di Eschilo con i *Persiani*. Differente, come vedremo, è però sia la rappresentazione dei personaggi sia la prospettiva generale sugli eventi: diversamente da Eschilo, Timoteo guarda alla sconfitta persiana dal punto di vista greco, e assente è il contributo del poeta all'interpretazione degli eventi in senso etico. Misureremo la prova di Timoteo con gli intermezzi 'tragici' tenendo conto delle norme indicate da Aristotele per la tragedia nella *Poetica* e del giudizio di Platone sulle rappresentazioni tragiche nel X libro della *Repubblica*. Il modello tragico accolto da Timoteo nell'episodio del coro di naufraghi e nella scena del lamento di Serse non solo non risponde alle istanze eti-

<sup>65</sup> Su questa sezione cfr. Giuliano 2005, 43-46, che offer un utile schema.

<sup>66</sup> In merito alla distanza, Power 2010, 517, parla degli intermezzi come «aria-like “mad scenes”, in each of which the citharode casts himself in the role of a lamenting barbarian *in extremis*, impersonating with his *kitharōidia* the “mad, sad, and foreign voices” tha audiences would normally hear impersonated by an actor-singer or chorus on the tragic (or occasionally comic) stage».

<sup>67</sup> La successione degli episodi nei *Persiani* prevede come primo l'intermezzo del naufrago, cui segue il coro dei superstiti, dunque lo schiavo Celenio e il lamento di Serse.

che promosse da Platone con Socrate nel III libro della *Repubblica* e confermate nel X, ma non aderisce nemmeno alle norme di Aristotele per la tragedia in relazione alla funzione che le è propria, la *κάθαρσις*. In relazione poi all'orizzonte d'attesa del pubblico a cui Timoteo si rivolge richiameremo le riflessioni di Platone nel II libro delle *Leggi* sul rapporto tra produzione letteraria e ἡδονή.

Dopo il racconto della battaglia navale, cui segue l'episodio del naufrago, Timoteo racconta la ritirata della flotta persiana, la collisione delle navi, il mare brulicante di cadaveri ricoprire le rive (86-97). In questo scenario inserisce l'ampia sezione dedicata al lamento dei sopravvissuti (98-139). Timoteo introduce il discorso diretto dei naufraghi sulla costa offrendo la descrizione della scena per il lamento (98-104):

οἱ δ' ἐπ' ἀκταῖς ἐνάλοις  
 ἦμενοι γυμνοπαγεῖς  
 ἀυτᾶ τε καὶ δακρυ-  
 σταγεῖ [γ]όω  
 στερνοκτύποι γοηταὶ  
 θρηνώδει κατείχοντ' ὄδυρμῶ·  
 ἄμα δὲ [γᾶν] πατρίαν ἐπανεκα[λ]έοντ'.

Timoteo rappresenta i naufraghi con particolare plasticità: nudi, γυμνοπαγεῖς, piangono tra le urla i loro lamenti, ἀυτᾶ τε καὶ δακρυσταγεῖ [γ]όω<sup>68</sup>, mentre gemendo battono sul petto, στερνοκτύποι γοηταὶ<sup>69</sup>, e intonano il compianto, θρηνώδει κατείχοντ' ὄδυρμῶ<sup>70</sup>. Il discorso diretto, annunciato come momento corale, ἄμα ἐπανελέοντο (104) è pronunciato da una sola voce<sup>71</sup>. Per questa scena la critica indica a ragione una complessità notevole: all'interno del discorso diretto è infatti contenuta una preghiera per la dea Madre<sup>72</sup>. Nella prima sezione leggiamo il lamento indirizzato alle boscoso valli della Misia (105-109):

<sup>68</sup> Cricca 1985, 9-14: 10, nota che l'aggettivo δακρυσταγής ricorre solo più tardi nel *Simposio* di Metodio (2, 2). Hordern 2002, 184, richiama formazioni simili nelle *Supplici* (113, 682) e nel *Prometeo* (399).

<sup>69</sup> Il termine γοητής non ricorre altrove, a patto che nelle *Coefore* (832) non sia possibile leggere (con M<sup>sc</sup>) γοητῶν νόμον: tuttavia la lezione γοητῶν (MΣ), con il richiamo alla sfera dell'incanto, è forse da preferire. Così West 1990, 255-256. Per l'aggettivo στερνοκτύποι Cricca 1985, 9-14: 10-11, sottolinea la 'caratura tragica' e segnala due passi delle *Supplici* di Euripide (87-91 e 603-606).

<sup>70</sup> Riguardo alla *performance*, dobbiamo immaginare il poeta riprodurre anche nella gestualità le scene che narra accompagnate dalla musica: l'effetto sul pubblico doveva essere notevole, come sottolinea Power 2010, 517.

<sup>71</sup> Vd. il nesso ὦδε δέ τις εἶπεσκε(ν) con il quale Omero esprime il discorso di tutti con il discorso di uno solo. Janssen 1984, 77, pensa invece che il lamento fosse pronunciato da più di un voce.

<sup>72</sup> A ragione, Hordern 2002, 180-181, nota come «the highly developed literary form of the speech can be seen in the incorporation of a second, internal prayer», e suggerisce di immaginare «elements in the per-

ἰὼ Μῦσαι  
 δενδροέθειραι πτυχαί,  
 [ρύ]σασθέ μ' ἐνθένδε· νῦν ἀήταις  
 φερόμεθ', οὐ γὰρ ἔτι ποτ' ἄμὸν  
 [σῶ]μα δέξεται [πόλ]ις.

Alle valli di Misia il coro di naufraghi chiede, [ρύ]σασθέ<sup>73</sup>, di essere portato in salvo, certo tuttavia ormai, νῦν, che non farà mai più ritorno in patria, οὐ γὰρ ἔτι ποτ' ἄμὸν [σῶ]μα δέξεται [πόλ]ις<sup>74</sup>. Il riferimento alla Misia sottolinea la varietà etnica e richiama il lamento misio, proverbiale, come emerge nei *Persiani* di Eschilo (1054), cui Timoteo con buona probabilità qui allude sia per il riferimento al battersi il petto, καὶ στέρν' ἄρασσε, sia per l'esortazione di Serse al coro a intonare il lamento al modo dei Misi, ἀπιβόα τὸ Μῦσιον. Leggiamo poi il rimprovero rivolto a Serse per la costruzione del ponte di navi che ha separato i soldati dell'esercito dalle città dell'Asia alla volta della Grecia (114-118):

εἴ[θε μ]ἠ στέγην ἔδειμε  
 [.]η.[.] τελεοπορον ἐμὸς  
 [δ]εσπότης· οὐ γὰρ ἄ[ν Τμ]ῶλον οὐδ'  
 ἄστν Λύδιον [λι]πῶν Σαρδέων  
 ἦλθον [Ε]λλαν' ἀπέρξων Ἄρ[η·

I naufraghi si dolgono per la costruzione da parte di Serse del ponte di navi, εἴ[θε μ]ἠ στέγην ἔδειμε ἐμὸς δεσπότης<sup>75</sup>, che consentì l'attraversamento dello stretto, τελεοπόρος<sup>76</sup>. Il passo richiama da vicino l'espressione del desiderio irrealizzabile che apre il prologo della *Medea* di Euripide, dove la nutrice non diversamente dai naufraghi di Timoteo rimpiange che la nave Argo abbia attraversato le Simplegadi alla volta della terra dei Colchi (1-2)<sup>77</sup>. Un contatto forse non casuale in vista della

formance, such as musical or vocal variation, wich distinguished the two sections», come indica forse il cambio di metro all'apparire della Madre Montana (127).

<sup>73</sup> La preghiera rivolta alle valli è piuttosto singolare: Hordern 2002, 186, ritiene si debba pensare qui alle divinità misie dei boschi.

<sup>74</sup> Hordern 2002, 186, suggerisce di vedere nel riferimento al σῶμα la preoccupazione per un'adeguata sepoltura.

<sup>75</sup> Nel *nomos*, Serse è definito ἄναξ dal naufrago (76), βασιλεύς nella sezione sulla ritirata (171-174): qui δεσπότης, come Dario nei *Persiani* di Eschilo dalla regina prima dell'apparizione (666).

<sup>76</sup> Horden 2002, 188, che non prende a testo posizione sull'accento, sottolinea la possibile doppia accen-  
 tazione per l'aggettivo e il diverso significato: τελεοπόρος 'which made the whole crossing' o τελεόπορος  
 'of wich the crossing was completed'.

<sup>77</sup> Sul rapporto del *plot* della *Medea* con la catarsi tragica riflette Di Benedetto 1991, 13-43.

rappresentazione del barbaro sulla scena<sup>78</sup>, al pari del richiamo al Tmolo e alla città di Sardi, lasciati per il greco Ares, probabile reminiscenza dei *Persiani* di Eschilo, dove le due località compaiono insieme nel catalogo della *parodos* insieme con gli arcieri di Misia (45-52)<sup>79</sup>.

Il coro esprime dunque il desiderio di trovare una via di scampo che lo riconduca a Ilio. Timoteo introduce ora la scena per la preghiera alla *Mater montana* (119-126):

νῦν] δὲ πᾶ τις δυσέκφευκ[τ]ον εὖ-  
 ρηι | | γλυκεῖαν μόρου καταφυγὴν;  
 Ἴλιοπόρος κακῶν λυαί-  
 α μόνα γένοιτ' ἄν, εἰ  
 δυνα{σ}τὰ πρὸς μελαμ-  
 πεταλοχίτωνα Ματρὸς οὐρείας  
 δεσπόσυνα γόνατα πεσεῖν  
 εὐωλένους τε χεῖρας ἀμφιβάλλων

Il coro esprime, con brusca giustapposizione di pensieri, νῦν] δὲ<sup>80</sup>, il desiderio irrealizzabile, come sottolinea la sfumatura modale dell'avverbio πᾶ, di trovare dolce rifugio alla morte, τις δυσέκφευκ[τ]ον<sup>81</sup> εὖρη γλυκεῖαν μόρου καταφυγὴν; un'eco forse di Euripide<sup>82</sup>. A Ilio, in salvo, Ἴλιοπόρος<sup>83</sup> κακῶν λυαία<sup>84</sup>, si inginocchierebbe,

<sup>78</sup> Per Hordern 2002, 188, il richiamo al prologo della *Medea* è fondato forse sull'immagine di Medea quale modello per la «typical Euripidean barbarian».

<sup>79</sup> Tmolo era il centro del culto di Cibele in Asia Minore, non a caso definito ἱερός da Eschilo nella *parodos*. Hordern 2002, 189, ritiene che il richiamo a Cibele consenta di identificare nella dea la *Mater montana* della preghiera che segue.

<sup>80</sup> Sul valore contrastivo dell'avverbio νῦν nella produzione lirica, soprattutto in relazione alla *climax* della *Priamel*, cfr. Bundy 1986<sup>2</sup>, 5 n. 18. Per l'uso di νῦν in questo passo Hordern 2002, 186, pensa indichi il contrasto tra «an actual state to a potential one». Cfr. Kühner, Gerth 1904, II, 117.

<sup>81</sup> L'aggettivo, se attribuito di καταφυγή, non è di immediata comprensione, soprattutto alla luce del significato «difficile da fuggire» che l'aggettivo ha al v. 129 (αἰῶνα δυσέκφευκτον). Forse è possibile pensare a un'enallage, rara nella lirica arcaica ma più comune nel V secolo. Cfr. Hordern 2002, 190.

<sup>82</sup> Il passo richiama una scena dell'*Oreste* di Euripide dove Oreste, a Menelao che sottolinea come sia giunto al punto estremo della sventura, ἦκεις συμφορᾶς ἐς τοῦσχατον, risponde: ἐς σὲ ἔλιπς ἡμὴ καταφυγὰς ἔχει κακῶν (447-448).

<sup>83</sup> Keil 1913, 99-140: 123-124, suggerisce Ἰδαιοπόρος: il culto di una divinità madre, venerata con diversi nomi, tra cui Rea, è legato infatti al monte Ida, nei pressi di Ilio, come attesta Euripide nell'*Oreste* con le parole dello schiavo frigio (1453). Per Hordern 2002, 190, il richiamo a Ilio deve essere letto come segnale dell'identificazione dei Persiani con i Troiani attestata nella produzione letteraria del V secolo.

<sup>84</sup> Il termine λυαία non compare altrove: il contesto richiederebbe un sostantivo e Danielsson 1903a, 1-39: 32, sostiene che l'aggettivo equivalga al termine λύσις. Così anche Keil 1913, 99-140: 123. Cricca

γόνατα πεσεῖν<sup>85</sup>, abbracciando le tornite braccia, εὐωλένους τε χεῖρας ἀμφιβάλλων, della *Mater montana*<sup>86</sup> e rivolgerebbe a lei una preghiera. La preghiera è evidenziata da un cambio di metro all'apparire de nome della dea (128)<sup>87</sup>. La preghiera, rivolta alla *Mater montana*, ora invocata come θεὰ Μᾶτερ, si estende fino al v. 138, dove termina il discorso diretto (127-138):

†λίσσων χρυσοπλόκαμε  
 θεὰ Μᾶτερ ἰκνοῦμαι  
 ἐμὸν ἐμὸν αἰῶνα δυσέκφευκτον, ἐπεὶ  
 μ' αὐτίκα λαιμοτόμῳ τις ἀποίσεται ἐνθάδε  
 μήστορι σιδάρῳ,  
 ἢ κατακυμοτακείς ναυσιφθόροι αὔραι  
 νυκτιπαγεί βορέα<ι> δια<ρ>-  
 ραίσονται· περὶ γὰρ κλύδων  
 ἄγριος ἀνέρρηξεν ἅπαγ  
 γυίων εἶδος ὑφαντόν·  
 ἔνθα κείσομαι οἰκτρὸς ὄρ-  
 νίθων ἔθνεσιν ὠμοβρῶσι θοινά.  
 Τοιάδ' ὄδυρόμενοι κατεδάκρουν·

Il coro rivolge la preghiera, †λίσσων<sup>88</sup>, alla dea Madre e chiede salvezza, ἰκνοῦμαι<sup>89</sup>, per il tempo della vita da cui non si sfugge, ἐμὸν ἐμὸν<sup>90</sup> αἰῶνα<sup>91</sup>

1985, 9-14: 11-14, richiama forse a ragione l'aggettivo λυαῖος, epiteto di Dioniso (cfr. Verg. *Aen.* IV 58 e Ovid. *Met.* IV 11) e suggerisce di intendere κακῶν Λυαῖα come epiteto della Gran Madre, Cibele il cui culto è spesso associato a quello di Dioniso.

<sup>85</sup> Diversamente da Janssen 1984, 88, Hordern 2002, 193, non crede di poter scorgere qui un riferimento alla προσκύνεισις orientale, peraltro naturale verso gli dei, per la quale cfr. Frye 1972, 102-107, e pensa piuttosto che «embracing the knees is an essential part of supplication».

<sup>86</sup> Per l'identificazione della dea Hordern 2002, 192, pensa a Cibele. Cricca 1985, 9-14: 13-14, ritiene che non si possa escludere che si tratti di Artemide, che peraltro compare altrove nel *nomos* alla fine del discorso del prigioniero di Celene come protettrice, e il cui culto al pari del culto di Cibele è connesso al culto di Dioniso, soprattutto in relazione all'ermafroditismo e alla cura delle ferite.

<sup>87</sup> Nella sezione compaiono in misura estesa i *metra* eolici, cui doveva certo seguire una variazione nell'accompagnamento musicale: così giustamente Hordern 2002, 181.

<sup>88</sup> Hordern 2002, 194, evidenzia la necessità di un *verbum dicendi* e pensa sia da individuare nel corrotto λίσσων.

<sup>89</sup> Paduano 1993, 531-636, traduce con una certa libertà: 'Signora, dea dai capelli d'oro, Madre, ti supplico, salva il mio corpo in pericolo'. Hordern 2002, 193: 'I beseech you, goldtressed goddess Mother, save my life'.

<sup>90</sup> L'anadiplosi del possessivo ricorre anche al v. 76, nella minaccia rivolta al mare nell'intermezzo del naufrago (72-81) dove gli aggettivi sono separati dal termine cui sono riferiti: ἐμὸς ἄναξ ἐμός. Hall 1989, 119, ritiene che le anadiplosi denuncino nel *nomos* la patina orientale. Tuttavia è forse verosimile pensare ad un tratto patetico mutuato dalla tragedia, volto a sottolineare momenti di particolare intensità, co-

δυσέκφευκτον, la morte. Presto infatti o giungerà chi porterà via la sua vita con un ferro che reciderà la sua gola, μ' αὐτίκα λαιμοτόμῳ τις ἀποίσεται ἐνθάδε μήστορι σιδάρῳ<sup>92</sup>, o i venti che sciolgono le onde e distruggono le navi, κατακυμοτακεῖς<sup>93</sup> νασιφθόροι αὔραι, lo distruggeranno con Borea<sup>94</sup> che diviene gelido durante la notte, νυκτιπαγεῖ βορέα<ι><sup>95</sup>. Da ogni parte infatti la violenza delle onde, κλύδων ἄγριος, ha reso i suoi abiti a brandelli, ἀνέρρηξεν γυίων εἶδος ὕφαντόν<sup>96</sup>, e lì giacerà misero, ἔνθα κείσομαι οἰκτρὸς, diventando banchetto, θοινά, per gli uccelli che si cibano di carne, ὀρνίθων ἔθνεσιν ὠμοβρῶσι. Timoteo chiude la preghiera con un richiamo forte all'*epos*, attraverso la ripresa del nesso ἐλώρια τεύχε κύνεσσι οἰωνοῖσι τε δαῖτα di Omero, l'immagine dei corpi pasto per gli uccelli nel proemio dell'*Iliade* (4-5)<sup>97</sup>, *topos* ripreso in tragedia da Sofocle e da Euripide<sup>98</sup>. L'immagine che Timoteo mutua dall'*epos* è offerta in una veste per così dire tragica, come prova, a lato della ripresa del *pattern* nella produzione drammatica, anche il lessico, con la scelta dell'aggettivo ὠμοβρῶς, attribuito per il Ciclope nelle *Troiane* di Euripide (436).

me già in Eschilo (*Choe.* 825) e ampiamente in Euripide (*Hec.* 710, *Herc.* 1190, *Herc.* 1192, *Hel.* 1149). Cfr. Breitenbach 1934, 214-221, e Rutherford 2012, 77, 274-277.

<sup>91</sup> West 1982, 1-13: 3, propone ἀγῶνα affiancato da un imperativo come <ἀπάλλαξ>ον: 'di porre fine alla lotta' sarebbe quindi la richiesta alla dea. Hordern 2002, 195, fa giustamente notare che il nesso ἐμὸς αἰὼν non crea difficoltà quale perifrasi per 'vita', e richiama a sostegno due passi di Euripide, uno dall'*Alceste* dove Admeto afferma che porterà il lutto per la vita, αἰὼν οὐμός (136-137), e uno dalle *Fenicie* dove Antigone esorta il vecchio padre a mostrare alla luce del giorno la sua vita sventurata: δεῖξον, Οἰδιπόδα, σὸν αἰῶνα μέλεον (1532-1533).

<sup>92</sup> Secondo Janssen 1984, 94, il nesso λαιμοτόμῳ μήστορι σιδάρῳ è una perifrasi per 'spada', con σίδαρος apposizione di μήστωρ, qui 'strumento'. Hordern 2002, 195, suggerisce l'influenza di Euripide con composti quali δορμηστῶρ (*Andr.* 1016) e χαλκεομήστωρ (*Tro.* 217).

<sup>93</sup> L'aggettivo è neoformazione forse a partire da verbo τήκω 'sciolgo, logoro', qui nel senso di distruggo: i venti logorano le onde al pari degli uomini che sono in balia delle onde. Un'altra possibilità è che l'aggettivo, strettamente connesso al successivo νασιφθόροι, significhi 'che scioglie le onde, che provoca le onde' che distruggono le navi. In questa direzione Hordern 2002, 196, che interpreta «causing men to waste away on the waves».

<sup>94</sup> Sul ruolo di Borea nel conflitto persiano, soprattutto in relazione al ruolo svolto insieme con Orizia all'Artemisio (Hdt. VII 189), e prima ancora presso il monte Athos (VI 44), cfr. Parker 1996, 156-157.

<sup>95</sup> L'aggettivo νυκτιπαγής, che richiama per la formazione γυμνοπαγής al v. 99, detto dei naufraghi sulle rive 'nudi e freddi', descrive Borea come 'notturno e freddo', forse a partire da πήγνυμι 'essere gelato' per le acque. Esiodo offre forse un parallelo possibile negli *Erga*, dove dedica ampio spazio agli effetti di Borea che derivano proprio dal freddo (504-563): di Borea Esiodo dice che «soffia sul vasto mare e lo fa sollevare» (507-508). Cfr. Arrighetti 1998, 436-438.

<sup>96</sup> Alla lettera 'forma cucita delle membra', con buona probabilità perifrasi per 'abiti'.

<sup>97</sup> Per il tema della mutilazione dei corpi nell'*Iliade* cfr. Segal 1971, 9-17.

<sup>98</sup> Per esempio nell'*Antigone* (29-30) e nell'*Aiace* (830) di Sofocle e nelle *Fenicie* di Euripide (1634).



Per l'intermezzo dei naufraghi la critica ha indicato il *topos* della lamentazione eccessiva legata al carattere femminile attribuito agli orientali<sup>99</sup>. Ricorrono infatti tratti legati all'immagine stereotipata degli orientali: le urla, i lamenti, le lacrime, il gesto di battersi il petto in segno di dolore, la posizione inginocchiata durante la preghiera per la Madre montana. Da questo punto di vista il coro dei naufraghi richiama forse il primo *stasimon* dei *Persiani* di Eschilo, dove il coro dei Fedeli intonando il lamento per i caduti richiama attraverso il compianto per le donne i versi della *parodos* dove le spose persiane inclini al pianto versano lacrime per i compagni assenti (532-547)<sup>100</sup>. Tuttavia notevoli sono le differenze tra il primo *stasimon* dei *Persiani* e l'intermezzo dei naufraghi nel *nomos* di Timoteo. Il contributo del coro dei Fedeli non si esaurisce infatti nel compianto: a partire dal resoconto del messaggero il coro offre un contributo all'intelligenza degli eventi. Il coro di naufraghi, composto da uomini nudi, privati quindi, diversamente dal coro di Fedeli, di qualunque autorità, intona il lamento non per la sorte dei morti ma per la sorte dei vivi, quindi per la loro stessa sorte, preoccupati per la mancata sepoltura del loro corpo, presto banchetto per gli uccelli. In Eschilo i Fedeli intonano il lamento non per se stessi ma per l'esercito persiano caduto a Salamina e per le spose. Ma ciò che differenzia maggiormente le due sezioni è l'assenza nel coro di Timoteo di qualunque riflessione sul significato degli eventi, contributo contrale del coro nel primo *stasimon* dei *Persiani*. Qui, lasciato da parte il compianto, il coro dei Fedeli sottopone ad attenta analisi gli eventi ascoltati dal messaggero offrendo un'interpretazione razionale, non emotiva, della situazione presente: dalle responsabilità di Serse, agli effetti della sconfitta sulla stabilità della monarchia, fino al capovolgimento totale del destino della Persia<sup>101</sup>. I naufraghi, infreddoliti, impauriti, con i loro sontuosi abiti persiani ormai in brandelli, piangono la loro sventura, restituendo la prospettiva limitata della sola salvezza personale: dal loro punto di vista Serse ha sbagliato con conseguenze operanti solo sull'esistenza del singolo individuo, non sulla comunità dei Persiani né sulla monarchia persiana.

L'intermezzo del lamento del re è introdotto dal racconto sulla ritirata persiana (162-172)<sup>102</sup>: l'attenzione è ora rivolta alle reazioni dei persiani dell'entourage di Ser-

<sup>99</sup> Cfr. Alexiou 2002<sup>2</sup>, 11-14, 55-82, e Hall 1989, 83-4, 115-116.

<sup>100</sup> Garvie 2009, 232-233, sottolinea la struttura ad anello del tema della solitudine delle spose nei *Persiani*: annunciato dal coro nella *parodos* (133-137), ripreso nel dialogo con il messaggero (286-289), dunque in apertura del primo *stasimon* (537-545).

<sup>101</sup> Sulla sezione cfr. Garvie 2009, 233-234, che evidenzia per il primo *stasimon* non solo la perfetta realizzazione dei timori espressi nella *parodos* ma anche una riflessione sul futuro della Persia.

<sup>102</sup> Il racconto della ritirata, avviato ai vv. 86-97, è interrotto per dar voce al lamento dei naufraghi e all'episodio del Celenio.

se, la Βασιλέως πανήγυρις (171)<sup>103</sup>. Timoteo descrive gli uomini più vicini al re mentre al segnale di ritirata si danno alla fuga, φυγὴν ἔθεντο. In un attimo abbandonano i giavellotti, αὐτίκα μὲν ἀμφιστόμους ἄκοντας ἐκ χερῶν ἔριπτον, dilaniano il volto con le unghie, δρῦπτετο δὲ πρόσωπ' ὄνυξι<sup>104</sup>, mentre, strappandosi le vesti d'ottima fattura persiana, Περσίδα στολὴν<sup>105</sup> περὶ στέρνοις ἔρεικον εὐϋφῆ, intonano il lamento intenso d'Asia, σύντονος<sup>106</sup> δ' ἀρμόζετ'<sup>107</sup> Ἀσιὰς οἰμωγὰ ἴπολυστόνω, guardando<sup>108</sup> con timore alla prossima sventura, κτυπεῖ δὲ πᾶσα Βασιλέως πανήγυρις φόβωι τὸ μέλλον εἰσορώμενοι πάθος(162-172)<sup>109</sup>. I Persiani descritti da Timoteo non danno certo prova di coraggio e provocano così la reazione di Serse. Il re<sup>110</sup>, al vedere l'esercito composto d'ogni stirpe, παμμιγῆς στρατός<sup>111</sup>, in fuga, si lascia cadere sulle ginocchia, si ferisce il corpo, γονυπετιῆς αἰκίζε σῶμα, e pronuncia il lamento, mentre ribolle per la sciagura cui assiste, κυμαίνων τύχαισιν (173-177)<sup>112</sup>. Per il discorso del re, lo stile abbandona l'esuberanza mostrata fino a quel momento per una dizione

<sup>103</sup> Ebeling 1925, 317-331: 322, sottolinea che Serse ha davanti a sé non un'esercito ma una πανήγυρις, la cui magnificenza certo lo aveva fortemente colpito quando vide, con le parole di Erodoto, l'Ellesponto coperto dalle navi, le spiagge e le pianure di Abido traboccare d'uomini (VII 45), ma che ora rivela la sua inadeguatezza.

<sup>104</sup> L'immagine richiama la monodia di Elettra nell'*Elettra* di Euripide (150), dove proprio con il verbo δρῦπτω Elettra compie il gesto, tipico per la lamentazione, di ferirsi il viso.

<sup>105</sup> Alla stessa immagine ricorre Eschilo nel *kommos* dei *Persiani* (1017, 1030, 1060). Attenzione per l'abbigliamento persiano emerge spesso nei *Persiani*: pepli persiani nomina Atossa (182), ai calzari fa riferimento il coro a proposito di Dario (660-661), e Serse esorta il coro a stracciare la veste (1060).

<sup>106</sup> Il lamento asiatico è considerato di grande intensità in relazione all'estensione. In questa direzione cfr. West 1971, 302-314: 309-311. Cfr. anche Pickard-Cambridge 1962<sup>2</sup>, 31-32.

<sup>107</sup> Con il significato di 'accordare' la lira il verbo è ricorre nei *Cavalieri* di Aristofane (989).

<sup>108</sup> Cambiata di segno, l'espressione richiama forse il nesso κακῶς τὸ μέλλον ἰστορῶν riferita a Serse dal messaggero. Così Hordern 2002, 219.

<sup>109</sup> Il termine πάθος per indicare la sventura persiana è scelto dal messaggero nei *Persiani* per annunciare la disfatta dell'esercito (254).

<sup>110</sup> Serse non è mai nominato per nome nella sezione del *nomos* giunta a noi e compare qui per la prima volta. Tuttavia Hordern 2002, 220, ritiene che Serse «may have played some role in the narrative leading up to the battle».

<sup>111</sup> Prima di Timoteo l'aggettivo παμμιγῆς ricorre nei *Persiani* di Eschilo per βέλεα (269). A un esercito composto di popoli d'ogni stirpe fa riferimento il coro dei Fedeli nel lungo catalogo della *parodos* che qui Timoteo con buona probabilità richiama. Per i nomi dei Persiani in Eschilo Schmitt 1978, 71, ritiene che debbano essere considerati con cautela come fonte per l'Iranico. Cfr. anche W. Kranz 1933, 90-93, Latimore 1943, 82-93: 84-88, Broadhead 1960, 318-321, e Hall 1989, 77-78. Sulla conoscenza del persiano achemenide nell'Atene classica cfr. di recente Sciacca 2012, 57-65.

<sup>112</sup> Il verbo κυμαίνω è impiegato da Omero per il mare: Serse è agitato dalla sciagura come le onde del mare. Per Hordern 2002, 221, un riferimento alla sciagura del ναυτικός στρατός.

piana<sup>113</sup>. Come vedremo, l'intermezzo del re richiama da vicino *Persiani* di Eschilo sia per il lessico sia per la scena rappresentata: nella sua lunga *rhesis* il messaggero, dopo il racconto della morte del cuore dell'esercito a Psittalia, offre ai fedeli e alla Regina l'immagine di Serse in lacrime, con le vesti strappate, che ordina la ritirata (465-470). Il discorso del re prende avvio con un'apostofe alle navi greche colpevoli della sciagura persiana (178-189):

ἰὼ κατασκαφαῖ δόμων  
 σείριαί τε νᾶες Ἑλλανίδες, αἶ  
 κατὰ μὲν ἥλικ' ὠλέσαθ' ἥ-  
 βαν νεῶν πολυάνδρον·  
 νᾶες δ' οὐκ {ι} ὀπισσοπόρευ-  
 τον <νιν> ἄξουσιμ, πυρὸς  
 δ' αἰθαλόεμ μένος ἀγρίῳ  
 σώματι φ' ἄ' ἔξει {σ}, στονόεντα δ' ἄλγη  
 ἔσται Περσίδι χώρᾳ·  
 <ι>ὠ βαρεῖα συμφορά,  
 ἄ μ' ἐς Ἑλλάδ' ἦγαγε·

Serse attribuisce alle navi la disfatta della monarchia persiana, κατασκαφαῖ δόμων σείριαί τε νᾶες Ἑλλανίδες<sup>114</sup>: attraverso la frase relativa, qui con valore epesegetico, Timoteo lega la sconfitta persiana alla perdita della numerosa gioventù persiana<sup>115</sup>, κατὰ μὲν ἥλικ' ὠλέσαθ' ἥβαν νεῶν πολυάνδρον<sup>116</sup>, nelle acque di Salamina. Una sciagura che produrrà dolorose sofferenze per la Persia, στονόεντα δ' ἄλγη ἔσται Περσίδι χώρᾳ, come indica l'immagine del rogo, πυρὸς δ' αἰθαλόεμ μένος ἀγρίῳ σώματι φ' ἄ' ἔξει {σ}. Serse lamenta dunque la βαρεῖα συμφορά che lo ha

<sup>113</sup> Così giustamente Hordern 2002, 214, che immagina anche un cambio sul piano musicale a sottolineare il cambio di stile misurato sul modello della tragedia.

<sup>114</sup> Per la distruzione della casata persiana, con la sequenza ἰὼ κατασκαφαῖ δόμων Timoteo cita in modo letterale un verso delle *Coefore* (50), prova del rapporto del *nomos* con la produzione drammatica. Hordern 2002, 221, ritiene che Timoteo richiami qui l'attenzione del pubblico «to the destructive effect of the defeat on the royal family and their rule over Persia»: il rapporto tra la sconfitta e la rovina della monarchia è messo in rilievo da Eschilo nel primo *stasimon* dei *Persiani* (584-597).

<sup>115</sup> Janssen 1984, 119, ritiene che Serse si riferisca ai suoi coetanei e pensa a un'eco delle parole di Dario nei *Persiani* di Eschilo per i fedeli che definisce coetanei di giovinezza, ἥλικές θ' ἥβης ἐμῆς (681). *Contra* Hordern 2002, 222, che punta l'attenzione sulla giovinezza dei caduti, ma non in dipendenza dall'età del sovrano.

<sup>116</sup> Forte il richiamo ai *Persiani* di Eschilo dell'aggettivo, che ricorre nelle parole del coro per definire l'immensa armata persiana (532-434). Garvie 2009, 235, giustamente nota che i composti in πολυ- richiamano il tema della κενανδρία e del πλῆθος, opposizione che molto produce nei *Persiani*.

condotto in Grecia, richiamo diretto alle parole del coro dei Fedeli nel dialogo con Serse nei *Persiani* di Eschilo (1044). Nel *nomos* il punto di vista di Serse sulla sconfitta richiama peraltro la prospettiva del messaggero nei *Persiani* di Eschilo, che interpreta la disfatta persiana compiersi non con la battaglia navale, μηδέπω μεσοῦν κακόν (435), ma con la morte del cuore dell'esercito a Psitalia dove trovarono la morte senza onore né gloria i migliori tra i Persiani, che si distinguevano per essere nel fiore degli anni, ἀκμαῖοι φύσιν, per la forza d'animo e per nobiltà delle origini, ψυχὴν τ' ἄριστοι κεύθενειαν ἐκπρεπεῖς, e, dato importante nella *climax* del ritratto, per la fedeltà costante al sovrano, αὐτῷ τ' ἄνακτι πίστιν ἐν πρώτοις ἀεὶ (441-444)<sup>117</sup>. Timoteo mostra di seguire da vicino il modello di Eschilo ma nel *nomos* la prospettiva sugli eventi ha un orizzonte più limitato. Diversamente dall'immagine della nobiltà persiana caduta a Psittalia in Eschilo, i caduti nel resoconto di Timoteo sono caratterizzati unicamente dalla loro giovinezza: manca il richiamo alle conseguenze profonde che la perdita della nobiltà fedele al re avrà sulla monarchia persiana, nobiltà che costituisce la struttura stessa dello stato, ben oltre il richiamo patetico alla perdita della giovinezza dei caduti.

La stessa semplificazione della complessità nel modello di Eschilo ritroviamo nelle parole del personaggio di Serse nella seconda parte del discorso del re (189-195):

ἀλλ' ἴτε, μηκέτι μέλλετε,  
 ζεύγνυτε μὲν τετρά<ορ>ον ἵπ-  
 πων ὄχημ', οἱ δ' ἀνάριθμον ὄλ-  
 βον φορεῖτ' ἐπ' ἀπήνας·  
 πίμπρατε δὲ σκηνάς,  
 μηδέ τις ἡμετέρου γένοιτ'  
 ὄνησις αὐτοῖσι πλούτου.

Dopo aver lamentato la βαρεῖα συμφορά che lo ha condotto in Grecia, Serse comanda ai suoi di lasciare il campo senza indugiare oltre, ἀλλ' ἴτε, μηκέτι μέλλετε<sup>118</sup>. Ordina dunque di aggrogare il sontuoso carro, ζεύγνυτε μὲν τετρά<ορ>ον ἵππων ὄχημ'<sup>119</sup>, per portar via l'enorme ricchezza, οἱ δ' ἀνάριθμον ὄλβον φορεῖτ' ἐπ'

<sup>117</sup> Garvie 2009, 207, sottolinea il contrasto tra le qualità dei persiani caduti a Psittalia e la loro fine ingloriosa: «the Persians have failed, and in the heroic code failure means disgrace».

<sup>118</sup> Come sappiamo dal resoconto del messaggero nei *Persiani* di Eschilo, Serse ordina la ritirata. In Timoteo Serse aggiunge all'ordine l'impegno di non indugiare. Secondo Erodoto la ritirata si ebbe solo dopo alcuni giorni dopo la battaglia navale (VIII 113, 1).

<sup>119</sup> Hordern 2002, 223, ritiene che, in questo contesto, ὄχημα deve essere inteso come 'team': 'a four-yoked team of horses', e richiama come parallelo ἵππειον ὄχημα dell'*Alceste* (66-67). L'aggettivo è attri-

ἀπήνας<sup>120</sup>, e bruciare le tende, πίμπρατε δὲ σκηνας, affinché i Greci non traggano nessun vantaggio dalla ricchezza persiana, μηδέ τις ἡμετέρου γένοιτ' ὄνησις αὐτοῖσι πλούτου. Con l'ordine di ritirata di Serse, Timoteo prende nuovamente contatto con il testo di Eschilo (468-470):

ρήξας δὲ πέπλους κάνακωκύσας λιγύ,  
πεζῶ παραγγείλας ἄφαρ στρατεύματι,  
ἴησ' ἀκόσμω ξὺν φυγῇ.

Il messaggero descrive Serse stracciarsi la veste, emettere un urlo di dolore, dunque dare l'ordine di fuga, con il quale Eschilo chiude lo spazio dedicato a Serse dal messaggero. Contrariamente alla chiusa del discorso diretto in Timoteo, nella descrizione di Eschilo manca qualunque accenno all'ὄλβος persiano: una scelta che appare coerente sia con l'immagine della disperazione di Serse nella tragedia sia con l'evoluzione del *plot*, che presuppone di necessità una presa di coscienza da parte del protagonista, sia - non meno importante - in relazione ai canoni del genere tragico, che impediscono a questo punto del racconto di rappresentare Serse ancora imperioso e combattivo di fronte all'immagine dell'esercito caduto a Psittalia. Riguardo al tema della ricchezza persiana, Timoteo cambia poi di segno i timori espressi da Atossa al suo primo ingresso in scena nei *Persiani*. Qui la regina esprime al coro una duplice preoccupazione, la διπλή μέριμνα: da una parte teme che la grande ricchezza accumulata, μέγας πλοῦτος κονίσας, faccia cadere come polvere al suolo l'ὄλβος che Dario raggiunse non senza il sostegno degli dei, οὐδας ἀντρέψη ποδὶ ὄλβον, ὃν Δαρεῖος ἦρεν οὐκ ἄνευ θεῶν τινός<sup>121</sup>; dall'altra teme di dover onorare, ἐν τιμῇ σέβειν, un'ampia ricchezza deserta d'uomini, χρημάτων ἀνάνδρων πλῆθος, sebbene sappia che per chi non abbia ricchezze non esiste gloria pari alla forza, μήτ' ἀχρημάτοισι λάμπειν φῶς ὅσον σθένος πάρα (161-167). La complessità della riflessione sul πλοῦτος che emerge in Eschilo manca del tutto nei *Persiani* di Timoteo, dove Serse

buto del carro delle Pieridi in Pindaro: ἄρμα Πιερίδων τετρα<αο>ρον (*Pyth.* X 65), dove ἄρμα è immagine per la poesia. Per l'immagine del carro come metafora per la poesia cfr. Nünlist 1998, 255-264.

<sup>120</sup> Nell'*Iliade* l'ἀπὴνη è un carro trainato da muli non usato per la guerra: leggiamo qui l'eco, forse di segno negativo, del codice etico di valori dell'*epos* quale emerge nella preparazione del carro per il riscatto di Ettore nell'*Iliade* (XXIV 275).

<sup>121</sup> Al contrasto tra πλοῦτος e ὄλβος in questa sezione non crede Lombardi 2008b, 368-377. Garvie 2009, 108, sottolinea essere l'eccesso di πλοῦτος a preoccupare Atossa. Immagina un'opposizione sul piano etico tra i due termini Michelinì 1982, 89. Rosenmeyer 1982, 289, suggerisce con una certa cautela una opposizione tra ricchezza materiale e «a prosperity which is spiritual as well as material». Belloni 1994<sup>2</sup>, 119-120, connette la grande ricchezza alla ὕβρις di Serse.

chiude il suo discorso con una preoccupazione concreta: riportare in Persia le ricchezze materiali condotte dall'esercito sul suolo greco.

Nei *Persiani*, Timoteo con il personaggio del re richiama certo il Serse descritto da Eschilo, ma nella rappresentazione delinea un personaggio che manca dell'evoluzione etica propria della tragedia. Il Serse che pronuncia il discorso nel *nomos* non è il re di Persia che dall'altura dalla quale osserva compiersi la disfatta cede alla disperazione: è ancora il Serse del passaggio dell'Ellesponto alla volta della conquista della Grecia, il cui animo θούριος, con le parole dei Fedeli nella *parodos* (73), e di Atossa (718 e 754), ora, davanti alla sconfitta, non piange come in Eschilo ma ribolle, κυμαίων, per la sconfitta, mentre pensa a salvare la ricchezza persiana. A questo si aggiunga che, in netto contrasto con la tragedia di Eschilo, dove la prospettiva sul dramma di Serse e del suo popolo è persiana, la prospettiva sugli eventi che emerge dal *nomos* è al contrario greca, come testimonia la sezione immediatamente successiva all'intermezzo di Serse, dove leggiamo il peana intonato per la vittoria (196-201)<sup>122</sup>:

οἷ' δὲ τροπαῖα στησάμενοι Διός  
 ἀγνότατον τέμενος, Παιῶν'  
 ἐκελάδησαν ἰήϊον  
 ἄνακτα, σύμμετροι δ' ἔπε-  
 κτύπεον ποδῶν  
 ὑψικρότοις χορείαις.

Qui Timoteo rappresenta i Greci innalzare trofei, τροπαῖα στησάμενοι, lungo il sacro *temenos* di Zeus, dunque celebrare Apollo guaritore, Παιῶν' ἐκελάδησαν ἰήϊον, e insieme la vittoria greca, con canti e danze ritmate. Siamo ben lontani dalle riflessioni del coro dei Fedeli nel primo *stasimon* dei *Persiani*, dove Eschilo rappresenta il timore dei Fedeli espressi nella *parodos* farsi acuto dolore nel compianto per gli uomini caduti e la solitudine delle donne. Diversamente dalla disposizione di Timoteo

<sup>122</sup> Sul ruolo del peana quale cornice per la σφραγίς cfr. Power 2010, 542-545, che instaura una corrispondenza tra il successo della vittoria greca a Salamina e il successo del poeta con il canto, attraverso il richiamo comune ad Apollo. Cfr. anche van Minnen 1997, 253, secondo il quale Timoteo «draws a parallel between the struggle for the recognition of his poetry and the Athenian struggle for survival» e indica punti di contatto tra il peana intonato dagli Ateniesi e il peana con il quale Timoteo chiude il poema. Sulla σφραγίς quale manifesto poetico riflette Nieddu 1993, 521-529, che sottolinea la «sostanziale e sorprendente uniformità ritmica, che contrasta in modo singolare con la varietà delle forme metriche nella sezione precedente, l'*omphalos*» (la citazione è da p. 527), che a suo giudizio trova ragione nel desiderio di Timoteo di suscitare «una maggiore attenzione nel pubblico nei confronti di *ciò che viene detto*, oltre che di *come viene detto*» (la citazione è da p. 528).

nel *nomos*, pieno di sincero cordoglio è invece il canto di lutto dei Fedeli - e del poeta: κάγω δὲ μόρον τῶν οἰχομένων / αἴρω δοκίμως πολυπενθῆ (546-547).

### 3. 1. 1 Teoria e prassi della tragedia tra *Repubblica* e *Leggi*

Sia per l'intermezzo corale dei naufraghi sia per il lamento di Serse Timoteo mostra il suo debito verso la tragedia, soprattutto verso il modello di Eschilo con i *Persiani*, non senza richiami diretti alla produzione di Euripide. Il contatto con il genere tragico è tuttavia solo formale. Con la μίμησις diretta dei personaggi Timoteo non raggiunge infatti il fine della rappresentazione tragica secondo Aristotele, che risiede nella κάθαρσις di ἔλεος e φόβος<sup>123</sup>.

Nel VI e poi tra il XIII e il XIV capitolo della *Poetica* Aristotele definisce il fine della tragedia la κάθαρσις di due determinati παθήματα, la pietà, l'ἔλεος, e la paura, il φόβος (1449b22-29 e 1452b28-34), un risultato che la tragedia raggiunge attraverso la μίμησις di azioni che suscitano nel contempo la paura e la pietà. Esclusi quindi dal genere tragico sono i *plots* che non rispondono a questo obiettivo (1452b34-1453a12)<sup>124</sup>. Non appartiene quindi alla tragedia il racconto della sventura di un personaggio positivo, né il racconto della fortuna di uno negativo: la sventura di un personaggio positivo non genera infatti pietà e paura ma solo ripugnanza, μισῶν ἔστιν, né genera pietà e paura la fortuna di un malvagio, circostanza che è peraltro contraria al naturale sentimento etico degli uomini, οὔτε φιλόανθρωπον ἔστιν<sup>125</sup>, si pone quindi alla distanza maggiore da ciò che si intende per tragedia, ἀτραγωδία. Anche la rappresentazione della sventura di un personaggio completamente negativo non risponde agli obiettivi della tragedia: soddisfa infatti le istanze etiche del pubblico ma non genera negli spettatori pietà, sentimento che si riserva a chi soffre ingiustamente, né paura, per la mancanza totale di immedesimazione del pubblico. L'unico personaggio che rispetti i criteri e gli obiettivi della tragedia è l'individuo che non si distingue né per virtù né per malvagità, un individuo senza qualità marcate, ὁ μεταξύ, la cui sventura è legata a un errore, ἀμαρτία, che conduce il protagonista alla sventura<sup>126</sup>.

Ora, se sul piano della pietà è possibile l'immedesimazione nei confronti sia dei naufraghi sulle coste sia di Serse non lo è sul piano del timore. Non attiva certo il

<sup>123</sup> Per il rapporto tra teoria della μίμησις e la κάθαρσις tragica vd. *supra* Cap. 2, 1.

<sup>124</sup> Sul problema delle qualità della tragedia migliore riflette Adkins 1966, 78-102. Cfr. anche Lucas 1972<sup>2</sup>, 139-140, e Halliwell 1987, 122-131.

<sup>125</sup> Sul termine cfr. Adkins 1966, 78-102 e Armstrong, Peterson 1980, 62-71. Cfr. anche Lucas 1968, 142.

<sup>126</sup> Sulla natura dell'ἀμαρτία, centrale in questo passo, cfr. Armstrong, Peterson 1980, 62-71 e Lucas 1972<sup>2</sup>, 143-144.

φόβος la rappresentazione dei naufraghi sulle coste: con il loro lamento esasperato, con la loro pena inutile perché incolpevole, se si esclude la colpa dell'obbedienza al sovrano, i naufraghi colmano forse nel pubblico il piacere che deriva dalla rappresentazione del dolore, ma il loro cupo e iperbolico lamento certo non consente l'immedesimazione fino a suscitare la paura. E timore non si avverte con la rappresentazione delle reazioni del re al prendere coscienza della sconfitta. Diversamente dal Serse di Eschilo, l'ultimo sovrano di Persia è rappresentato da Timoteo come personaggio completamente negativo che, incapace di comprendere la profondità della portata degli eventi, mostra più che la disperazione la rabbia per la sconfitta che produce la preoccupazione per le ricchezze materiali lasciate sul campo della battaglia. La rappresentazione in stile tragico dei naufraghi e del re doveva ben esprimere la tendenza della poesia mimetica, centrale nel *nomos*, a incontrare il favore del destinatario attraverso il piacere che deriva dalla rappresentazione dei πάθη sulla scena: proprio sul rapporto tra i caratteri e le azioni rappresentati sulla scena e il piacere che da questi dipende si fonda il giudizio di Platone sulla produzione letteraria nella *Repubblica* e nelle *Leggi*.

Nel X libro della *Repubblica* Platone, torna a riflettere, dopo l'impegno del II e del III libro, sulla produzione letteraria e sugli effetti negativi della μίμησις. Nella produzione teatrale, al pari dell'*epos*<sup>127</sup>, sono rappresentati individui governati dall'elemento eccitabile, τὸ ἀγανακτητικόν<sup>128</sup>, la parte dell'anima irrazionale, inetta e portata alla viltà, ἀλόγιστον τε φήσομεν εἶναι καὶ ἀργὸν καὶ δειλίας φίλον (604d8-9). La parte irrazionale dell'anima consente infatti una μίμησις estesa e varia, πολλήν μίμησιν καὶ ποικίλην ἔχει, diversamente dalla rappresentazione di un ἦθος razionale e calmo, τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, che restando per lo più uguale a se stesso è difficile da riprodurre attraverso la μίμησις (604e1-3). A questo si aggiunga che l'adesione emotiva del destinatario alla rappresentazione di un carattere razionale e calmo diversamente dal carattere eccitabile non è ampia. E questo vale soprattutto per gli spettatori a teatro, per i quali la μίμησις di un personaggio razionale e calmo costituisce per lo più la rappresentazione di uno stato d'animo nel quale non si

<sup>127</sup> L'unità di *epos* e tragedia, in relazione all'oggetto della μίμησις, è indicata anche da Aristotele nel V capitolo della *Poetica* (1449b10-20).

<sup>128</sup> Secondo Gastaldi 2007, 93-149 e 130-133, il termine ἀγανακτητικόν richiama il verbo ἀγανακτεῖν, a cui fa ricorso Socrate nel *Fedone* col significato di 'rammaricarsi per la morte' (63b5-64a9): a suo giudizio il verbo indica «una reazione emotiva, in cui lo sdegno si accompagna al dolore» che Socrate rifiuta perché l'irrazionalità emotiva generata dal dolore impedisce una prospettiva corretta sulla morte, nella quale nulla è da temere. Da questa prospettiva Socrate mostra d'essere il paradigma del carattere razionale, φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, che Platone auspica per la μίμησις e che sostituisce nella prospettiva di Platone l'eroe tragico. Cfr. Erler 2007, 178.



riconoscono (604e3-6)<sup>129</sup>. Il successo per un μιμητικός ποιητής sarà dunque legato alla rappresentazione sulla scena di un carattere eccitabile e mutevole, τὸ ἀγανακτικὸν τε καὶ ποικίλον ἦθος (605a4-5). Alla luce di queste considerazioni, segue nella *Repubblica* il bando dalla πόλις ideale dei poeti che operano la μίμησις del carattere mutevole: il μιμητικός ποιητής risvegliando e nutrendo, ἐγείρει καὶ τρέφει, la parte negativa dell'anima, danneggia la parte razionale, τὸ λογιστικόν (605b1-c3)<sup>130</sup>. Gli effetti negativi della μίμησις toccano peraltro non solo gli uomini governati dall'elemento irrazionale, ma anche gli uomini migliori, οἱ ἐπιεικεῖς; questo aspetto costituisce l'accusa maggiore da muovere alla poesia mimetica (605c5-8)<sup>131</sup>. Sia nell'*epos* sia nella tragedia, il destinatario prova piacere nel condividere i sentimenti di un personaggio che il poeta rappresenta afflitto mentre esprime il suo dolore in un'ampia *rhesis* o che canta battendosi il petto (606a-b), e degno di lode è considerato il poeta capace di provocare questa adesione alle passioni del personaggio nel pubblico. Le manifestazioni che nella vita sono oggetto di biasimo, quali la lamentazione eccessiva, sono al contrario nella produzione poetica il *metron* per assegnare la lode ai poeti: la rappresentazione delle passioni altrui, ἀλλότρια πάθη, produce in chi la osserva un certo piacere che impedisce il giudizio negativo sulle azioni rappresentate. Questo perché la compassione, τὸ ἐλείνόν, che proviamo per le sventure altrui colma il desiderio della parte irrazionale dell'anima di abbandonarsi alle passioni. Il rischio insito nel piacere suscitato dalla μίμησις dell'elemento irrazionale è che le passioni liberate dal pubblico a teatro non vengano contenute poi nella vita reale (606a3-b8)<sup>132</sup>. Socrate ora include nei πάθη alimentati dalla μίμησις poetica i piaceri sessuali, ἀφροδίσια, l'ira, θυμός, e tutti i desideri, i dolori e i piaceri che risiedono nell'anima e che accompagnano ogni nostra azione. La μίμησις poetica produce nell'anima gli effetti di tali πάθη e così facendo li alimenta, mentre dovrebbero inari-

<sup>129</sup> Sul rapporto tra questa sezione normativa della *Repubblica*, dalla quale emerge la possibilità di una μίμησις positiva, e la prassi narrativa di Timeo e di Crizia nei dialoghi omonimi, cfr. ora Regali 2012, 138-142.

<sup>130</sup> Cfr. Moss 2007, 415-444.

<sup>131</sup> Per il motivo della λώβη della poesia in questo passo della *Repubblica*, anticipato in apertura del X libro (595b5-7), cfr. Halliwell 2002, 106-107 e 225. La poesia che peggiora i migliori inverte di segno il ruolo tradizionale assegnato ai poeti, quale emerge dall'agone fra Eschilo e Euripide nelle *Rane* (1006-1097), per il quale cfr. Arrighetti 1987, 154-155.

<sup>132</sup> Anche con la μίμησις comica avviene lo stesso effetto sulla parte irrazionale dell'anima fondato proprio sul piacere intenso, σφόδρα χαρῆς, che si prova nell'ascoltare e che compensa il desiderio della parte irrazionale dell'anima di suscitare il riso, al pari dell'abbandono al dolore nei casi che suscitano compassione. Con tale esercizio maturato attraverso il piacere che deriva dagli spettacoli comici si incorre nel rischio di βωμολοχία, il rischio di comportarsi in modo ridicolo e di diventare κωμφοδοποιός anche nella vita privata. Cfr. Halliwell 2008, 124-125.

dirsi, e consente loro di esercitare il comando su di noi, mentre dovrebbero essere comandati per diventare migliori e più felici (606d1-7).

Dalla riflessione di Socrate con Glaucone nel X libro della *Repubblica* emerge quale criterio di giudizio per la produzione letteraria ἡδονή, il piacere che deriva dalla rappresentazione delle passioni altrui che attengono alla parte irrazionale dell'anima. All'ἡδονή quale metro di giudizio per la produzione poetica, la μουσική, Platone fa riferimento anche nelle *Leggi*. Nel II libro l'Ateniese riprende la discussione, interrotta dalla riflessione sugli effetti dell'ubriachezza che chiude il I libro, su cosa sia l'educazione e quale valore le si debba attribuire, cominciata nel I libro (643a4-644b4). L'Ateniese ritorna dunque sulla definizione di ὀρθή παιδεία (653a1): la capacità, maturata con l'esercizio fin dalla prima giovinezza di distinguere, secondo virtù, tra ciò che si deve amare e ciò che si deve odiare, μισεῖν μὲν ἃ χρὴ μισεῖν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους, στέργειν δὲ ἃ χρὴ στέργειν (653b6-c4)<sup>133</sup>. La definizione di ὀρθή παιδεία si inserisce nel contesto più ampio dell'educazione da impartire ai più giovani, per i quali l'Ateniese indica la χορεία, insieme di danza e canto, che grazie al ritmo e all'armonia mette ordine nei movimenti scomposti e nelle voci disarmoniche dei fanciulli (653d7-654a7). Il giudizio sul canto e sulla danza si esercita a fronte della reazione di dolore o di piacere per il quale si apprezza ciò che è bello e si disprezza ciò che non è bello, risultato che è il segno di una corretta παιδεία (654d1-4)<sup>134</sup>.

Platone, con l'Ateniese, rifiuta il piacere quale criterio assoluto per il giudizio e contesta l'opinione largamente condivisa che assegna la vittoria a chi riesca a procurare nel destinatario il massimo del piacere, εὐφραίνεσθαι καὶ χαίρειν ὅτι μάλιστα, per il quale è premiato il poeta capace di procurare il massimo del piacere nel maggior numero di persone, τὸν πλείστους καὶ μάλιστα χαίρειν ποιοῦντα (657d8-658a2)<sup>135</sup>. In questa direzione, l'Ateniese porta come esempio gli esiti di una gara ipotetica che avesse come unica indicazione per ottenere la vittoria il gradimento più ampio possibile degli spettatori. Il risultato sarebbe certo legato all'età dei giudici spettatori: i bambini assegnerebbero la vittoria a uno spettacolo di marionette; i fan-

<sup>133</sup> Il piacere fondato sull'ἀρετή è il presupposto sul quale Platone con l'Ateniese fonda il corretto giudizio sulla produzione letteraria. Per il rapporto tra l'ἀρετή del saggio e il piacere che prova nel vedere rappresentate πράξεις dell'uomo virtuoso, cfr. Görgemanns 1960, 188-189 e Schöpsdau 1994, 280-281. Non lontano dalla descrizione del ἀληθῆς κριτής che segue la figura del μέτριος ἀνὴρ del III libro della *Repubblica*. Cfr. Giuliano, 2005, 47-58.

<sup>134</sup> Per il piacere prodotto dalla musica cfr. Wersinger 1999, 61-81.

<sup>135</sup> Görgemanns 1960, 165-193, scorge nel II libro delle *Leggi* (660d11-664b2) e nel V (732d8-734e2) una rivalutazione da parte di Platone del piacere, funzionale alla persuasione del pubblico che immagina ampio al quale si rivolgono le *Leggi*.

ciulli alla commedia; alla tragedia attribuirebbero la vittoria le donne istruite, i giovani e per lo più la maggioranza; mentre i vecchi assegnerebbero la vittoria a chi recitasse i poemi di Omero e Esiodo (658a4-d8). Nasce la difficoltà, in assenza di giudizio unanime, di stabilire chi tra i giudici sia attendibile nel giudizio. L'Ateniese concorda con i πολλοί in relazione al fatto che la μουσική si giudica con l'ἡδονή: il piacere è sì il metro per il giudizio, ma non il piacere di chiunque, solo il piacere che la καλλίστη Μοῦσα suscita naturalmente in coloro che sono migliori sul piano etico e posseggono un'adeguata formazione e si distinguono per ἀρετή e παιδεία. Solo giudici virtuosi, ossia dotati di φρόνησις e ἀνδρεία, devono essere considerati attendibili nel giudizio (659a1-4). L'Ateniese aggiunge che il vero giudice non deve maturare il giudizio tenendo conto del pubblico che affolla i teatri: il vero giudice è infatti maestro non discepolo, οὐ γὰρ μαθητῆς ἀλλὰ διδάσκαλος, del pubblico e ha il compito di contrastare, ἐναντιωσόμενος, i poeti che offrano il piacere non adeguato e corretto agli spettatori, τὴν ἡδονὴν μὴ προσηκόντως μηδὲ ὀρθῶς θεαταῖς: se infatti il giudizio è affidato agli spettatori per alzata di mano, χειροτονίαις, e sono gli spettatori a educare i giudici, i poeti che compongono per il piacere basso dei giudici, offriranno agli spettatori una forma corrotta di piacere (659a4-c5).

Lo scenario rappresentato da Socrate nella *Repubblica* per la tragedia è valido per le sezioni in cui nel *nomos* forte è il contatto con il genere tragico. Al pari della tragedia, nel *nomos* sono rappresentate passioni che alimentano attraverso la compassione il desiderio della parte irrazionale dell'anima di abbandonarsi alle passioni. Diversamente però dalla tragedia, il *nomos*, capace di attivare il solo ἔλεος e non il φόβος, impedisce la κάθαρσις che attiene alle finalità etiche, seppur di secondo grado<sup>136</sup>, del genere tragico. A questo si aggiunga che il *metron* dell'ἡδονῆ, misurato proprio sulla μίμησις ποικίλη, trova nel *nomos* piena applicazione sul piano negativo per la varietà della μίμησις che propone<sup>137</sup>. Nel *nomos*, accanto alle 'arie tragiche' Timoteo propone infatti scene che richiamano da vicino la commedia, le une e le altre all'interno della cornice più ampia della διήγησις della battaglia prima e della ritirata persiana poi. L'impressione è quella di un effetto caleidoscopico tramite il quale

<sup>136</sup> Dalla prospettiva di Platone è possibile indicare nel contenuto di sapere raggiunto dalla tragedia, attraverso l'ispirazione del sentimento della paura, una strada per giungere, pur in modo passivo, alla virtù. Lo spettatore tramite la paura che prova di fronte alla rappresentazione di eventi negativi conosce ciò che deve evitare. Al contrario, con la ricerca filosofica il processo di acquisizione del paradigma positivo è un processo attivo, come mostra nei dialoghi l'impegno maieutico di Socrate.

<sup>137</sup> Hall 1994, 65, ritiene che Timoteo proponga «various different ways of representing the ethnically other» e che «heterogeneity and syncopation mark it out as a early and conscious attempt at the artificial stylistic variety known as *poikilia*». Herington 1985, 153-160, sottolinea per la produzione di Timoteo il carattere fortemente mimetico e il «dramatic realism in music, voice, and gesture».

nella cornice del *nomos*, tra *metra*, *armoniai* e *lexeis* che appartengono a generi diversi, Timoteo mostra l'esito ultimo della tendenza della poesia a compiacere il pubblico, trasformando così la produzione letteraria, privata di qualunque impianto etico, in intrattenimento in senso moderno.

### 3. 2 Il γελοῖον nel *nomos*: l'ira del naufrago e il prigioniero di Celene

Dopo il racconto sulla battaglia, chiuso dall'immagine della flotta persiana, *νάϊος στρατὸς βάρβαρος*, condotta in direzione opposta, *ἀντεφέρετ(ο)*, lungo le sinuosità inghirlandate di pesci del mare dalle pieghe splendenti, *ἐπ' ἰχ]θυ[ο]στέφεσι μαρμαροπ[τύχ]οις*<sup>138</sup> *κόλποισιν [Ἀμφιτρίτ]ας*<sup>139</sup> (35-39), leggiamo l'intermezzo del naufrago, con il quale Timoteo racconta l'agonia di un personaggio che mentre anega indirizza la sua ira contro il mare (40-85).

Nella prima sezione, Timoteo introduce un personaggio, un uomo definito *πέδιος*, della pianura, signore di una terra estesa il cammino di un giorno, *ἀνήρ ἀμεροδρόμοιο χώρας ἄναξ*, e isolano, *νησιώτας*, rappresentato mentre nuota, battendo mani e piedi, *ποσί τε χερσίν τε παῖω[ν ἔ]πλει*, e invoca Posidone e il padre Zeus (40-51). Nella parafrasi al testo di Timoteo, Wilamowitz afferma che il personaggio proviene dalla Frigia e su questa base propone a titolo d'esempio *τ[ις φρυγιο]πέδιος ἀνήρ*, signore di una proprietà estesa un giorno di cammino<sup>140</sup>. L'uomo è ritratto mentre battendo le mani, *χερσίν τε παῖω[ν ἔ]πλει* si dibatte per

<sup>138</sup> Così van Leeuwen 1903, 337-340, e Hordern 2002. Danielsson 1903a, 1-39: 13-14, propone *μαρμαροπ[έπ]λοις*, 'dalla veste splendente', *-π[τερ]οις* Wilamowitz, 'dalle ali splendenti'. Timoteo fa qui riferimento al luminoso biancore, generato dall'incresparsi del mare, visibile sulla cima delle onde. Non è possibile dire se per la descrizione di questo effetto sulla distesa delle acque Timoteo abbia scelto l'immagine delle vesti, adeguata alla personificazione dell'elemento marino nell'oceanina Anfitrite, o l'immagine delle ali. L'aggettivo *μαρμαρέος* è scelto da Omero nell'*Iliade* per il mare: qui Hypnos chiede a Era, nella *Διὸς ἀπάτη*, di tenere fede alla sua promessa e di avere una delle Cariti, Pasitea, in cambio del sonno per Zeus, giurando sull'acqua dello Stige e ponendo secondo il rito una mano sulla terra feconda e l'altra sul mare splendente, *ἄλα μαρμαρέην* (XIV 270-276).

<sup>139</sup> Anfitrite è figlia di Nereo e dell'Oceanina Doride, come ci informa Esiodo (*Th.* 243). Omero la ricorda nell'*Odissea* legata alle onde nei nessi *ἐν πελάγει μετὰ κύμασιν Ἀμφιτρίτης* (III 91) e *κύμα μέγα ῥοχθεῖ κωνάωπιδος Ἀμφιτρίτης* (XII 60): caratteristica forse richiamata da Timoteo con l'aggettivo *μαρμαροπ[τύχ]οις*. Una *τιμή* legata alle onde è ricordata anche da Esiodo nella *Teogonia* (252-254), dal quale emerge la natura benevola non solo di Anfitrite ma di tutta la discendenza di Nereo, in diretto rapporto con la natura benevola sia di Nereo sia di Doris. Per la somiglianza tra genitori e figli, cfr. Arrighetti 2006, 70-90.

<sup>140</sup> Hordern 2002, 56, ritiene che la proposta di Wilamowitz sia troppo lunga per la lacuna del papiro e propone *ὕδροπέδιος* 'the watery plain', per il quale rinvia all'omerico *ὕγρά κέλευθα* e al terine ionico *ἕγρη*, col significato di 'mare'.

scampare al naufragio<sup>141</sup>. Sbattuto, forse dalle onde o dai venti, secondo l'integrazione Wilamowitz ἀνέμοι]ς, mentre cerca una via di scampo, διεξόδους, il signore della χώρα è poi definito νησιώτας, 'isolano', termine che ha dato non poche difficoltà per l'interpretazione del passo<sup>142</sup>. L'uomo è rappresentato, integrando con Wilamowitz ἰσόρροπά τε παλευο[ν o come suggerisce Hordern παλευό[μενος, mentre si agita - verosimilmente per tenersi a galla - come fa un uccello da richiamo nel tentativo disperato e inutile di trovare una via di salvezza<sup>143</sup>. Il verbo παλεύω compare in un passo degli *Uccelli* di Aristofane, lì dove il coro promette una ricompensa a chi uccida Filocrate che, tra le molte angherie contro gli uccelli, costringe le colombe a fare da richiamo, κάπαναγκάζει παλεύειν (1083), e minaccia chiunque tenga prigionieri gli uccelli a liberarli, pena l'essere ridotti in catene e costretti a fungere essi stessi da richiamo, δεδεμένοι παλεύετε (1087). L'immagine, usata per il naufrago in senso metaforico, come suggerisce Hordern<sup>144</sup>, ben rappresenta il movimento di chi, in difficoltà tra le acque si innalza e si abbassa al di sopra e al di sotto del pelo dell'acqua, riproducendo il volo goffo di uno zimbello. Il naufrago si rivolge dunque, καλεῖ, a una divinità, con buona probabilità Posidone, secondo Wilamowitz, θ[αλάσ]σιον θεόν, e forse anche a Zeus, se è possibile integrare πατέρα τ[ε Δία], al quale indirizza una riflessione con buona probabilità sul suo destino di morte (49-51)<sup>145</sup>.

<sup>141</sup> Il verbo πλέω potrebbe qui indicare il 'galleggiare', come in Erodoto (II 156, 2) o anche l' 'essere trasportati per mare', come in Tucide (III 114, 1).

<sup>142</sup> Con buona probabilità il personaggio indicato al v. 40 è il naufrago che parla ai vv. 72-81. Cfr. Hordern 2002, 153. Sul problema del rapporto tra il πέδιος ἀνήρ e il νησιώτας Janssen 1984, 48-49, spiega: «the wreckage (the raft?) is looked upon as an island: lying on this island – among the swollen waves – he sails away: πλάκα ὀμβρίαν σκέλεσι / χερσίντε παίων». Hordern 2002, 156, ritiene che l'immagine suggerita da Janssen sarebbe sorprendente persino in Timoteo e afferma che «the 'plain' here may therefore be a reference to the 'plains of the sea', as at 78 πέδια πλόϊμα» e che il termine χώρα potrebbe riferirsi a un'isola: in questa direzione richiama i popoli insulari, νησιωτικὰ ἔθνεα, del Mar Rosso, al seguito dell'armata persiana, di cui parla Erodoto (VII 80 e 95).

<sup>143</sup> Diversamente, Diehl 1942<sup>2</sup>, 138, suggerisce ἰσόρροπά τ'ἐπαλευό[μενος e richiama l'espressione ἰσόρροπος ἦν ὁ κίνδυνος in Diodoro Siculo (XI 19, 2) con la quale lo storico commenta l'andamento della battaglia. Hordern 2002, 157, suggerisce la possibilità di emendare σαλευο-, 'shaken to and fro', o παλε{υ}ο- 'wrecked, disabled', da παλέω, attestato solo in Erodoto per il naufragio delle navi: εἰ παλήσειε ὁ ναυτικός στρατός (VIII 21, 5). Esichio (π 166) spiega παλήσειε con διαφθαρεῖν: il verbo sarebbe la forma ionica di παλαίω 'lottare', che secondo Legrand 1953, 20 n. 2, assume nel passo di Erodoto per eufemismo il significato di 'essere in difficoltà'.

<sup>144</sup> Hordern 2002, 157.

<sup>145</sup> La lettura del papiro è in questa sezione particolarmente incerta. Al v. 55 è forse possibile integrare con Wilamowitz ἀμβλὺ δ'ῶχρόν 'debole, pallido' (o forse il sostantivo ὥχρος 'debole pallore') e possibile è anche l'integrazione κατεσφραγ[ισμέν]ος di Wilamowitz, per il quale vd. Empedocle (B 115, 48) detto dei giuramenti sigillati dagli dei per la punizione degli uomini. Al v. 57 si legge διαπαλεύων, di significa-

Dopo un gruppo di versi in cui il papiro, particolarmente danneggiato, non consente la lettura (52-59), segue la descrizione vivida dell'annegamento, che precede il discorso diretto rivolto contro il mare. Timoteo descrive l'acqua schiumosa, ἄφρει δ'ἀβακχίωτος<sup>146</sup> ὄμβρος<sup>147</sup>, che si riversa nel ventre del naufrago, εἰς δὲ τρόφιμον ἄγγος, e fuoriesce poi dalla bocca (60-65). Proprio dopo l'emissione dell'acqua il naufrago pronuncia il suo discorso. Timoteo introduce le parole del naufrago sottolineando il registro acuto della voce, ὄξυπαραυδήτω φωνᾷ<sup>148</sup>, la confusione dei pensieri, παρακόπω<sup>149</sup> τε δόξα φρενῶν, e l'atteggiamento spavaldo nei confronti del ma-

to incerto: un composto di παλεύω come al v. 48, παλευόμενος, con δια- intensivo 'completamente' e con il valore di 'fungere da richiamo o lottare strenuamente'. Ancora al v. 57 si legge βάσιμον [...]ν δίοδον 'passaggio percorribile, attraversamento'. Interessante al v. 58 la proposta di Wilamowitz δ]εσμ[ο]ς ἄπειρος 'prigionia infinita', che richiama l'immagine della rete nei *Persiani* di Eschilo (96-100), dove il Coro afferma che Ate conduce i mortali in reti, εἰς ἄρκυας, dove non c'è scampo, τόθεν οὐκ ἔστιν ὑπὲρ θνατὸν ἀλύξαντα φυγεῖν, e che è presente anche nell'*Agamennone* (1382-1383), quando Clitemestra parla di ἄπειρον ἀμφίβληστρον, 'rete inestricabile', indicando il destino di morte che darà ad Agamennone, e nel *Prometeo* (1078-1079).

<sup>146</sup> Per l'aggettivo ἀβακχίωτος vd. Eur. *Or.* 319: ἰἀβάκχευτος θίασος che le Eumenidi hanno ricevuto in sorte, fatto di lacrime e lamenti. Forme d'ossimoro scopriamo nell'*Oreste* (620-621), dove Tindaro parla di ἀνήφαιστον πῦρ 'fuoco che non proviene dal dio del fuoco', un fuoco non divino, quindi negativo. Cfr. Wilamowitz-Moellendorff 1903, 49, e Willink 1986, 185.

<sup>147</sup> Nel papiro leggiamo αφρωσδε, ma non dà senso. Wilamowitz pensa a ἀφρώδης 'spumeggiante'; Page propone ἀφρῶι δ' <ῶ>. Anche Danielsson 1903b 98-128:100, pensa alla necessità di un verbo e propone ἄφρει δ', che Hordern 2002 segue.

<sup>148</sup> L'aggettivo, attestato solo in questo passo, presenta difficoltà di interpretazione in relazione al significato del secondo elemento del composto, παρ-, per il quale Hordern 2002, 162, immagina «medical connotations». Il verbo παραυδάω attestato in Omero col significato di 'parlare', 'consolare', 'incoraggiare' (*Od.* XV 153, XVI 279, XVIII 178) non sembra adeguato. Danielsson 1903a, 1-39: 16, intende παραυδάω come παραλέγω 'vaneggiare' o παραληρέω 'sragionare' (vd. Aristoph. *Ran.* 594, Plat. *Theaet.* 169a7). Hordern 2002, 162, fa notare che i composti in -αύδητος sono rari, tranne ἀναύδητος 'indicibile', di segno negativo, attestato in tragedia (vd. Aeschl. *Sept.* 897 e Eur. *Ion* 783). Forse è possibile intendere 'voce pronunciata con un tono eccessivamente acuto'. La lingua barbara viene percepita dai Greci come acuta, stridula come quella degli uccelli: vd. Hdt, II 57, 1-2, Aesch. *Ag.* 1050-1051, *Suppl.* 57-68, e Aristoph. *Ran.* 681. Cfr. Wilamowitz-Moellendorff 1903, 21.

<sup>149</sup> L'aggettivo compare in Eschilo, nel *Prometeo*: Io definisce se stessa παράκοπος quando chiede a Zeus perché tormenti a tal segno lei sventurata e folle, παράκοπος (577-581). Il sostantivo παρακοπή compare in Eschilo anche nelle *Eumenidi*, quando il coro delle Erinni nel primo stasimo circonda Oreste e definisce il suo canto, μέλος – la critica parla di formula magica, delirio, παρακοπά, follia, παραφορά, che rovina la mente, φρενοδαλής, ὕμνος ἐξ Ἐρινύων, δέσμιος φρενῶν, ἀφόρμικτος, αὐονὰ βροτοῖς (328-333). Compare anche nelle *Baccanti* di Euripide: il coro definisce così l'animo folle di Penteo, μανεῖσαι παραπίδι παρακόπω τε λήματι (999-1000). Ancora nelle *Baccanti*, Dioniso nel prologo definisce παράκοποι le sorelle di Semele, Agave, Ino e Autonoe, che indusse alla follia perché colpevoli di non aver creduto al legame di Zeus con Semele da cui nacque Dioniso, τοιγάρ νιν αὐτὰς ἐκ δόμων ὠστρησ' ἐγὼ μανίας, ὄρος δ'οικοῦσι παράκοποι φρενῶν, σκευὴν τ'ἔχειν ἠνάγκασ' ὄργων ἐμῶν (32-34). Nell'*Ippolito*, Euripide commenta così il delirio di Fedra con le parole della nutrice: questa ritiene sia necessario un

re, al quale indirizza la sua minaccia come imitando, μιμούμενος, chi con i denti morde, γόμοις ἐμπρίων<sup>150</sup>, il suo avversario (65a-71)<sup>151</sup>. Le parole che il naufrago indirizza al mare sono nel segno dell'asprezza (72-81):

ἤδη θρασεῖα καὶ πάρος  
 λάβρον αὐχέν' ἔσχες ἐμ  
 πέδαι καταζευχθεῖσα λινοδέτῳ τεόν·  
 νῦν δέ σ' ἀναταράξει  
 ἐμός ἀναξ ἐμός  
 πεύκαισιν ὀριγόνοισιν, ἐγ-  
 κλήσει δὲ πεδία πλοῖμα νομάσι ναύταις,  
 οἰστρομανὲς παλεομί-  
 σῆμ' ἄπιστόν τ' ἀγκάλι-  
 σμα κλυσιδρομάδος αὔρας.

«Già arrogante anche in passato il collo tuo impetuoso avesti aggogato in catena di fili di lino: ora però ti farà agitare il signore, il mio signore, con i pini nati sulle montagne e chiuderà<sup>152</sup> le pianure navigabili con occhi nomadi<sup>153</sup>, tu folle come morso dal tafano<sup>154</sup> antico oggetto d'odio e inaffidabile diletto<sup>155</sup> del vento che porta veloce le piogge».

vaticinio per comprendere le parole di Fedra e si chiede quale dio la tenga in scacco, ὅστις σε θεῶν ἀνασειράζει, e renda folle la sua mente, καὶ παρακόπτει φρένας (236-238). Contesti che ben si adattano a descrivere il delirio del naufrago.

<sup>150</sup> Secondo Hordern 2002, 163, il dativo γόμοις del papiro crea difficoltà con il verbo ἐμπρίω, con il quale attende un accusativo, come in Diodoro Siculo (XVII 92, 3), Luciano (*Somn.* 14) e Aristofane. *Ra.* 927, e sebbene ritenga possibile che il dativo possa essere determinato dal prefisso ἐν-, accoglie γόμοις nel testo della sua edizione. Il verbo, che significa 'segare, penetrare', ha qui il significato di 'digrignare i denti': attestato è l'uso sia con il dativo 'mordere con i denti' e con l'accusativo 'affondare i denti' per mordere. Sull'uso di γόμοις al posto del diminutivo γομφίοι, secondo Esichio (γ 805) sinonimo di μύλοι, ossia ὀδόντες γομφίοι, Wilamowitz pensa a una scelta stilistica tesa a evitare l'uso del diminutivo, che è attestato in commedia da Epicarmo (fr. 18 K.-A.) e da Aristofane (*Pax.* 34). La discussione sull'uso del diminutivo deve essere inserita nel quadro più ampio della commistione di stili e generi che il *nomos* di Timoteo mostra, come indica a ragione Hordern 2002, 163.

<sup>151</sup> Per le interpretazioni del verso soprattutto in vista delle difficoltà poste dal participio μιμούμενος cfr. Hordern 2002, 163-164.

<sup>152</sup> Per l'immagine vd. Aesch. *Pers.* 723 ὥστε Βόσπορον κλήσαι μέγαν. Il verbo compare nello stesso contesto anche in Tucidide (IV 8, 7 e VII 59, 3).

<sup>153</sup> νομμασιναυγαισ Π: νομάσιν αὐγαῖς Wil.. Danielsson 1903a, 1-39: 17-18, propone νομάσι νάυταις. Keil 1913, 99-140: 125-127, pensa a αὐγαῖς come metonimia per navi, richiamando l'uso di dipingere occhi sulla prua, per il quale cfr. Morrison, Williams 1968, 37.

<sup>154</sup> L'aggettivo compare anche nelle *Dionisiache* di Nonno (I 282). Nelle *Tesmofoiazuse* Aristofane definisce con il composto simile οἰστροδόνητος il mare: qui Posidone è chiamato dal coro ad accorrere la-

Il discorso del naufrago ben rappresenta il luogo comune dell'ostilità degli asiatici verso il mare. Dal racconto appare subito evidente che il personaggio non sa nuotare: questo dato è in contrasto con l'abilità dei greci nel nuotare attestata nelle fonti. Erodoto nel resoconto della battaglia di Salamina afferma che molti persiani morirono perché la maggior parte di loro non sapeva nuotare (VIII 89, 1-2):

Ἐν δὲ τῷ πόνῳ τούτῳ ἀπὸ μὲν ἔθανε ὁ στρατηγὸς Ἀριαβίγνης ὁ Δαρείου, Ξέρξῳ ἑὼν ἀδελφεός, ἀπὸ δὲ ἄλλοι πολλοὶ τε καὶ ὀνομαστοὶ Περσέων καὶ Μήδων καὶ τῶν ἄλλων συμμάχων, ὀλίγοι δὲ τινες καὶ Ἑλλήνων· ἄτε γὰρ νέειν ἐπιστάμενοι, τοῖσι αἱ νέες διεφθείροντο, οἳ μὴ ἐν χειρῶν νόμῳ ἀπολλύμενοι ἐς τὴν Σαλαμίνα διένεον· τῶν δὲ βαρβάρων οἳ πολλοὶ ἐν τῇ θαλάσῃ διεφθάρησαν, νέειν οὐκ ἐπιστάμενοι.

Il riferimento all'incapacità di nuotare dei Persiani è già nel racconto che Erodoto fa della tempesta che distrusse la flotta di Mardonio presso il monte Athos. Secondo Erodoto, morirono oltre ventimila uomini, alcuni per pesci voraci che infestano quel tratto di mare, altri perché sbattuti sugli scogli, altri perché non sapevano nuotare (VI 44, 2):

Λέγεται γὰρ κατὰ τριηκοσίας μὲν τῶν νεῶν τὰς διαφθαρείσας εἶναι, ὑπὲρ δὲ δύο μυριάδας ἀνθρώπων· ὥστε γὰρ θηριωδεστάτης ἐούσης τῆς θαλάσσης ταύτης τῆς περὶ τὸν Ἄθων οἳ μὲν ὑπὸ τῶν θηρίων διεφθείροντο ἀρπαζόμενοι, οἳ δὲ πρὸς τὰς πέτρας ἄρας σόμενοι· οἳ δὲ αὐτῶν νέειν οὐκ ἠπιστέατο, καὶ κατὰ τοῦτο διεφθείροντο, οἳ δὲ ῥίγει.

Il *topos* ricorre anche in Tucidide, per i mercenari traci, descritti come feroci e barbari, e che non sanno nuotare (VII, 30, 1-8)<sup>156</sup>. E non a caso Platone nel III libro delle *Leggi* mette sullo stesso piano l'alfabetizzazione e il saper nuotare per definire la mancanza di educazione (689d3).

Dalle testimonianze antiche emerge che per i Greci saper nuotare è naturale, mentre per i barbari non è frequente. Nel *nomos*, Timoteo richiama una nozione storica in un contesto poetico per evidenziare la debolezza del personaggio che rappresenta facendone oggetto di scherno. Nello scenario del naufragio della flotta persiana,

sciando i recessi pescosi e agitati del mare, προλιπῶν μυχὸν ἰχθυόεντα οἰστροδόνητον (325). L'aggettivo οἰστροδόνητος compare anche in Eschilo, nelle *Supplici* per Io errante (573).

<sup>155</sup> Hordern 2002, 172, traduce ἀγκάλισμα 'that which is embraced': con il significato di 'oggetto d'amore' compare nell'*Alessandra* di Licofrone (308) e nel dialogo *Amores* di Luciano (14, 10). Prima di Timoteo il composto ὑπαγκάλισμα compare in Euripide, nelle *Troiane* (757), nell'*Elena* (242) e in Sofocle, nelle *Trachinie* (540).

<sup>156</sup> Per le testimonianze sull'abilità nel nuotare cfr. Hall 1994, 44-80.



Timoteo costruisce l'intermezzo del naufrago sul contrasto tra l'ira che prende la forma di una minaccia e la condizione di estrema debolezza in cui il personaggio è rappresentato. Il contrasto emerge dal rapporto tra le parole di introduzione del poeta al discorso diretto, dove Timoteo descrive nel dettaglio le difficoltà notevoli che il naufrago affronta tra le onde (60-71), e il tono imperioso del discorso diretto<sup>157</sup>: la descrizione, fin troppo vivida, degli attimi che precedono la morte tiene conto sia delle difficoltà fisiche - il barbaro non sa nuotare e beve non volendolo acqua salata che poi rigurgita - sia dello stato di disagio mentale del naufrago, la cui razionalità è compromessa<sup>158</sup>. Il discorso diretto, tra l'ira e la certezza immotivata d'aver vendetta per la sua morte, segna quindi un netto contrasto con la condizione reale del naufrago: pur all'apice della sventura, in balia delle onde, il signore di una terra estesa il cammino di un giorno, πέδιος ἀνήρ ἀμεροδρόμοιο χώρας ἄναξ (40-42)<sup>159</sup>, non rinuncia all'abituale spavalderia, della quale ora sorridono il pubblico e le onde.

Nel contrasto tra il carattere fiero e combattivo con cui rappresenta il naufrago e la fatale condizione di debolezza, Timoteo mescola la dimensione del tragico a tratti fortemente comici: la minaccia al mare di un nuovo giogo appare risibile per la contrapposizione tra il riscatto che promette e che non è destinato ad avere: il pubblico dei *Persiani* di Timoteo sa bene che Serse, il suo invocato re, ἔμὸς ἄναξ ἔμός, non chiuderà una seconda volta le pianure navigabili, πεδία πλόϊμα, con un nuovo giogo di navi (76-78)<sup>160</sup>. A segnalare ancora di più l'inutilità della minaccia del giogo, Timoteo chiude l'intermezzo con l'immagine del naufrago in preda all'ira che respira a fatica e pronuncia le sue parole mentre rigetta acqua schiumosa dalla bocca (82-85)<sup>161</sup>. La plasticità e il colore della scena

<sup>157</sup> Il discorso del naufrago, con il riferimento al giogo sul mare richiama secondo Hordern 2002 165, l'immagine del βασιλειος στρατός nella *parodos* dei *Persiani* di Eschilo (65-71).

<sup>158</sup> Per i riferimenti culturali cui la scena del naufrago allude cfr. Hall 1994, 44-56.

<sup>159</sup> Per la complessa e discussa interpretazione dell'identità del naufrago cfr. Hordern 2002, 155-156.

<sup>160</sup> Il *nomos* è rappresentato almeno sessanta anni dopo la battaglia di Salamina. La data della prima rappresentazione non è certa: la critica offre un ampio arco temporale, dal 419 al 399/396 a.C.. Per la discussione cfr. Hordern 2002, 15-16.

<sup>161</sup> Il riferimento al giogo di Elle, il ponte di navi, richiama la ὕβρις di Serse, causa della sconfitta nei *Persiani* di Eschilo. Timoteo tuttavia non offre mai una ragione per la sconfitta persiana e nella porzione di testo giunta a noi manca il riferimento agli dei per il destino sugli eventi. Hordern 2002, 166, sostiene che Timoteo «seems to be offering a version of events which is explicitly not mythologized, and he also avoids direct comment on the narrative». Per questo aspetto il *nomos* di Timoteo si distingue nettamente dal modello di Eschilo: nei *Persiani* il racconto degli eventi è sostenuto da ampie sezioni di commento, con le quali Eschilo attraverso i personaggi offre un'interpretazione dei fatti.

sono misurati sull'obiettivo della resa teatrale dell'intermezzo nel segno chiaro del γελοῖον.

Per la scena sembra costruito anche l'intermezzo del Celenio. Nell'episodio, che segue il lamento del coro dei superstiti sulle rive, Timoteo descrive per contrasto la supplica<sup>162</sup> che un uomo di Celene<sup>163</sup> rivolge a un soldato greco mentre questi lo trascina per i capelli (140-149)<sup>164</sup>. La supplica è pronunciata dal Celenio in un greco incerto e con accento asiatico (146-147), Ἐλλάδ' ἐμπλέκων Ἀσιάδι φωνᾷ<sup>165</sup> (150-161):

†έγω μοι σοι† κῶς καὶ τί πρᾶγμα;  
 αὐτίς οὐδάμ' ἔλθω·  
 καὶ νῦν ἐμὸς δεσπότης  
 δεῦρό μ' ἐνθάδ' ἤξει·  
 τὰ λοιπὰ δ' οὐκέτι, πάτερ,  
 οὐκέτι μαχέσ' αὐτίς ἐνθ<ά>δ' ἔρχω,  
 ἀλλὰ κάθω·  
 ἐγὼ σοι μὲν δεῦρ' ἐγὼ  
 κείσε παρὰ Σάρδι, παρὰ Σοῦσ',  
 Ἀγβάτανα ναίων·  
 Ἄρτιμις ἐμὸς μέγας θεὸς  
 παρ' Ἐφεσον φυλάξει.

La supplica prende avvio con buona probabilità con un balbettio, ἐγὼ μοί σοι, che denuncia fin da subito le difficoltà linguistiche del Celenio. Il supplice per aver salva la vita promette che non farà più ritorno, αὐτίς οὐδάμ' ἔλθω. Il verbo ἔλθω è una forma mista: con buona probabilità il Celenio usa il tema

<sup>162</sup> La supplica è qui rivolta a un uomo, non a una divinità, come nell'intermezzo precedente della supplica alla Grande Madre (127-138). Hordern 2002,198, rileva che «supplication scenes play a significant role in Greek battle narratives, especially in Homer». Nell'*Iliade* solo i Troiani supplicano e senza successo sul campo di battaglia, come per esempio Adrasto nel VI libro (45-50) e Licaone nel XXI (71-96). Nell'*Odissea* supplicano Odisseo di risparmiare loro la vita Leode senza successo (XXII 310-329) e Femia, che sarà salvato dall'intervento di Telemaco (XXII 330-356). Per il motivo del supplice cfr. Gould 1973, 22-77, e, in particolare per la produzione di Omero, Pedrick 1982, 125-140.

<sup>163</sup> Celene è la città più grande della Frigia sulla via per l'Oriente, di cui ci parla Erodoto (VII 26-27). Senofonte (*An.* I 2, 5-9), informa che a Celene Serse, dopo la sconfitta in Grecia, edificò un palazzo reale, βασιλεία, e la cittadella. Vd. anche Strabone (XII 8, 15).

<sup>164</sup> Essere trasportati per i capelli è motivo presente anche in Eschilo (*Suppl.* 909 e *Sept.* 328) e frequente in Euripide (*Or.* 1469, *Hel.* 116, *IA*, 790, 1366, *Tro.* 882, *Andr.* 710, *Hec.* 1166).

<sup>165</sup> Il nesso Ἀσιάδι φωνᾷ ricorre non a caso nelle parole del servo frigio di Elena nell'*Oreste* di Euripide (1397).

dell'aoristo per formare il futuro, segno chiaro dell'assenza di coscienza linguistica e insieme dello sforzo per rendere le sue parole comprensibili al massimo grado, soprattutto nelle intenzioni, di qui il tempo futuro<sup>166</sup>. Creazioni verbali nuove sono individuabili nel verbo ἤξει, riferito a Serse, il δεσπότης<sup>167</sup>, a cui il prigioniero imputa la colpa della sua presenza in Grecia, e nel verbo κάθω. La forma ἤξει è aoristo sigmatico di ἄγω, con peraltro la desinenza -ει di presente. La forma κάθω, nella promessa finale di restare in Asia, può essere intesa o come forma erronea per κάθημαι con significato di 'star fermo', cioè non muoversi dall'Asia per nuove spedizioni, o come congiuntivo con un significato futuro<sup>168</sup> o, più probabilmente, come erroneo uso del tema dell'aoristo per la formazione del presente<sup>169</sup>. Con la preghiera ad Artemide, Ἄρτιμις con vocalismo asiatico, si chiude dunque la supplica.

Secondo la critica, la supplica, pronunciata in un greco improprio con molti errori, richiama le scene dell'*Archaia* in cui un personaggio non greco si esprime in una lingua esotica<sup>170</sup>. Negli *Acarnesi*<sup>171</sup> il finto ambasciatore del Re di Persia, Occhio del Re, Pseudoartabano<sup>172</sup>, pronuncia la sua battuta in una lingua vagamente persiana: ι αρταμανε Ξαρξας απιαονα σατρα (100)<sup>173</sup>. Negli *Uccelli*, Tribal-

<sup>166</sup> A lato dell'equivalenza ἔλθω = ἔρχομαι, Hordern 2002, 210, non esclude il valore di futuro di ἔλθω. Una variazione non corretta della forma verbale si registra anche al v. 115 con ἔρχω, segno qui della non conoscenza della diatesi.

<sup>167</sup> Colvin 1999, 56, pensa che l'assenza dell'articolo prima del nesso ἐμὸς δεσπότης possa indicare un barbarismo. Hordern 2002, 211 e 50-51, fa però notare che Timoteo tende a omettere l'articolo.

<sup>168</sup> Cfr. Friedrich 1918, 274-303. Janssen 1984, 107, sostiene che «the Phrygian uses ἔλθω = "I shall go" because the syntactic differences between the *futurum indicativum* (principal sentence) and the *coniunctivus futuralis* (subordinate clause) are not clear to him», differenze difficili da rilevare per un frigio perché «in the Asiatic-Ionian dialects the forms of fut. indic. and aor. subjunct. could coincide».

<sup>169</sup> Hordern 2002, 208.

<sup>170</sup> Per la presenza di 'barbari' in commedia cfr. Long 1986. Cfr. anche Halliwell 1990, 69-70.

<sup>171</sup> Per la parodia dell'esotico che la scena con Pseudoartabano esprime nel contesto più ampio del «mélange of definitions of Athenian identity» che gli *Acarnesi* offrono, cfr. Whitehorne 2005, 34-44: 39 (la citazione è da p. 34).

<sup>172</sup> Il nome secondo Mastromarco 1983, 122-123, è un'invenzione comica, in considerazione del termine *artabe*, secondo Erodoto (I 192, 3) nome di unità di misura. Si tratterebbe quindi di un nome parlante che alluderebbe, secondo Mastromarco a un imbroglione: 'colui che dà false misure'.

<sup>173</sup> Per l'interpretazione del verso cfr. West 1968, 5-8, che ritiene, diversamente da Dover 1963, 6-25: 7-8, che la sequenza non abbia senso compiuto. Di recente Sciacca 2012, 57-65, è tornato sulla sequenza, giungendo a due interessanti conclusioni sull'intellegibilità del trimetro e sul significato della sua presenza nel testo di Aristofane. A suo giudizio il verso 100 degli *Acarnesi* è «autenticamente iranico, anche se poi il poeta nel resto della commedia rinuncia ai testi autentici e preferisce una parlata pseudo-persiana, cioè espressioni attiche con qualche deformazione fonetica e grammaticale che la renda facilmente comprensibile»; Sciacca ritiene si tratti di una traduzione «*verbum de verbo* realizzata dall'informatore cui si

lo, uno degli ambasciatori insieme con Posidone ed Eracle mandato dagli dei per negoziare la pace, richiesto di un giudizio sulla controproposta di Pistetero, il dio più barbaro che Posidone abbia mai visto (1573), risponde con un'incomprensibile sequenza: *Να Βαισατρειν* (1615), sequenza che Eracle interpreta come assenso, pensando al premio proposto da Pistetero in caso d'accordo, un invito a pranzo, qualora Zeus conceda lo scettro agli uccelli (1596-1602). Triballo farà sentire la sua voce in altre due occasioni, dove, pur nell'incertezza sulla competenza nel greco, il pensiero è comprensibile: una prima volta per evitare il compimento della minaccia di Eracle (1628-1629), una seconda, di certo l'espressione più chiara del suo pensiero, per celebrare la bellezza di Regina, sposa di Pistetero (1678-1679).

Hordern<sup>174</sup> afferma che il personaggio più vicino al Celenita dei *Persiani* è l'arciere scita personaggio delle *Tesmoforiazuse* (1001-1135)<sup>175</sup>, il cui greco comprensibile ma stentato ricorda da vicino le difficoltà linguistiche del personaggio rappresentato da Timoteo. Tuttavia il modello più vicino alla scena rappresentata nei *Persiani* è forse quello dello schiavo frigio nell'*Oreste* di Euripide<sup>176</sup>. Timoteo raggiunge l'effetto comico non attraverso la rappresentazione del personaggio sul modello della commedia, ma attraverso il capovolgimento comico del modello tragico, con notevole effetto di contrasto<sup>177</sup>. Il prigioniero di Celene, trascinato per i capelli come una donna, mentre con il suo greco stentato implora d'essere graziato, si pone a metà tra commedia e tragedia e richiama la complessa di motivi comici all'interno della produzione tragica<sup>178</sup>.

rivolve Aristofane per il proprio inserto linguistico», che disporrebbe parole iraniche ma secondo l'*ordo verborum* greco. Sciacca traduce quindi 'Il benevolo Serse scrisse queste cose qui'. Sciacca nota poi l'anacronismo per il quale si nomina Serse, morto nel 465, e non Artaserse: Aristofane citerebbe qui l'*incipit* conosciuto in Atene di un documento storico redatto da Serse, forse la lettera da lui mandata a Pausania, di cui siamo informati da Tucidide (I 129, 3).

<sup>174</sup> Hordern 2002, 205.

<sup>175</sup> Per la puntuale ripresa del modello tragico dell'*Andromeda* da parte di Aristofane cfr. Mastromarco 2008, 177-188.

<sup>176</sup> Negli scoli emerge il riferimento alla commedia per la sezione dello schiavo frigio nell'*Oreste* (*ad v.* 1521 [I p. 230 Schwartz]): ταῦτα κωμικώτερα ἔστι καὶ πεζά. Porter 1994, 206-207, mette a confronto lo schiavo frigio di Euripide e il prigioniero celenio di Timoteo: sottolinea per entrambi i tratti comici, ma evidenzia lo spessore drammatico dello schiavo frigio in Euripide, segno per Porter di distinzione dal modello della Nuova Musica.

<sup>177</sup> Hall 1994, 44-80: 63-64, ritiene la scena una forte reminiscenza dell'arciere scita nelle *Tesmoforiazuse* e conclude che «the close parallel of technique with that of the scene in Aristophanes strongly implies that the impact of this passage was designed to be humorous». Per l'arciere scita nelle *Tesmoforiazuse* cfr. Hall 2006, 225-254.

<sup>178</sup> Riflette sulla presenza di elementi comici nell'*Oreste* Seidensticker 1982, 101-114. Cfr. anche Biffi 1961, 89-102, Dunn 1989, 238-251 e Gregory 1999-2000, 59-74.

### 3. 2. 1 Teoria e prassi del γελοῖον tra *Filebo*, *Repubblica* e *Leggi*

L'effetto comico che emerge dagli intermezzi del naufrago e del prigioniero Celenio richiama come vedremo le riflessioni di Platone sul γελοῖον che leggiamo nell'intermezzo del *Filebo*, dove Socrate individua nell'ignoranza debole, ἄγνοια ἀσθενής, l'oggetto della μίμησις comica. Sia il naufrago sia il Celenio sono rappresentati in una situazione di difficoltà estrema, a cui reagiscono ottenendo un effetto comico. Comica è l'agitazione dei pensieri, tra *nonsense* ed eccessi d'ira, del naufrago persiano che, non sapendo nuotare, è sopraffatto dal moto delle onde, risibile la sua minaccia al mare della punizione che riceverà dal re Serse, suo ormai inutile signore, mentre in affanno respira a fatica e rigetta dalla bocca acqua salata. Comica è l'immagine del Celenio che, tenuto per i capelli, con le braccia intorno alle ginocchia del soldato greco che lo tiene prigioniero, promette, per aver salva la vita, che non parteciperà mai più a guerre contro la Grecia, pronunciando una supplica, con buona probabilità senza effetto, in una lingua greca stentata, dove l'effetto coico è amplificato dalla barriera linguistica. Entrambi i personaggi mostrano una debolezza che non deriva dalla sventura dell'esercito persiano nella quale sono coinvolti ma da caratteristiche personali, legate all'assenza di un sapere utile nelle circostanze in cui si trovano: per l'uno l'abilità nel nuotare, per l'altro la possibilità di esprimersi sfruttando al meglio le potenzialità del *logos*. L'effetto comico è garantito in un caso proprio dal contrasto tra l'ira espressa contro il mare e l'incapacità di dominarlo, nell'altro dall'intensità della supplica non sostenuta da un linguaggio dignitoso nella forma e nel tono. Proprio intorno alla debolezza dei personaggi rappresentati in commedia si incentra la riflessione di Socrate con Protarco nell'*excursus* del *Filebo*, dove Platone, a lato del giudizio sul ruolo della commedia nella πόλις espresso sia nel X libro della *Repubblica* sia nel VII libro delle *Leggi*, offre un'indagine sui meccanismi che generano il riso nella produzione comica<sup>179</sup>.

Nel *Filebo*, Platone dedica un ampio spazio alla riflessione sui piaceri misti, concentrandosi sul piacere che deriva dalla rappresentazione del γελοῖον, in stretta dipendenza dal piacere generato dallo φθόνος (46a2-50e4). Al centro della riflessione di Socrate con Protarco sono i piaceri che prevedono una componente di dolore,

<sup>179</sup> Halliwell 2008, 276-300, osserva come Platone, oltre alla riflessione teorica della *Repubblica*, del *Filebo* e delle *Leggi*, ricorra al γελοῖον per caratterizzare i personaggi nei dialoghi. In particolare nel *Fedone* il riso e il sorriso, in alternanza con il pianto e le lacrime, descrivono più volte gli effetti che l'*atopia* di Socrate suscita nei discepoli, come emerge con chiarezza dalle parole di Fedone che descrive il suo stato d'animo al pensiero della morte imminente di Socrate: ἀλλ' ἀτεχνῶς ἀτοπὸν τί μοι πάθος παρῆν καὶ τις ἀήθης κρᾶσις ἀπὸ τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης, ἐνθυμουμένῳ ὅτι αὐτίκα ἐκείνος ἔμελλε τελευτᾶν (59a4-7).

piaceri che riguardano il corpo, l'anima nel conflitto con il corpo e l'anima in sé (46b8-c4). Tra dolori che affliggono l'anima, alcuni hanno una componente di piacere<sup>180</sup>, componente che emerge con chiarezza durante le rappresentazioni teatrali, dove gli spettatori delle tragedie e delle commedie mostrano una disposizione dell'anima, una διάθεσις, che prevede allo stesso tempo gioia e pianto, χαίροντες κλάωσι, dolore e piacere, μείζις λύπης τε καὶ ἡδονῆς (47d5-48a9)<sup>181</sup>. A Protarco che afferma di non comprendere come possa darsi un tale πάθος Socrate offre l'esempio dello φθόνος che giudica il più difficile da comprendere tra i πάθη dell'anima (48b1-2). Interrogato da Socrate sulla natura dello φθόνος, Protarco afferma che è un dolore per l'anima: Socrate lo invita però a riflettere sul fatto che chi prova dolore per tale πάθος nello stesso tempo anche gioisce nel vedere rappresentate le sventure altrui (48b8-12). A prova di questo, Socrate invita Protarco a prendere in considerazione quale sia la causa del γελοῖον legata all'anomala commistione, ἄτοπος μείζις, di piacere e dolore propria del παιδικὸς φθόνος (49a7-9)<sup>182</sup>.

Socrate aveva spiegato a Protarco che esiste una particolare πονηρία che prende il nome da una certa disposizione, ἕξις, che è definita dal significato opposto all'imperativo dell'iscrizione di Delfi: come se l'iscrizione recitasse non γνῶθι σαυτόν ma μηδαμῆ γινώσκεις αὐτόν<sup>183</sup>. L'ἄγνοια è un male, una ἕξις ἀβελτέρα<sup>184</sup>, e la sua rappresentazione provoca il γελοῖον (48c2-d2)<sup>185</sup>. Socrate opera una distinzione tra coloro che credono di avere un sapere su se stessi che invece non possiedono: alcuni ritengono di essere più ricchi di quanto non siano in realtà; altri sono convinti di essere più imponenti e più belli di quanto non sia in realtà; altri ancora, e sono la maggior parte, sono in errore ἐν ταῖς ψυχαῖς: credono a torto di essere migliori di

<sup>180</sup> Socrate chiede a Protarco se non consideri l'ira, la paura, il rimpianto, il compianto, l'amore, la rivalità e lo φθόνος dolori dell'anima: Ὀργὴν καὶ φόβον καὶ πόθον καὶ θρήνον καὶ ἔρωτα καὶ ζῆλον καὶ φθόνον καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἄρ' οὐκ αὐτῆς τῆς ψυχῆς τίθεσαι ταύτας λύπας τινάς; (47e1-3).

<sup>181</sup> La ricerca sul piacere misto nelle rappresentazioni teatrali riguarderà in particolar modo la produzione comica, dove lo φθόνος attiva il γελοῖον. Per la definizione di γελοῖον secondo Süss 1969, 10-20 e 41-43, e Tulli 2010, 237-242, Platone ha in mente le commedie di Aristofane.

<sup>182</sup> Per il significato di φθόνος 'malice' cfr. Hackforth 1945, 92, Frede 1993, 56 n.2, Wood 2007, 77-94: 78 n. 3, che precisa «an even better translation of *phthonos* might be *Schadenfreude*». Cfr. anche Halliwell 2008, 301 e n. 93: «mild *Schadenfreude*». In questa direzione già Frede 1997, 62 n. 72 e 289-292, che ritiene il termine tedesco 'Neid' non adeguato: il concetto moderno di invidia esprime di norma il desiderio per un bene posseduto da altri, mentre il piacere della commedia descritto nel *Filebo* deriva dalla rappresentazione della sventura altrui, la *Schadenfreude*.

<sup>183</sup> Per il significato del richiamo al motto delfico in rapporto al sapere di Socrate cfr. Tulli 2010, 237-242.

<sup>184</sup> L'aggettivo ἀβελτέρα è non a caso formazione comica: ricorre in Aristofane nelle *Nuvole* (1201), nelle *Rane* (989), nelle *Tesmofoiazuse* (290) e nelle *Ecclesiazuse* (768) col significato di 'stupido', 'sciocco'.

<sup>185</sup> Sull'intreccio tra *Filebo*, *Apologia* di Platone e *Nuvole* di Aristofane, in relazione all'ἄγνοια come causa del γελοῖον, cfr. Tulli 2008, 533-542.

quanto non siano rispetto all'ἄρετή, e in particolare rispetto alla σοφία (48d8-49a6). Due sono poi le tipologie di coloro che sono in errore riguardo al loro sapere: quelli che hanno forza e potere, ῥώμη e δύναμις, e quelli che hanno caratteristiche opposte a queste. Coloro che credono di avere un sapere e non hanno forza e potere sono ridicoli, γελοῖοι, perché se derisi, καταγελώμενοι, non possono, perché in una condizione di debolezza, avere vendetta dello scherno subito. Coloro che hanno invece forza e potere sono temibili e odiosi, φοβεροί καὶ ἐχθροί, sono capaci di vendicarsi se derisi perché ἰσχυροί. L'erronea convinzione di sapere, ἄγνοια, nei forti è quindi odiosa e turpe, ἐχθρά τε καὶ αἰσχρά, perché dannosa, βλαβερὰ, in se stessa e in relazione alla sua rappresentazione, αὐτή τε καὶ ὅσαι εἰκόνες αὐτῆς εἰσιν, mentre il non sapere nei deboli, ἡ ἄγνοια ἀσθενῆς, produce il γελοῖον (49b1-c5)<sup>186</sup>. Il παιδικὸς φθόνος, lo φθόνος legato alle rappresentazioni comiche, si attiva con la rappresentazione della presunzione di sapere da parte di personaggi deboli<sup>187</sup>.

Ma Protarco non ha ancora chiara la riflessione sulla μείζις dei piaceri e dei dolori e Socrate lo esorta a riflettere sulla δύναμις dello φθόνος (49c6-8)<sup>188</sup>. Socrate afferma che esistono dolori e piaceri ingiusti: gioire, χαίρειν, per le sventure dei nemici non è ἄδικον, né φθονερόν; ingiusto è invece gioire per i mali degli amici, per i φίλοι (48d1-8)<sup>189</sup>. In chi ci è amico la presunzione di sapere, δοξοσοφία, o di essere belli d'aspetto, δοξοκαλία, genera il γελοῖον se gli amici sono deboli, odio, μισητά, se gli amici sono forti. Si gioisce quindi dell'ἄγνοια dei φίλοι quando questi sono deboli e il piacere, ἡδονή, per i mali degli amici è generato dallo φθόνος<sup>190</sup>. Socrate spiega che quando ridiamo per i φίλοι che mostrano d'essere ridicoli, ἐπὶ τοῖς τῶν φιλῶν γελοίοις, mescoliamo il piacere con il dolore: lo φθόνος è un dolore dell'anima ma dal momento che il ridere è un piacere, dolore e piacere nella rappresentazione del

<sup>186</sup> Sul rapporto tra l'ἄγνοια debole che nel *Filebo* produce il γελοῖον, il non sapere di Socrate nell'*Apologia* e le maschere comiche, ignoranti e deboli, che il genere dialogico produce, come Clinia nell'*Eutidemo* (275c-280a), cfr. Tulli 2010, 237-242: 241-242.

<sup>187</sup> Wood 2007, 77-94, sostiene che Platone «is not simply criticizing comedy and laughter in the *Philebus*. He instead uses specific conception of comedy as malicious ridicule to oppose to the philosophical life of Socrates» (la citazione è da p. 77).

<sup>188</sup> Hackforth 1945, 93, vede in questa sezione il passaggio alla vita reale.

<sup>189</sup> Riguardo al significato del termine φίλοι in questo passo, Halliwell 2008, 300, ritiene che i personaggi comici a cui allude Platone «are reckoned to fall within the category of 'friends' (*philoí*), at least in the minimal sense that they are not enemies and perhaps also in the sense that one recognises a degree of attraction to them».

<sup>190</sup> Sul dibattito in merito all'interpretazione di φθόνος in questo passo del *Filebo*, 'invidia' o 'malevolenza', cfr. il bilancio offerto da Gavray 2010, 158-162.

γελοῖον si generano insieme<sup>191</sup>. Socrate chiude la riflessione affermando che nei piaceri misti, quali ἰὸργή, ἡ πόθος, ἡ φόβος, ἡ ἔρωσ, ἡ ζήλος al pari dello φθόνος<sup>192</sup>, registriamo la compresenza di piacere e dolore solo in relazione agli spettacoli drammatici ma anche nella tragedia e nella commedia della vita, si mescolano insieme dolori e piaceri, come in mille altri casi (50b1-4)<sup>193</sup>.

Il rapporto instaurato da Platone nel *Filebo* tra il γελοῖον e il piacere misto dello φθόνος che deriva dalla rappresentazione dell'ἄγνοια ἀσθενής non ricorre altrove nei dialoghi sebbene, come nota Halliwell, non fosse sconosciuto alla cultura del tempo<sup>194</sup>. Da prospettive diverse ma conciliabili con la riflessione del *Filebo* Platone riflette sul γελοῖον della commedia nella *Repubblica* e nelle *Leggi*.

Nella *Repubblica* la prospettiva sul γελοῖον è inserita nella cornice più ampia del giudizio sulla produzione poetica ammessa nella πόλις ideale per l'educazione dei guardiani. Nel III libro, Socrate afferma che i guardiani non devono essere inclini al riso, οὐδὲ φιλογέλωτάς γε δεῖ εἶναι, e in vista di questo obiettivo non bisogna rappresentare uomini di valore dominati dal riso, né tantomeno gli dei (388e8-389a5):

Οὔτε ἄρα ἀνθρώπους ἀξιους λόγου κρατουμένους ὑπὸ γέλωτος ἂν τις ποιῆ,  
ἀποδεκτέον, πολὺ δὲ ἦττον, ἐὰν θεοῦς.

Πολὺ μέντοι, ἢ δ' ὅς.

Οὐκοῦν Ὀμήρου οὐδὲ τὰ τοιαῦτα ἀποδεξόμεθα περὶ θεῶν·

ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλωσ μακάρεσσι θεοῖσιν,

ὡς ἴδον Ἡφαιστον διὰ δώματα ποιπνύοντα<sup>195</sup>

Platone, cosciente del potere della μίμησις sull'anima, esclude la possibilità che i modelli per i guardiani, indicati negli ἄνθρωποι ἄξιοι e negli dei possano essere rappresentati in preda al riso. Il γέλωσ infatti, se eccessivo, ἰσχυρός, provoca

<sup>191</sup> Sul rapporto tra spettatore e personaggio deriso in questa sezione del *Filebo*, cfr. Delcomminette 2006, 444-445.

<sup>192</sup> Prima di passare a discutere dei piaceri puri, i piaceri da ricercare, Socrate chiederà a Protarco se ha chiaro il motivo per il quale abbia mostrato tale mescolanza proprio in relazione alla commedia, τὴν ἐν τῇ κωμῳδίᾳ μεῖξιν: perché ricorrendo a tale esempio la κρᾶσις nelle paure, negli amori e nelle altre passioni è più facile da mostrare.

<sup>193</sup> Sullo snodo tematico fra ridicolo nella vita e comico sulla scena teatrale cfr. Cerasuolo 1980, 1-29.

<sup>194</sup> Halliwell 2008, 301, n. 93, fa notare che l'associazione tra riso e φθόνος «undoubtedly picks up associations already circulating in the culture» (e.g. Soph. *Ai.* 961 e Aristoph. *Thesm.* 146, Dem. IX 54, Lys. III 9), e accosta lo φθόνος all'ἐπιχαιρεκακία, a cui fanno riferimento sia Platone (*Euthyph.* 3b9-d2) sia Aristotele (*EN* II 1108b1-7, *Rhet.* II 1386b34-1387a3).

<sup>195</sup> *Il.* I 599-600.



un'altrettanto forte μεταβολή nell'anima, negativa per la παιδεία dei guardiani<sup>196</sup>. Sul potere psicagogico attribuito al riso in dipendenza dalla rappresentazione del γέλως nel III libro, Platone ritorna nel X, dove Socrate riflette sul γελοῖον e sul piacere a esso legato (606c2-9), dopo il bando dei poeti dalla città ideale (605a2-c3). Il bando è imposto alla produzione drammatica perché μίμησις del carattere eccitabile e mutevole, τὸ ἀγανακτικὸν τε καὶ ποικίλον ἦθος (605a4-5), capace, e questa è l'accusa maggiore, di corrompere persino gli uomini uomini valenti, τὸ γὰρ καὶ τοὺς ἐπικεικὲς ἰκανὴν εἶναι λωβᾶσθαι (605c1-3). La riflessione di Socrate, che tocca allo stesso modo Ἔπος, la tragedia, ἀκροώμενοι Ὀμήρου ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τραγωδοποιῶν (605c9-10), e la commedia, ἐν μιμήσει κωμωδικῇ (606c2), riguarda gli effetti negativi della μίμησις ποικίλη dell'elemento eccitabile, τὸ ἀγανακτικὸν, scelta dai poeti in funzione del pubblico che si raccoglie nei teatri, ἄλλως τε καὶ πανηγύρει καὶ παντοδαποῖς ἀνθρώποις εἰς θέατρα, per il quale la μίμησις del carattere assennato e stabile, τὸ δὲ φρόνιμον τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, costituisce una disposizione d'animo che ignorano, ἀλλοτρίου γάρ που πάθους ἢ μίμησις αὐτοῖς γίγνεται (604e1-6).

La riflessione sul γελοῖον che Platone offre nel *Filebo* è armonica con indicazioni sulla μίμησις che leggiamo nel X libro della *Repubblica*, ma la prospettiva è differente. Nel *Filebo*, impegno di Socrate con Protarco è spiegare la natura dei piaceri misti: in vista di questo obiettivo Socrate sceglie lo φθόνος la cui componente edonistica è particolarmente evidente nel caso del piacere insito nel riso per l'ἄγνοια debole rappresentata in commedia. Ora, proprio il piacere del riso generato dalla μίμησις della commedia è escluso dalla città ideale della *Repubblica*, perché μίμησις dell'elemento eccitabile, quindi negativa. Tuttavia nel III libro della *Repubblica* scopriamo una seppur lieve apertura di Socrate verso la μίμησις negativa se operata dal μέτριος ἀνὴρ e condotta κατὰ βραχὺ e παιδιᾶς χάριν (396c6-e1)<sup>197</sup>: tale prospettiva richiama l'assenza di giudizio negativo sulla rappresentazione del γελοῖον nel *Filebo* e che anticipa l'apertura, pur condizionata, delle *Leggi*, dove, come vedremo, alla rappresentazione del comico è assegnata una precisa funzione paideutica.

<sup>196</sup> Murray 1996, 162, ritiene che Platone ponga qui l'accento sulla ἰσχυρὰ μεταβολή generata dal γέλως quale ragione per il rifiuto del riso (388e4-6). In precedenza, nel II libro, anche il mutamento, τὸ μεταβάλλειν, è escluso dalla rappresentazione degli dei (381c10-e11 e 383a2-5). Il rifiuto del riso coinvolge anche il genere tragico, che recepisce il modello omerico dell'eroe spinto dal timore della derisione, segno di ἀτιμία (vd. Eur. *Med.* 383, 797, e *Soph. Ai.* 367, 382, 454, 1049, 1355, 1362).

<sup>197</sup> Ferrari 1989, 119, scorge in questo passo lo spazio per una possibile «satirical kind of imitation» che lo stesso Platone praticherebbe rappresentando le maschere di Trasimaco, Ione o Callicle. Murray 1996, 178-179, riconosce che in questo passo il limite posto sinora da Socrate all'attività mimetica «turns out to be less rigid than we were led to expect» (la citazione è da p. 178).

Nelle *Leggi*, Platone torna a riflettere sulla produzione comica in vista della fondazione di Magnesia. Nel VII libro, dopo aver indicato le norme per la lotta, Platone introduce le norme sulla danza. In apertura, distingue due εἶδη di danze: ὄρχησις che imita i corpi più belli in relazione a ciò che è nobile, ἐπὶ τὸ σεμνόν, e ὄρχησις che è imitazione dei corpi più brutti in relazione a ciò che è da poco, ἐπὶ τὸ φαῦλον (814d3-e5). Indica dunque nella *pirrica*, guerriera, e nell'*emmelia*, pacifica, le danze da accogliere nella πόλις (814d7-816d2)<sup>198</sup>. La riflessione assume ora respiro più ampio e, ben oltre la ὄρχησις, Platone riflette sulla rappresentazione del γελοῖον. L'Ateniese invita a esaminare i corpi brutti, i pensieri cattivi e ciò che è volto alle trovate comiche, κωμωδήματα, che suscitano il riso in relazione alla λέξις, al canto, alla danza, e alle rappresentazioni comiche, μιμήματα κεκωμωδημένα (816d5-9). Chi intenda essere assennato, φρόνιμος, deve apprendere ciò che è ridicolo, τὰ γελοῖα, per conoscere ciò che è serio, τὰ σπουδαῖα, per non dire o fare per ignoranza cose ridicole (816d9-e5):

ἄνευ γὰρ γελοίων τὰ σπουδαῖα καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία μαθεῖν μὲν οὐ δυνατόν, εἰ μέλλει τις φρόνιμος ἔσεσθαι, ποιεῖν δὲ οὐκ αὖ δυνατόν ἀμφοτέρω, εἴ τις αὖ μέλλει καὶ σμικρὸν ἀρετῆς μεθέξειν, ἀλλὰ αὐτῶν ἕνεκα τούτων καὶ μανθάνειν αὐτὰ δεῖ, τοῦ μὴ ποτε δι' ἄγνοιαν δρᾶν ἢ λέγειν ὅσα γελοῖα, μηδὲν δέον

Platone ammette la fruizione del γελοῖον alla luce del principio della scienza degli opposti necessario per la dialettica, come mostrano di frequente i dialoghi<sup>199</sup>. Se considerata da questo punto di vista la rappresentazione comica è utile per raggiungere un sapere stabile sull'ἀγαθόν attraverso la conoscenza del κακόν, il suo opposto. Il γελοῖον non è però concesso nella forma della σπουδή né agli uomini liberi né alle donne, ma deve essere confinato agli schiavi e agli stranieri, pagati per questo compito (816e5-817a1)<sup>200</sup>. Secondo questo principio, se a operare la μίμησις del κακόν sono schiavi e stranieri, la fruizione della commedia da parte dei cittadini rende pos-

<sup>198</sup> Rispetto alla precedente trattazione della danza nel II libro (672e1-673d9), secondo Schöpsdau 2003, 594, l'Ateniese pone qui in rilievo il legame tra i gesti della danza e le parole del canto.

<sup>199</sup> Becker 1932, 208, ritiene che la prassi comica nelle *Leggi* subisca l'influenza del modello spartano come descritto da Plutarco (*Inst. lac.* 239a). A ragione Schöpsdau 2003, 595, ritiene controversa la testimonianza di Plutarco e considera molto più probabile il legame con la 'scienza degli opposti', principio dialettico sullo sfondo dell'impiego del γελοῖον per l'apprendimento dello σπουδαῖον, di cui è prova il *Filebo* (e.g. 97d1-5)

<sup>200</sup> Schöpsdau 2003, 595, scorge a ragione uno stretto legame tra la valutazione della commedia nelle *Leggi* e l'indagine sul γελοῖον nel *Filebo*: l'effetto negativo per il quale a Magnesia la commedia è accettata solo se messa in scena da schiavi o stranieri coincide con il piacere per la sventura altrui che nel *Filebo* Socrate pone all'origine del γελοῖον.

sibile una conoscenza stabile dello σπουδαῖον tramite il contatto con il γελοῖον, il suo opposto. Non a caso, l'Ateniese definisce la commedia παίγνια περὶ γέλωτα, che richiama l'apertura alla commedia nel nesso παιδιᾶς χάριν della *Repubblica*. Seguono quindi le indicazioni per i poeti seri, i poeti drammatici, in conclusione delle quali l'Ateniese ribadisce la separazione tra una produzione per gli schiavi, la commedia, e una per i padroni, la tragedia, secondo le norme stabilite per la πόλις in precedenza (817e1-3)<sup>201</sup>.

Il rapporto che Platone instaura nel *Filebo* tra ignoranza debole e γελοῖον è armonico con l'effetto comico provocato da Timoteo con l'episodio del naufrago e del prigioniero. Entrambi rispondono perfettamente alle caratteristiche indicate da Platone per i personaggi che suscitano il riso. Si trovano in una condizione di debolezza, provano in modo evidente la loro ignoranza su un sapere fondamentale per la loro condizione e, dato importante, sono φίλοι: non costituiscono una minaccia per lo spettatore<sup>202</sup>. La loro ribellione senza effetto contro le avversità del caso li pone in una condizione d'inferiorità rispetto allo spettatore, che sorride dell'ingenuo riscatto che tentano nei confronti della sorte. Timoteo, come il poeta comico nella *Repubblica*, ricorre per le due scene alla μίμησις dell'elemento eccitabile, provocando negli spettatori il piacere del riso.

Con buona probabilità le riflessioni sul γελοῖον tra *Filebo*, *Repubblica* e *Leggi* non sono misurate solo sulla produzione dell'*Archaia*<sup>203</sup>, ma Platone doveva aver presente anche una produzione poetica, di cui è testimonianza il *nomos* di Timoteo, in cui forte era il tratto della ποικιλία nella commistione di generi. Non a caso forse, nel III libro della *Repubblica*, Platone riguardo alle ἀρμονίαι e ai ῥυθμοί esclude per la παιδεία la polimetria tipica di Timoteo (397b6-400d4)<sup>204</sup>, considerandola negativa perché μίμησις del mutevole, così come la tragedia e la commedia, quali generi mimetici dell'elemento eccitabile, sono esclusi dalla città ideale.

Il trattamento che Timoteo riserva al tema storico nei *Persiani* è corretto da un punto di vista formale in relazione ai canoni della poesia, ma la prospettiva con la

<sup>201</sup> Inquadra il passo del VII libro sulla commedia nel più ampio contesto della valutazione del riso e della beffa nel codice penale di Magnesia Benardete 2000, 326-328.

<sup>202</sup> Halliwell 2008, 395-397, sviluppa su Menandro un'analisi parallela a quella che qui si tenta su Timoteo. La definizione di γελοῖον che offre il *Filebo* permette infatti di comprendere l'evoluzione in chiave comica del personaggio di Smicrine dell'*Aspis* che suscita il riso solo quando emerge la sua debolezza.

<sup>203</sup> Così di recente Tulli 2010, 237-242.

<sup>204</sup> Per i ῥυθμοί è richiamato il nome di Damone in relazione alla natura mimetica delle βάσεις in rapporto ai diversi βίoi. Sul rapporto tra educazione musicale e filosofia si esprime di recente Woerther 2008, 89-103. Cfr. anche Lasserre 1954, 80-87, Lord 1978, 32-43, Wallace 1991a, 1-6, e Brancacci 2008, 7-19 e 81-100. Per un profilo di Damone cfr. Delattre 1994, 600-607, e Wallace 1991b, 30-53.

quale guarda a un evento paradigmatico per la storia della Grecia non ne esprime, diversamente da Eschilo nei *Persiani* e da Platone nel *Menesseno*, la sostanza etica e il valore paradigmatico. Sia in rapporto al racconto degli eventi sia alla luce della rappresentazione dei personaggi, Timoteo rispetta la verosimiglianza richiesta da Aristotele nella *Poetica*, raggiunge il piano del καθόλου ma la tipizzazione è completamente negativa tanto da escludere la finalità etica ammessa da Platone per la rappresentazione del γελῶιον. Com'è emerso dalle pagine precedenti, l'impegno verso la spettacolarizzazione, raggiunta sia tramite la tipizzazione della battaglia di Salamina sia con la μίμησις negativa negli intermezzi, priva il *nomos* di Timoteo della funzione paideutica che Aristotele e prima Platone attribuiscono alla poesia, in particolare alla poesia storica.

## Capitolo 4

### Poesia e storia in Platone: il *Menesseno* e il *Crizia*

#### 1. Socrate oratore nell'Atene di Aspasia

Nel saggio sulla metafisica della storia in Platone Gaiser scopre nella tensione tra ascesa e decadenza il processo di sviluppo del sapere umano lungo la linea della storia<sup>1</sup>. Come emerge dai miti di fondazione che leggiamo nel *Politico* (268d5-274e1) e nel *Protagora* (320c8-322d5), all'origine dello sviluppo gli dei donano agli uomini le τέχναι per il sostentamento, a partire dalle quali l'uomo elabora saperi più alti quali la τέχνη πολιτική prima e il sapere filosofico poi<sup>2</sup>. Il processo sincronico di ascesa e di decadenza, dovuto alla distanza progressiva degli dei dagli uomini, è in piena evidenza nel prologo del *Timeo* (25a6-d6) e nel *logos Atlantikos* del *Crizia*, ma trova espressione anche nel *Menesseno* (238b1-239b3), nel II libro della *Repubblica* (369b5-373e8) e nel III delle *Leggi*. La riflessione di Gaiser sulle pagine dedicate da Platone alla storia remota e recente di Atene ha il merito di porre in evidenza l'importanza che il racconto della storia ha nella riflessione di Platone in merito al rapporto tra ricerca filosofica e governo della πόλις.

In questa direzione, con l'epitafio contenuto nel *Menesseno* e con il *logos Atlantikos* del *Crizia* Platone prende contatto diretto con la storia recente e remota di Atene: entrambi i dialoghi rivelano il forte intreccio tra l'impegno di Platone volto a definire i contorni dell'Atene ideale e l'obiettivo concreto di indicare ai cittadini il modello di una Καλλίπολις a cui ispirarsi per il governo della πόλις<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Gaiser 1991<sup>2</sup>, 47-70 e 111-121.

<sup>2</sup> Che per Gaiser 1991<sup>2</sup>, 71-98, coincide con la conoscenza delle Idee.

<sup>3</sup> Gaiser 1991<sup>2</sup>, 165-168, evidenzia per i dialoghi l'intento protrettico della proiezione nel passato della città ideale, dialoghi nei quali «la descrizione retorico-poetica della condizione raggiunta dallo Stato ideale in passato ha il suo giusto posto», dal momento che «nella buona costituzione dello Stato originariamente fondato dagli antenati il Bene diventa visibile in una maniera evidente, e, inoltre, nella virtù degli antenati sta la garanzia della convinzione che il bene possa venire realizzato anche ora» (le citazioni

Non a caso, l'immagine della città ideale impegna Socrate e i suoi interlocutori lungo l'ampia discussione della *Repubblica* e si offre quale riflessione sul paradigma dell'agire politico corretto<sup>4</sup>, un paradigma che fino a quel momento aveva preso forma nei dialoghi con il personaggio di Socrate. Secondo Platone, Socrate è infatti l'unico cittadino a incarnare in sé la verace virtù politica, come Socrate stesso sostiene nella sezione conclusiva del *Gorgia*, prima del mito che chiude il dialogo (521d6-e2)<sup>5</sup>:

Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικά μόνος τῶν νῦν· ἄτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὐς λέγω ἐκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον, καὶ οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἃ σὺ παραινεῖς, τὰ κομψὰ ταῦτα, οὐχ ἕξω ὅτι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ.

Nel contesto della riflessione su quale sia il modo corretto di prendersi cura della città, di fronte a Callicle che lo esorta al πρὸς χάριν ὀμιλεῖν, in vero al κολακεύειν (521a5-b1), grazie al quale non incorrerà nel pericolo della condanna, Socrate afferma di essere il solo in Atene a impegnarsi nel tentativo di esercitare la vera πολιτικὴ τέχνη, certo il solo a esercitarla tra i suoi contemporanei. Pronuncia infatti in ogni circostanza λόγοι che non mirano al compiacimento, la χάρις, ma al meglio, τὸ βέλτιστον, per la comunità. Non potrà quindi seguire, in caso di processo, i consigli di Callicle e in tribunale non avrebbe λόγοι da pronunciare.

Il sostegno che Socrate mostra nel *Gorgia* alla retorica orientata al bene, strumento concreto per la gestione virtuosa della πόλις, è in armonia con

sono da p. 167). Vegetti 2000, 107-147:119-126, ritiene che il paradigma di πολιτεία descritto nella *Repubblica* possa essere esteso all'intero corso del tempo, ἐν παντὶ χρόνῳ (VI 502a10), come testimonia il racconto della guerra tra Atene arcaica e Atlantide del *Timeo* e del *Crizia*.

<sup>4</sup> Rowe 1999, 268-272, nota che la città ideale descritta nella *Repubblica* quale μυθολογεῖν è con buona probabilità ripresa da Crizia nel *Timeo*, alla luce dell'identificazione di *Kallipolis* con Atene arcaica. In questa prospettiva, riguardo alla metafora della pittura del VI libro, Giuliano 2005, 97-98, sostiene che Platone presupponga «l'esistenza di una buona imitazione poetica» (la citazione è da p. 98).

<sup>5</sup> Riguardo all'impegno politico di Socrate, Dalfen 2004, 476, fa giustamente notare che proprio nel *Gorgia* Socrate afferma con Polo di non avere abilità politiche, οὐκ εἰμι τῶν πολιτικῶν (473e6), come prova la dichiarazione immediatamente successiva in cui Socrate dichiara di aver suscitato l'ilarità, γέλωτα παρεῖχον (474a1), quando, presiedendo a una votazione, dimostrò di non conoscere le norme che regolano il voto (473e6-474a1). L'immagine di Socrate oggetto di derisione richiama le parole di commento all'aneddoto su Talete nella digressione del *Teeteto*: qui Socrate sottolinea l'ἀπειρία e la ἀσχημοσύνη δεινὴ di chi, inesperto, suscita il riso, γέλωτα παρέχει (174b8-c6). Nell'*Apologia*, Socrate definisce il suo impegno nell'inverare l'oracolo di Delfi un'ἀσχολία che lo tiene lontano dall'impegno politico e familiare: οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως πράξαι μοι σχολὴ γέγονεν ἄξιον λόγου οὔτε τῶν οἰκείων (23b8-9).

l'impegno di Platone del *Menesseno*, dove l'epitafio è un esempio positivo di retorica utile per i cittadini<sup>6</sup>. Mai disgiunto dalla speculazione filosofica, l'interesse di Platone è ampiamente orientato nel *corpus* verso la realtà storica dell'Atene del V secolo. Di questa prospettiva duplice, filosofica e storica, sono prova i dialoghi stessi, che da un lato accostano la produzione di Platone il più possibile alla prassi della viva ricerca e dall'altra mettono in scena personaggi esistiti realmente in contesti storicamente dati<sup>7</sup>. Nel *Menesseno*, dove il contatto con la città è centrale, l'impegno di Platone si fa più preciso, piegandosi alle forme di comunicazione letteraria tradizionali per la πόλις: l'*epitaphios logos*<sup>8</sup>. Momento di coesione sociale e riflessione sul presente attraverso il passato, l'epitafio si offre quale cornice ideale in cui mettere in luce le imprese e le virtù della comunità dei cittadini, indicando per il futuro il paradigma migliore cui tendere. Nel contesto della celebrazione dei caduti, la comunità ritrova, a partire dal richiamo all'autoctonia, le radici più lontane della sua esistenza politica, fondamento per i successi raggiunti nel presente e solida prospettiva per l'impegno politico del futuro. Nell'epitafio contenuto nel *Menesseno* scopriamo le tessere tradizionali che regolano tale genere letterario, piegate però a un impegno paideutico nuovo: l'alterazione degli eventi storici, tratto tipico del genere letterario, nell'epitafio del *Menesseno* non risponde a finalità celebrative ma all'impegno di delineare i contorni dell'Atene migliore possibile, concreto paradigma non di successo ma di virtù. L'alterazione della storia che vediamo operante nell'epitafio del *Menesseno* raggiunge il culmine nell'invenzione della storia che Platone offre nel *Crizia*. Il rapporto tra racconto storico e invenzione letteraria, nel *Menesseno* ancora equilibrato, è nel *Crizia* completamente a favore della seconda<sup>9</sup>.

Nelle pagine che seguono, osserveremo per il *Menesseno* l'intreccio di fatti storici e invenzione letteraria; metteremo in luce il debito che l'epitafio di Platone con la tradizione poetica: in questa direzione indicheremo un rapporto privilegiato con le forme dell'*epos*, sia per la sezione storica sia per la scena della prosopopea dei padri. Per il *Crizia*, come la critica ha messo in luce<sup>10</sup>, il rapporto

<sup>6</sup> In direzione opposta Dodds 1959, 24, secondo il quale Platone mostra con il *Menesseno* l'uso immorale della retorica teorizzato nel *Gorgia*.

<sup>7</sup> Accanto a personaggi d'invenzione letteraria, come lo Straniero di Elea, Timeo e l'Ateniese, maschere per il filosofo dell'Accademia, la scena del dialogo ospita per lo più personaggi realmente esistiti. Sulla caratterizzazione dei personaggi nei dialoghi cfr. Blondell 2002, 53-80.

<sup>8</sup> Un'invenzione ateniese, come fa notare Loraux 1993<sup>2</sup>, 21-36.

<sup>9</sup> Sul rapporto fra l'Atene arcaica di Crizia e l'Atene storica, ma idealizzata, di Maratona e Platea nel *Menesseno*, cfr. Rowe 1999, 273-277, e Tulli 2003b, 91-106.

<sup>10</sup> Cfr. in particolare Arrighetti 2006, 183-202, Capra 2010, 200-218, e Regali 2012, 27-31 e 79-98.

con l'*epos* è palese: con il racconto della guerra combattuta da Atene arcaica contro la monarchia di Atlantide Platone accoglie nel dialogo l'*epos* mitologico. Chiare in questa direzione le parole di Crizia il vecchio nella cornice del *Timeo*, secondo il quale se Solone avesse portato a termine il poema su Atlantide avrebbe superato la produzione di Esiodo e di Omero (21c2-d3)<sup>11</sup>. L'impegno di Platone nel trattamento della storia, impegno d'alterazione nel *Menesseno* e d'invenzione nel *Crizia*, è in armonia con le norme che leggiamo nel IX capitolo della *Poetica*, dove Aristotele afferma il vantaggio della poesia sulla storia, proprio in relazione al rispetto della norma dell'*εἰκός* e dell'*ἀναγκαῖον*. Indicati come necessari sia in vista della sistemazione degli eventi (1451a9-15) sia in vista dell'unità del *plot*, inteso quale *μίμησις* di una sola azione e intera, (1451a30-32), i criteri di *εἰκός* e *ἀναγκαῖον*, propri della poesia e non della storia, sono il metro col quale distinguere l'attività dello storico da quella del poeta. Compito dello storico è raccontare ciò che è accaduto, τὸ τὰ γενόμενα λέγειν (1451a36-37), mentre impegno del poeta è narrare ciò che potrebbe accadere e che è possibile che accada, οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ (1451a37-38). Lo storico, in altri termini, espone gli eventi tali quali sono avvenuti nella realtà, restituendone la natura particolare, secondo il principio del καθ'ἕκαστον. Il poeta, al contrario, racconta eventi che è possibile che accadano, secondo il principio dell'universale, καθόλου. Il giudizio sulla storia, meno seria e meno filosofica della poesia, si fonda proprio sulla mancata adesione alla norma del καθόλου, per Aristotele tratto centrale della produzione poetica. La poesia deve occuparsi dell'universale ed è poesia se raggiunge questo obiettivo. Il punto di vista di Aristotele nella *Poetica* è normativo: ha come obiettivo quello di delineare i contorni di una τέχνη. Il breve passaggio dove sostiene la natura più filosofica della poesia è spia di una prospettiva che la *Poetica* registra in modo non diretto: la παιδεία filosofica, così come appare chiaramente dal confronto con la storia. Tuttavia, come rileva Aristotele, anche i γενόμενα della storia possono essere materiale per la poesia, se il poeta sceglie tra gli eventi quelli che, rispettando le norme dell'*εἰκός* e dell'*ἀναγκαῖον*, offrono un racconto fondato sul καθόλου che restituisce al racconto la natura filosofica propria della poesia (1451b27-32). L'impegno di Platone con il *Menesseno* e in modo particolare con il *Crizia* illustra nella prassi il principio teorico che Aristotele sviluppa nel IX capitolo della *Poetica*: l'alterazione della storia di Atene e l'invenzione della storia per Atene arcaica tendono in misura diversa, ma con lo stesso obiettivo paideutico, all'universalità,

<sup>11</sup> Cfr. Tulli 1994b, 95-107.



accostando l'epitafio del *Menesseno* e il *logos* del *Timeo-Crizia* al modello della poesia.

## 2. La storia ideale nel *Menesseno*

Con il *Menesseno* Platone offre un affresco sulla storia recente di Atene dallo scontro con la Persia<sup>12</sup> alla guerra di Corinto<sup>13</sup>. Il racconto degli eventi è contenuto all'interno dell'epitafio<sup>14</sup>, attribuito ad Aspasia<sup>15</sup>, che Socrate riferisce al giovane Menesseno incontrato di ritorno dal *Bouleuterion*. Il lettore del *Menesseno* deve misurarsi fin da subito con difficoltà notevoli che ostacolano la comprensione del dialogo. Un effetto straniante producono gli anacronismi legati ai personaggi del dialogo. Al tempo della guerra di Corinto sia Aspasia sia Socrate non erano più in vita: Socrate era morto nel 399 e Aspasia prima del 400, eppure Aspasia compone un epitafio per i caduti della guerra di Corinto che Socrate reciterà a Menesseno. L'età stessa del giovane interlocutore di Socrate, che dà il nome al dialogo<sup>16</sup>, è incompatibile con l'età molto più avanzata che Menesseno doveva avere al tempo della finzione drammatica, il cui *terminus post quem* è la pace di Antalcida, stipulata nel 386 a. C.<sup>17</sup>. Se infatti il giovane che ascolta l'epitafio di Aspasia corrisponde al Menesseno del *Liside* e a uno dei discepoli presenti alla morte del maestro nel *Fedone*, nel *Menesseno* questi doveva essere un uomo ormai adulto, non un giovane che si appresta a entrare in

<sup>12</sup> Per la riflessione di Platone sulle guerre persiane, cfr. Moggi 1968, 213-226, e più di recente Rowe 2007, 85-104.

<sup>13</sup> La guerra di Corinto, scoppiata nell'estate del 395 a. C., si conclude con la pace del Re, o pace di Antalcida, dal nome del legato spartano che col satrapo Tiribazo stabilì le condizioni con la Persia di Artaserse nella primavera del 386 (Xen. *Hell.* V 1, 30-35). Del risentimento ateniese, per le dure condizioni imposte, e del giudizio negativo sulla posizione presa da Sparta, si fa portavoce Isocrate nel *Panegirico* (175-186). Cfr. Aucello 1965, 340-380, e Devoto 1986, 191-202.

<sup>14</sup> Accanto all'epitafio del *Menesseno* la tradizione ha conservato frammenti di un epitafio di Gorgia (82 B 5-6 D.-K.), l'epitafio giunto nel *Corpus* delle opere di Lisia (II), e nel *Corpus* di Demostene (LX), l'epitafio di Iperide per i caduti di Lamia (VI), e l'epitafio di Pericle in Tuciddide (II 35-46).

<sup>15</sup> Discendente da un'influente famiglia di Mileto, Aspasia doveva essere molto più giovane di Pericle quando, dopo la separazione dalla prima moglie – figura anonima di cui le fonti non ricordano neanche il nome – ne diviene la compagna. Dalle fonti emerge un quadro complesso, diviso tra gli attacchi dei poeti comici, con le accuse di empietà e lenocinio, e l'influenza che ebbe nella vita di Pericle e nell'Atene del V secolo. Per un profilo di Aspasia cfr. Nails 2002, 58-62.

<sup>16</sup> La tradizione antica, già a partire da Aristotele (*Rhet.* III 1415b30), allude al dialogo con il titolo ἐπιτάφιος, che compare quale sottotitolo nella tradizione manoscritta. Sull'oscillazione invero non problematica del titolo cfr. Tsitsiridis 1998, 127-129.

<sup>17</sup> Sulla datazione del *Menesseno* cfr. Heitsch 2008, 183-190.

politica<sup>18</sup>. Perplesità ha poi suscitato l'impegno di Platone con un'orazione funebre, perché in contrasto con la critica alla retorica espressa sia nel *Gorgia* sia nel *Fedro*, prova retorica peraltro attribuita a una donna quale maestro per Socrate, Aspasia. A questo si aggiunga la prospettiva sugli eventi offerta da Platone nel dialogo, segnata da forti omissioni e distorsioni, tra cui spicca certo, tra i molti esempi, l'assenza di Egospotami dopo le Arginuse (243c1-d8).

Il *Menesseno* occupa senza dubbio un posto particolare nel *corpus* dei dialoghi di Platone<sup>19</sup>. La quasi totale assenza della forma del dialogo, se si esclude lo scambio nella cornice tra Socrate e Menesseno, la brevità, la proposta di un epitafio, ossia un genere che rientra nell'oratoria epidittica, e l'apparente assenza di un contributo propriamente filosofico hanno indotto in passato la critica a negare a Platone la paternità del dialogo<sup>20</sup>, o a proporre un'interpretazione nel segno dell'ironia o della parodia<sup>21</sup>. Negli ultimi anni, alla luce delle molte sezioni del dialogo che mostrano un impianto di serietà difficile da coniugare con l'interpretazione ironica<sup>22</sup>, la critica tende a considerare il dialogo espressione genuina del pensiero di Platone sia alla luce del rapporto di Platone con la storia nel *corpus* dei dialoghi sia, come vedremo, per il suo valore centrale nella proposta di produzione letteraria utile per la πόλις. Platone crede nella serietà del progetto letterario del *Menesseno* e chiede al destinatario di superare le anomalie per una comprensione più profonda delle finalità del dialogo, oltre la cornice retorica e le distorsioni storiche, o forse proprio alla luce di esse. Le anomalie nell'impianto cronologico dipendenti dai personaggi e la prospettiva

<sup>18</sup> Tuttavia la critica è per lo più concorde nell'identificare Menesseno con il giovane del *Liside* e del *Fedone*. Di opinione diversa, Rosenstock 1994, 331-347, e Dean-Jones 1995, 51-57, che pensano a uno dei figli di Socrate, nato, come ci informa Diogene Laerzio (II 26), dalla seconda moglie, Mirto.

<sup>19</sup> Kahn 1963, 220-234: 220, parla di 'riddle of the *Menexenus*' e considera il dialogo «the most enigmatic of all of Plato's writings», e di recente Heitsch 2009, 229-236: 229, definisce il *Menesseno* una 'sonderbare Schrift', qualora non si indaghi a fondo la funzione del richiamo ad Aspasia.

<sup>20</sup> Sebbene negli autori antichi, da Aristotele (*Rhet.* I 1367b8-9 e III 1415b30) a Cicerone (*Orator* 151, 4-9), a Dionigi di Alicarnasso (*Dem.* 23-30) non leggiamo traccia di dubbio sull'attribuzione a Platone del dialogo. Contro l'autenticità del dialogo, si espressero Ast 1816, 446-451, Zeller 1839, 144-150, Schwartz 1900, 123-126, e Apelt 1916-1926, 123. Così anche anche Momigliano 1930, 40-53, in polemica con la posizione di Pohlenz 1913, 256-309, e di Wilamowitz-Moellendorff 1969<sup>3</sup>, 126-143. Ma già *contra* Lattanzi 1935, 355-360 e Lattanzi 1953, 303-306. Perplesità ha poi avanzato da ultimo Labarbe 1991, 89-100. Per lungo tempo contestata, sull'autenticità del dialogo la critica è oggi per lo più concorde.

<sup>21</sup> Pe una rassegna delle posizioni critiche cfr. Clavaud 2010<sup>2</sup>, 36-77.

<sup>22</sup> Per l'interpretazione ironica del *Menesseno* Berndt 1882, 7-59, Diels 1886, 20-23, Wendland 1890, 171 e Blass 1887-1898, 463-475. Coventry 1989, 1-15, afferma che l'encomio contenuto nel dialogo «is a parody of idealising tendencies in funeral speeches, and not a serious presentation by Plato of an ideal Athens». Cfr. Henderson 1975, 32-48, Capra 1998, 183-192, Meyer 2004, 210-235, Pownall 2004, 38-64, e Trivigno 2009, 29-58.

alterata sugli eventi storici hanno la funzione di imporre al destinatario la distanza necessaria dalla sfera dei *γεγόμενα*, richiamando l'attenzione non sul contributo politico ma sull'impianto etico dell'intero dialogo: da questa prospettiva l'epitafio del *Menesseno*, nella tensione verso un'immagine ideale di Atene, risponde correttamente alle finalità paideutiche auspiccate da Platone per la produzione letteraria. Non dunque una celebrazione della città in vista del consenso politico, finalità concreta dell'epitafio tradizionale, ma encomio paradigmatico della città ideale che propone l'Atene storica quale modello etico per l'Atene di Platone. Proprio con gli anacronismi evidenti e con le alterazioni volute della storia Platone offre il proprio contributo al dibattito sul fondamento etico per la *παιδεία* dei cittadini: una produzione oratoria fondata sull'*ἀρετή* e all'*ἀρετή* orientata che si offre quale corretta produzione letteraria per la *πόλις*.

Nelle pagine che seguono, osserveremo per la cornice del dialogo la sostanziale serietà dell'impegno di Platone; rifletteremo sull'ironia attribuita a Socrate nel dialogo con Menesseno evidenziando per il primo l'assenza di sarcasmo. Valuteremo poi la natura delle alterazioni della storia che Platone offre nell'epitafio, alla luce della tensione tra *γεγόμενα* e realtà ideale, in vista della quale Platone procede a una selezione degli eventi per l'encomio di Atene. Particolare attenzione sarà poi data a ciò che rende eccentrico l'epitafio contenuto nel *Menesseno* rispetto agli epitafi che la tradizione conserva: la prosopopea dei padri, vertice dell'impegno sia retorico sia etico di Platone, rompe i canoni del genere, dando nuova funzione a un *pattern* proprio del genere epico e tragico.

### 1. 1 Sull'ironia di Socrate nella cornice del *Menesseno*

Le informazioni sul giovane interlocutore di Socrate nel dialogo che porta il suo nome dipendono da Platone. Figlio di Demofonte, il suo nome appare nel *Liside* e nel *Fedone*, dove Menesseno compare associato a Ctesippo di Peania tra i discepoli presenti il giorno della morte di Socrate (59b5-10)<sup>23</sup>. Nel *Liside*, Socrate incontra Menesseno durante le Ermee, nella palestra di recente costruzione dove si reca insieme con Ippotale e Ctesippo, incontrati mentre dall'Accademia andava al Liceo (203a1-204a4). Nel *Liside* Menesseno è molto giovane, con buona probabilità *νεανίσκος*, così come Liside, di cui è carissimo amico, diversamente da Ippotale e

<sup>23</sup> Ctesippo del demo di Peania compare come interlocutore di Socrate nell'*Eutidemo* e nel *Liside*. Con buona probabilità è legato a Menesseno da rapporti di parentela, di cui è forse un cugino più anziano. Cfr. Nails 2002, 119-120 e 202-203.

Ctesippo che sono più adulti, non νεανίσκοι ma παῖδες. Qui Menesseno è protagonista dell'intermezzo che divide la conversazione di Socrate con Liside: Socrate, colpito dal legame che unisce i due fanciulli, desidera sapere da Menesseno come sia possibile acquisire il bene dell'amicizia (212a7). Ma la conversazione sarà breve: Menesseno infatti, sebbene presentato, non senza sarcasmo, come ἐριστικός e allievo di Ctesippo, presente nella scena come a incutere timore su Socrate (211b6-c9), non sarà in grado di condurre la conversazione su basi fondate e Socrate riprenderà la conversazione con Liside.

Nel *Menesseno*, Menesseno non è più νεανίσκος ma un giovane che ha l'età per dedicarsi alla politica. Nella cornice del dialogo Socrate incontra il giovane mentre ritorna dal *Bouleuterion* dove il consiglio si è riunito in vista della scelta dell'oratore che pronuncerà il discorso funebre per i caduti<sup>24</sup>. Socrate, colpito dalla presenza di Menesseno al *Bouleuterion*, deduce che il giovane ritenga di aver terminato il percorso di formazione, παιδεύσεως καὶ φιλοσοφίας ἐπὶ τέλει ἡγῆ εἶναι, e ritenga di essere pronto per occupazioni più alte, τὰ μείζω<sup>25</sup>: governare sui cittadini di Atene, ἄρχειν ἡμῶν, e prendersi cura come ἐπιμελητής dei cittadini - come già prima di lui molti membri della famiglia dalla quale proviene (234a1-b2). Menesseno precisa che entrerà in politica solo con il consenso di Socrate e prosegue il resoconto sulle deliberazioni prese dal consiglio (234b2-3): dimostra in questo modo una disposizione d'animo che getta una luce positiva sulle ambizioni politiche di Menesseno, fino a questo momento oggetto del mal celato giudizio negativo di Socrate, disposizione positiva per la quale Menesseno si rivela ascoltatore degno dell'epitafio che pronuncerà Socrate<sup>26</sup>. La decisione del consiglio sul nome dell'oratore è stata però rimandata al giorno seguente e, a giudizio di Menesseno, la scelta potrebbe cadere su Archino

<sup>24</sup> Cfr. Clairmont 1983, 22-28, e Loraux 1993, 37-97. Sul *patrios nomos* in età ellenistica cfr. Mikalson 1998, 182-185, 244, 248. Sul rapporto tra epitafio e *patrios nomos* cfr. Tsitsiridis 1998, 182-184.

<sup>25</sup> Il riferimento ad attività più importanti della filosofia richiama il *Gorgia* (484c4-5): qui Callicle evidenzia a Socrate i limiti della filosofia se praticata nell'età adulta, limiti che risiedono soprattutto nel non avere esperienza delle cose del mondo dalle quali la filosofia allontana. Come primo esempio Callicle propone la non conoscenza delle leggi della città e l'incapacità di esprimere il discorso corretto nelle questioni pubbliche e private (484d2-e3), capacità d'offrire il discorso corretto per la città che al contrario caratterizza l'autoritratto di Socrate alla fine del *Gorgia* (521d6-e2).

<sup>26</sup> Alla luce della presenza di Menesseno nel *Fedone*, scorge un legame tra *Fedone* e il *Menesseno*, Zuckert 2009, 815-826, per la quale «in the *Phaedo* Socrates presented himself as a model for those who would follow him in a life of philosophy. In the *Menexenus*, we then see, Socrates tries to disseminate an understanding of Athenian history that, if accepted and absorbed by his fellow citizens, would make them more just and perhaps happier, even if they did not become philosophers» (la citazione è dalle pp. 817-818).

o Dione (234b4-10)<sup>27</sup>. Socrate esprime entusiasmo per la felice circostanza della celebrazione dei caduti, con il richiamo alla 'bella morte': πολλαχῆ κινδυνεύει καλὸν εἶναι τὸ ἐν πολέμῳ ἀποθνήσκειν (234c1-2), impegno concreto di adesione del singolo alla comunità dei cittadini<sup>28</sup>.

Socrate delinea ora i contorni dell'epitafio tradizionale descrivendo la prassi concreta dei discorsi funebri, dunque gli effetti dei discorsi sugli ascoltatori (234c1-235c5). Nella prima sezione (234c1-235a6), Socrate si rallegra che i caduti in guerra possano contare sia su una tomba magnifica, sebbene abbiano terminato i loro giorni in povertà, καὶ ἐὰν πένης τις ὦν τελευτήσῃ, e, se anche non diedero prova di grande valore, καὶ ἐὰν φαῦλος ᾦ, ricevono la lode di uomini sapienti, ὑπ' ἀνδρῶν σοφῶν, lode pensata non senza preparazione, οὐκ εἰκῆ ἐπαινούντων, ma con discorsi preparati da molto tempo, ἀλλὰ ἐκ πολλοῦ χρόνου λόγους παρεσκευασμένων. L'abilità è tale che, continua Socrate, gli oratori incantano le anime dei cittadini, γοητεύουσιν τὰς ψυχάς. Per ciascuno dei caduti gli oratori restituiscono sia tratti reali sia tratti che non gli appartengono, καὶ τὰ προσόντα καὶ τὰ μὴ<sup>29</sup>, adornando il discorso in maniera splendida, κάλλιστά πως τοῖς ὀνόμασι ποικίλλοντες, così da provocare un incantesimo nell'anima di chi ascolta: offrono un encomio della città sotto ogni punto di vista, τὴν πόλιν ἐγκωμιάζοντες κατὰ πάντας τρόπους, encomio che si sviluppa non solo attraverso la lode dei caduti in guerra, ma anche degli avi e che coinvolge anche coloro che sono ancora in vita. Nella seconda sezione, Socrate fa riferimento agli effetti del *logos* sugli ascoltatori descrivendo le reazioni che egli stesso prova ogniqualvolta ascolta l'epitafio per i caduti (235a6-c5). L'incanto provocato è tale che ascoltando la lode, ἀκρωόμενος, pensa di essere diventato migliore sotto ogni aspetto, μείζων καὶ γενναιότερος καὶ καλλίων: l'effetto della lode, l'incantesimo

<sup>27</sup> Colpisce la coppia di nomi ipotizzati da Menesseno. Con il primo oratore, Archino, che nel 386 con buona probabilità non era più in vita, entriamo in contatto con un personaggio molto noto, il cui nome è legato alla restaurazione democratica dopo il governo dei Trenta (Arist. *Ath. Pol.* 40), e che la tradizione, con Clemente Alessandrino (*Strom.* VI 22), indica quale autore di un epitafio. Per Dione è difficile restituire contorni precisi e resta per noi una figura oscura. Un effetto probabilmente voluto da Platone in contrasto con la notorietà di Archino. Cfr. Tsitsiridis 1998, 139-141, e Loraux 1993, 426, per la quale Platone, con l'alternativa sui due nomi sottolinea «l'absence de tout critère normatif dans la politique athénienne».

<sup>28</sup> Testimonianza di provvedimenti in merito ai caduti e agli onori da tributare loro leggiamo in Diogene Laerzio (I 55-56). Nella *Vita di Solone*, Plutarco riferisce di provvedimenti in merito alle cerimonie funebri di privati cittadini (12, 8), al rispetto dei morti (21, 1), al comportamento delle donne durante i funerali (21, 6). Ai provvedimenti di Solone fa riferimento anche Cicerone nel *De legibus* (II 59, 64-65). Sul rapporto tra *patrios nomos* e l'introduzione del *logos epitaphios* nel rito cfr. Porciani 2001, 101-116. Per una ricognizione sulle leggi legate alle cerimonie funebri volute da Solone cfr. Blok 2006, 210-247.

<sup>29</sup> Per Tulli 2007b, 321-329, «con τὰ προσόντα καὶ τὰ μὴ, Platone richiama la mescolanza dei γενόμενα con il falso che dominava l'epitafio nell'Atene del V e del IV secolo» (la citazione è dalle pp. 324-325).

sui cittadini, tocca anche Socrate, che lodato dal *logos* degli oratori, ἐπαινούμενος, subisce un incantesimo, κηλούμενος.

Il termine κηλούμενος, che denota l'incanto prodotto in Socrate dal discorso di lode degli oratori, richiama il κηληθμός con il quale Omero nell'*Odissea* descrive l'effetto che le parole di Odisseo suscitano nei Feaci con il racconto degli Apologhi. Il termine ricorre due volte in una coppia di versi ripetuti (XI 333-334 e XIII 1-2)<sup>30</sup>:

᾽Ως ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῆ,  
κηληθμῶ δ' ἔσχοντο κατὰ μέγαρα σκιάοντα.

L'incanto dei racconti di Odisseo, l'incanto della poesia di Omero, produce silenzio tra gli ascoltatori, οἱ δ' ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῆ, un effetto fisico, e condurrà i Feaci ad accordare a Odisseo il sostegno necessario per il ritorno a Itaca<sup>31</sup>. Com'è noto, i versi, nell'*incipit* del XIII, segnano la fine dell'ampia narrazione di Odisseo a Scheria, dall'episodio dei Ciconi all'arrivo a Ogiogia presso Calipso, e introducono il congedo dai Feaci. Non diversamente, nella catabasi dell'XI libro, Omero descrive l'effetto fino a quel momento prodotto sui Feaci dal racconto, giunto ora alle anime dell'Ade, prima del racconto sulla sorte dei capi greci caduti a Troia. Nella *Nekyia* proprio l'effetto prodotto dai racconti di Odisseo spinge prima Arete (336-341), poi Alcinoo (348-353) ad accordare a Odisseo i doni per il ritorno in patria. L'incanto suscitato dalle sue parole è il fondamento sul quale Alcinoo pronuncia un giudizio del tutto positivo sulle qualità del suo ospite, tanto da conferire a Odisseo piena rispettabilità e sostegno (363-369)<sup>32</sup>. Alla luce dei racconti fino a quel momento ascoltati, Odisseo non appare ai Feaci un ingannatore né un bugiardo, τὸ μὲν οὐ τί σ' ἔσχομεν εἰσορόωντες / ἠπεροπήά τ' ἔμεν καὶ ἐπὶ κλοπῶν, le vicende ascoltate non sono come i racconti di chi mente con racconti falsi costruiti ad arte tali da confondere chi ascolta, ψεύδεά τ' ἀρτύνοντας, ὅθεν κέ τις οὐδὲ ἴδοιτο<sup>33</sup>, perché possiedono bellezza formale, μορφή ἐπέων, e sono pronunciate da una mente saggia, φρένες ἐσθλαί (363-367). Nel giudizio di Alcinoo il racconto di Odisseo mostra le caratteristiche del *logos* compiuto dal punto di vista formale e corretto sul piano della verità: come un aedo, Odisseo ha narrato le difficoltà affrontate durante il ritorno da Troia,

<sup>30</sup> Sull'incanto suscitato dai racconti di Odisseo cfr. Macleod 1983, 1-15, Walsh 1984, 3-21, Finkelberg 1985-1988, e Doherty 1995, 87-126.

<sup>31</sup> Sull'espressione ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῆ cfr. Montiglio 2000, 46-47.

<sup>32</sup> Cfr. de Jong 2001, 285-286.

<sup>33</sup> Sul rapporto nella poesia arcaica tra verità e menzogna cfr. Arrighetti 2006, 3-27.

μῦθον δ' ὡς ὄτ' ἀοιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας / πάντων Ἀργείων σέο τ' αὐτοῦ κήδεα λυγρὰ (368-369), meritando la lode che si deve a un aedo capace<sup>34</sup>.

L'incanto provocato dall'epitafio sugli ascoltatori che Socrate descrive è molto vicino all'incanto provocato dagli Apologhi di Odisseo sui Feaci. Al pari della poesia, l'effetto del discorso di lode ha il potere di un incantamento, la forza di una ἐπωδή<sup>35</sup>. Tale incantesimo opera una trasformazione positiva sugli ascoltatori percepita anche da chi, non ateniese, assiste alla celebrazione<sup>36</sup>: agli occhi di uno straniero presente alla cerimonia Socrate appare ora σεμνότερος e la città θαυμασιωτέρα (235b2-8)<sup>37</sup>. Socrate, riprendendo il giudizio espresso dagli stranieri presenti, qualifica con precisione la natura dell'incanto operato dal *logos epitaphios* quale acquisizione di σεμνότης, di dignità. Socrate fa quindi riferimento alla durata dell'incanto: la percezione della propria σεμνότης resterà inalterata per più di tre giorni, solo al quarto, quinto giorno, dopo aver pensato per l'intero spazio di tempo di risiedere nelle Isole dei Beati, Socrate ritrova la memoria di sé e del luogo in cui si trova, ἀναμνησκομαι ἑμαυτοῦ καὶ αἰσθάνομαι οὗ γῆς εἰμι, a tal punto sono abili, δεξιοί, gli oratori (235b4-c5).

Lo svanire degli effetti dell'incanto descritto nel *Menesseno* segna una differenza rispetto alle conseguenze del κληθμός descritto nell'*Odissea*: al silenzio dei Feaci segue il sostegno completo a Odisseo per il ritorno, segno dell'esito compiuto della psicagogia messa in atto da Odisseo. Diversamente, per gli ascoltatori dell'epitafio, il potere del γοητεύειν che rende Socrate κηλούμενος per effetto del *logos* che risuona come un *aulos*, ἔναυλος ὁ λόγος (235c1), non permane che pochi giorni. Con il racconto di Socrate sul potere della retorica Platone suggerisce per l'epitafio l'effetto della malia che il canto epico ha sugli ascoltatori e nel contempo ne confina la portata fino a metterne in crisi l'efficacia: la σεμνότης percepita da Socrate, scopo ultimo dell'epitafio, rendere i cittadini migliori grazie alla forza dell'*exemplum*, non è che

<sup>34</sup> Il giudizio di Alcinoo ricorda il giudizio di Odisseo sull'abilità di cantore di Demodoco e la capacità di restituire la materia del suo canto come se avesse vissuto gli eventi in prima persona (*Od.* VIII 487-498). Per l'incanto suscitato dalle sue parole Eumeo paragona Odisseo a un aedo, ὡς δ' ὄτ' ἀοιδὸν ἀνήρ ποτιδέρκεται (*Od.* XVII 513-521). Cfr. de Jong 2001, 214-215 e 433.

<sup>35</sup> In questa direzione Tulli 2007b, 321-329.

<sup>36</sup> Loraux 1993<sup>2</sup>, 41, vede negli stranieri presenti alla cerimonia alleati in guerra di Atene.

<sup>37</sup> L'immagine dello straniero persuaso della grandezza di Atene e dei suoi cittadini ha la funzione di amplificare il potere del discorso sugli ascoltatori, soprattutto alla luce della difficoltà indicata da Socrate di riuscire con il discorso di lode davanti a coloro che non sono oggetto della lode, come nel caso della lode degli Ateniesi dinanzi agli Spartani (235d3-6), una difficoltà indicata anche da Aristotele, che nella *Retica* richiama proprio questo passo del *Menesseno* (I 1367b8-9; III 1415b30). Cfr. Kennedy 1963, 152-154.

una condizione transitoria su un pubblico passivo<sup>38</sup>. L'entusiasmo di Socrate per la circostanza di una morte in battaglia che non tiene conto del reale valore dei caduti<sup>39</sup>, la descrizione dell'elogio quale *logos* fondato su virtù proprie e anche non proprie dei caduti, l'incanto sulle anime di chi ascolta, l'oblio di se stessi fino all'iperbole dell'immagine delle Isole dei Beati, hanno indotto la critica a scorgere nelle parole di Socrate sulla retorica dell'epitafio il segno chiaro dell'ironia<sup>40</sup>. Secondo questa prospettiva Socrate direbbe il falso quando dichiara che quelli sono stati gli effetti dei discorsi funebri sulla sua anima. Prima di immaginare Socrate che mente al suo giovane allievo Menesseno è forse utile richiamare per Socrate una condizione simile a quella provocata su di lui dalla retorica dell'epitafio. Nella cronologia fittizia dei dialoghi, Socrate proverà nuovamente l'oblio temporaneo di sé raccontato a Menesseno proprio in relazione al potere del *logos*. L'immagine di Socrate sotto la *malitia* del *logos* richiama infatti un'altra scena rappresentata da Platone nei dialoghi. Nell'esordio dell'*Apologia*, Socrate afferma di aver subito l'effetto persuasivo dei discorsi dei suoi accusatori (17a1-4):

Ἵτι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ οἶδα ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτὸς ὑπ' αὐτῶν ὀλίγου ἑμαυτοῦ ἐπελαθόμεν, οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. καίτοι ἀληθές γε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν εἰρήκασιν.

Socrate non conosce l'effetto delle parole dell'accusa sugli Ateniesi ma, resta sottinteso, se hanno avuto la forza di far perdere a lui, imputato, la coscienza di sé, anche solo per un breve lasso di tempo, l'effetto deve essere stato notevole, sebbene nel discorso degli accusatori mancasse in tutto la verità. Nell'*Apologia* Socrate ha perso coscienza di sé, ἑμαυτοῦ ἐπελαθόμεν<sup>41</sup>: la stessa perdita di coscienza di sé leggiamo

<sup>38</sup> Loraux 1974, 172-211:192-195, sottolinea la connotazione negativa della sfera semantica comune al termine *σεμνότης* in Platone e in particolare paragona la condizione di Socrate *σεμνός* per l'incanto del *logos* alla descrizione dell'εἶναι nel *Sofista* (249a1-2): per la Loraux Socrate «reste grave et pétrifié, comme l'Être parménidienne que le *Sophiste* décrit *σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστός, sans vie autonome ni pensée, solennel et sacré, mais paralysé et qui, incapable de vivifier une recherche, ne permet que la répétition*». Allo stesso modo Socrate diviene «simulacre d'Athénien exemplaire qui, pendant plus de trois jours, ne peut que redire sa grandeur, sa noblesse et sa beauté».

<sup>39</sup> Cfr. Loraux 1993<sup>2</sup>, 120-141.

<sup>40</sup> Clavaud 2010<sup>2</sup>, 107-113, considera l'intero prologo ironico. In Centrone, Petrucci 1012, 419, Petrucci parla di 'monologo parodistico', ma, pur considerando ironiche le parole di Socrate sugli epitafi tradizionali, non esclude la possibilità di un epitafio di diverso valore.

<sup>41</sup> Sul significato di ἑμαυτοῦ ἐπελαθόμεν De Strycker, Slings 1994, 241, richiamano per la corretta comprensione del nesso il *Menesseno* (235a7): a loro giudizio l'espressione non allude all'oblio di sé, che implicherebbe la persuasione, ma la perdita temporanea delle facoltà razionali: «to get beside oneself or



nel *Menesseno* con effetti più ampi e più estesi. In entrambi i testi Platone descrive il potere del *logos*, nell'*Apologia* in relazione all'oratoria giudiziaria, nel *Menesseno* in rapporto all'oratoria epidittica<sup>42</sup>. L'immagine di Socrate sotto la malia del λόγος sia nell'*Apologia* sia nel *Menesseno* è in pieno contrasto con la dichiarazione di coscienza di sé che Socrate proprio nell'*Apologia* offre con il racconto del responso chiesto da Cherefonte all'oracolo di Delfi (20e3-21a8). Ciò che distingue Socrate dagli altri uomini è la coscienza di sé, che lo condurrà, al termine dell'indagine condotta tra i sapienti, che scoprirà non essere tali, a preferire la natura della sua conoscenza, il non essere sapiente in merito a ciò per il quale gli uomini dicono di essere sapienti, che gli consente di non essere ignorante della loro ignoranza, μήτε τι σοφός ὦν τὴν ἐκείνων σοφίαν μήτε ἀμαθῆς τὴν ἀμαθίαν (22e1-5). Sia nell'*Apologia* sia nel *Menesseno* Socrate ritrova la coscienza di sé, distandosi dall'incanto retorico dei *logoi*: nel *Menesseno*, con l'immagine del ritorno ad Atene dall'Isola dei Beati, emergono i limiti dell'epitafio tradizionale<sup>43</sup>. Attraverso la lode dei caduti l'oratore offre un paradigma di virtù civile da imitare proprio sulla base della percezione della σεμνότης, ma la σεμνότης che dovrebbe garantire l'aderenza al modello di virtù non dura abbastanza perché l'impegno etico dell'epitafio abbia l'effetto paideutico sperato: l'epitafio è capace di una persuasione che non ha fondamento stabile, perché riguarda la vuota opinione non sostenuta da virtù<sup>44</sup>. Con il resoconto di Socrate sugli effetti dell'epitafio Platone rivela l'inconsistenza della retorica dell'epitafio.

Il punto di vista di Socrate nel *Menesseno* è conciliabile con la critica alla retorica sviluppata da Socrate nel *Gorgia* e nel *Fedro*. Nel *Gorgia* la ricerca condotta da Socrate con Polo e Gorgia esprime una condanna completa della retorica tradizionale considerata rispetto alla giustizia al pari della gastronomia rispetto alla medicina, capace cioè di offrire all'anima solo un appagamento sul piano del desiderio e non di indirizzarla verso il bene (462b1-466a8). Nel *Fedro* Platone riflette sulla retorica quale τέχνη della persuasione e getta le basi per una retorica fondata sulla conoscenza della

even to become entranced». Una distinzione che non coglie Heitsch 2002, 44-45, pur riconoscendo il parallelo con il *Menesseno*. Tuttavia, sia per la scena dell'*Apologia* sia per la scena del *Menesseno* Platone descrive la persuasione operata dal *logos*, una persuasione in entrambi i contesti non duratura.

<sup>42</sup> Il diverso risultato su Socrate dei *logoi* dei suoi accusatori rispetto ai *logoi* degli oratori di epitafi è un segnale importante di distinzione tra oratoria giudiziaria e oratoria epidittica, distinzione che assegna all'oratoria epidittica una maggiore capacità persuasiva che disorienta per maggior tempo le capacità razionali: non a caso nell'*Apologia* Socrate fa riferimento a un oblio di sé che dura poco tempo, ὀλίγου ἑμαυτοῦ ἐπελαθόμεν, nel *Menesseno* l'effetto di distorsione della realtà permane per alcuni giorni.

<sup>43</sup> Per i legami tra l'*Apologia* e il *Menesseno* cfr. Rosenstock 1994, 331-347.

<sup>44</sup> Cfr. Tulli 2007b, 321-329, che a ragione sottolinea l'inganno della δόξα.

verità (259e1-262c4)<sup>45</sup>. Dal punto di vista del *Fedro*, la retorica, arte della perpersuasione delle anime<sup>46</sup>, acquisisce lo statuto di τέχνη se persuade del vero conoscendo il vero<sup>47</sup>. I limiti della retorica indicati nel *Gorgia* e la definizione di retorica offerta nel *Fedro* orientano la riflessione sul sapere proprio degli oratori che compongono i discorsi funebri per i caduti<sup>48</sup>.

Come i sostenitori dell'interpretazione ironica per la cornice del dialogo, Menesseno non crede alla sincerità del quadro offerto da Socrate sugli epitafi e ritiene che, come sempre, si prenda gioco degli oratori: ἀεὶ σὺ προσπαιζεις, ὦ Σώκρατες, τοὺς ῥήτορας (235c6). Menesseno crede che Socrate nasconda la sua vera opinione sugli autori di discorsi funebri e che dietro l'entusiasmo per l'abilità retorica, capace persino di compiere un incantesimo, si celi il sarcasmo del suo interlocutore. Nella risposta di Socrate non c'è alcun accenno al rimprovero bonario che gli muove menesseno. Socrate risponde invece, e con serietà, alla riflessione immediatamente successiva di Menesseno in merito alle difficoltà che dovrà affrontare l'oratore scelto dal consiglio per l'orazione funebre. Menesseno nota infatti che i tempi brevi tra l'elezione e la cerimonia costringeranno l'oratore per così dire a improvvisare, ὥσπερ αὐτοσχεδιάζειν (235c9). Socrate ribatte che il problema non sussiste sia perché gli oratori possono contare sui discorsi funebri già pronti, παρασκευασμένοι, e inoltre non è difficile improvvisare con discorsi di questo genere (235d1-7)<sup>49</sup>.

La sezione è stata considerata da gran parte della critica tra le prove più evidenti del generale impianto ironico del *Menesseno*, segno della voluta presa di distanza di Socrate dall'epitafio di Aspasia che pronuncerà di lì a poco<sup>50</sup>. Su questa pagina del dialogo il giudizio della critica coincide con il punto di vista di Menesseno, per il quale Socrate non esprime un'opinione sincera, ma, come sempre, si prende gioco degli oratori, ἀεὶ σὺ προσπαιζεις, ὦ Σώκρατες, τοὺς ῥήτορας (235c6): Socrate rivelerebbe quindi una sostanziale condanna della retorica degli epitafi. Per il *Menesseno*

<sup>45</sup> Per un lucido bilancio sulla posizione di Platone di fronte alla retorica, cfr. Erler 2007, 498-506, con bibliografia, il quale attribuisce al *Fedro* il contributo di una «mögliche philosophische Legitimation» della ῥητορικὴ τέχνη.

<sup>46</sup> Sul trascinarsi lessicale al quale Platone sottopone il termine ψυχαγωγία, dall'accezione usuale di ambito magico e rituale alla capacità della retorica di dirigere le anime (261a7-b2), cfr. Yunis 2011, 183.

<sup>47</sup> Sulla novità del legame che Platone instaura tra τέχνη retorica e conoscenza del vero, cfr. Heitsch 1997<sup>2</sup>, 131-133.

<sup>48</sup> La critica non esclude peraltro la composizione del *Menesseno* tra il *Gorgia* e il *Fedro*: cfr. Ledger 1989, 210-212.

<sup>49</sup> Allusione, secondo la critica, alla parziale ripetitività di alcune sezioni nella prassi retorica, tratto valido in particolar modo per l'epitafio, che prevedeva sia temi ricorrenti sia ripetitività stilistica. Cfr. Loraux 1974, 172-211: 174-175, Clavaud 2010<sup>2</sup>, 101-105, e Tsitsiridis 1998, 160-161.

<sup>50</sup> Cfr. di recente Engels 2012, 13-30.

la critica, non credendo alla sincerità di Socrate, interpreta le sue parole in direzione dell'ironia in senso moderno: la 'simple irony' indicata da Vlastos<sup>51</sup>, che coincide con la definizione di Quintiliano «*contrarium ei quod dicitur intelligendum est*» (*Inst.* IX 2, 44-46.). Socrate penserebbe il contrario di quanto afferma: mentirebbe nella descrizione dell'incanto operato dai discorsi funebri sulle anime dei cittadini e in particolare sulla sua anima. Riguardo all'ironia che la critica attribuisce a Socrate nei dialoghi<sup>52</sup>, è opportuno distinguere tra ironia in senso moderno, la modalità con la quale affermiamo un'idea esprimendo il suo contrario, e l'ironia socratica quale emerge dalla posizione di Socrate in relazione al suo interlocutore. L'ironia socratica emerge nei dialoghi in due specifiche situazioni: quando Socrate loda il destinatario per un sapere che non possiede<sup>53</sup>, come nel caso di Eutifrone nell'*Eutifrone*, e quando Socrate nega di avere un sapere, come nel *Simposio* nel discorso di Alcibiade<sup>54</sup>.

La scena del *Menesseno* sfugge del tutto a queste definizioni. Qui Socrate non nega il proprio sapere né loda gli autori degli epitafi, dei quali peraltro sottolinea la semplicità di composizione (235d1-7), ma racconta in prima persona l'esperienza di chi assiste all'ascolto dell'*epitaphios logos*. È Menesseno a non riconoscere la sincerità delle affermazioni di Socrate e a credere che esprima invece un giudizio negativo sugli oratori, il *προσπαιζειν* τοὺς ῥήτορας che benevolmente gli imputa. La difficoltà di Menesseno nel comprendere il significato corretto dei λόγοι di Socrate non sorprende se si pensa al discorso di Alcibiade nel *Simposio*<sup>55</sup>. Con l'elogio di Socrate pronunciato da Alcibiade Platone indica il grado di difficoltà insito nella comprensione di Socrate e dei suoi λόγοι<sup>56</sup>. Alcibiade dichiara in maniera esplicita tale fraintendimen-

<sup>51</sup> Vlastos 1991, 21-44. Diversamente l'ironia che emerge per Socrate nei dialoghi di Platone è definita da Vlastos 'complex irony', nella quale cioè «what is said both is and isn't what is meant» e per la quale offre come esempio la risposta di Socrate alla dichiarazione di Alcibiade nel *Simposio*, dove Alcibiade usa per Socrate l'avverbio εἰρωνικῶς (218d6-219a4).

<sup>52</sup> Per la riflessione sull'ironia di Socrate nei dialoghi di Platone dopo il contributo di Vlastos 1991, cfr. Nehamas 1998, 19-99, Gordon 1999, 117-133, Vasiliou 1999, 456-472, Lane 2006, 49-83, Ferrari 2008, 1-33, Lane 2011, 237-259, e Vasiliou 2013, 20-33.

<sup>53</sup> Cfr. Lane 2011, 237-259: 249-253.

<sup>54</sup> Cfr. Brickhouse, Smith 2000, 58-68.

<sup>55</sup> Per la figura di Alcibiade cfr. Nails 2002, 10-20. Per la scena del *Simposio* cfr. Hunter 2004, 3-37.

<sup>56</sup> Per il rapporto tra il discorso di Socrate e il discorso di Alcibiade, Scott 2000, 25-37, ritiene che i due λόγοι siano complementari e vede nel ritratto di Alcibiade «Socrates putting Diotima's theory into practice» (la citazione è da p. 32). Sheffield 2006, 185-196, parte dal presupposto che il λόγος di Alcibiade «works closely together with that of Socrates, and in a way that does not undermine its central theme» tanto che «the Socrates of Alcibiades' speech is the embodiment of the philosophical *erōs* described in his own speech» (le citazioni sono da p. 185 e da p. 188). Di diversa opinione Gagarin 1977, 22-37, per il quale Alcibiade evidenzia i limiti nella prassi della teoria esposta da Socrate, sottolineando, alla luce degli effetti su Alcibiade della ὑβρις del rifiuto, il fallimento di Socrate come educatore, e Nussbaum 1986,

to possibile quando invita i presenti a considerare che quanto pensano di sapere su Socrate non corrisponde a verità, εὔ γὰρ ἴστε ὅτι οὐδείς ὑμῶν τοῦτον γιγνώσκει (216c7-8). Con l'obiettivo dunque di mostrare chi Socrate sia veramente Alcibiade racconterà la sua personale esperienza, esempio chiaro della misura del fraintendimento in cui si può incorrere riguardo al giudizio su Socrate<sup>57</sup>. L'episodio che Alcibiade richiama è il racconto di un tentativo di seduzione, fallito perché fondato su un fraintendimento: Alcibiade è convinto che Socrate abbia interesse verso la sua bellezza e considera questa una circostanza fortunata, ἡγούμενος δὲ αὐτὸν ἐσπουδακέναι ἐπὶ τῇ ἐμῇ ὥρᾳ ἔρμαιον ἡγησάμην εἶναι καὶ εὐτύχημα ἐμὸν θαυμαστόν, perché gli consentirà, compiacendo Socrate, di avere accesso al suo sapere, ὡς ὑπάρχον μοι χαρισισμένῳ Σωκράτει πάντ' ἀκούσαι ὅσαπερ οὗτος ἤδει (217a2-6). Ma Socrate respingerà il dono di bellezza offertogli da Alcibiade, che desiderando diventare quanto migliore possibile giudica il sostegno di Socrate il più valido in vista di questo obiettivo, ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστὶ πρεσβύτερον τοῦ ὡς ὅτι βέλτιστον ἐμὲ γενέσθαι, τούτου δὲ οἶμαί μοι συλλήπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ (218d1-3). Rispetto all'offerta di Alcibiade di scambiare bellezza con sapere, Socrate mette in guardia il suo giovane interlocutore sul falso vantaggio che ne trarrebbe. Alcibiade è pronto a impegnare molto di sé in uno scambio che potrebbe essere gratuito se solo lui comprendesse che ciò che desidera da Socrate, il suo sapere, può raggiungerlo in autonomia, non attraverso uno scambio ma scegliendo la via della ricerca comune con Socrate. Il sapere di Socrate infatti, come inteso da Alcibiade, non esiste (219a1-4):

ἀλλ', ὦ μακάριε, ἄμεινον σκόπει, μὴ σε λανθάνω οὐδὲν ὦν. ἦ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὄξυ βλέπειν ὅταν ἢ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρήῃ· σὺ δὲ τούτων ἔτι πόρρω.

184-199, che scorge nei due λόγοι posizioni opposte e inconciliabili che Platone offre al lettore in un conflitto che richiama il dilemma tragico. Sul rapporto tra Socrate ἀνυπόδητος, nel ritratto di Potidea, e l'immagine di Eros ἀνυπόδητος, nella descrizione di Diotima, Osborne 1994, 97-97, nota che «bare feet seem to make a difference to the search for the truth about beauty and love, and to one's ability to take the lead in the search. In each case it is the one who typically goes barefoot who makes accurate progress. If we are right that Eros, in Diotima's speech, is to be the guide on the ascent to the vision, it is not irrelevant that he too is barefoot» (la citazione è da p. 97).

<sup>57</sup> Edmunds 2004, 193-207, attribuisce al Socrate storico «a practical irony», distinta dall'ironia socratica quale emergerebbe dal διαλέγεσθαι, che riguarda l'immagine esteriore di Socrate e il suo comportamento.

Alcibiade, guidato dal senso della vista, ὄψις, non dalla διάνοια, scambierebbe il κάλλος che possiede con il niente che possiede Socrate<sup>58</sup>. Alcibiade introduce la risposta di rifiuto di Socrate con l'avverbio εἰρωνικῶς (218d6). L'avverbio εἰρωνικῶς richiama la definizione di Socrate offerta nel ritratto che precede il racconto biografico, dove Alcibiade afferma che Socrate εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ (216e4-5). La giustapposizione dei termini εἰρωνευόμενος e παίζων spiega il verbo προσπαίειν scelto da Menesseno per definire il punto di vista di Socrate sull'oratoria degli epitafi: da questa prospettiva Menesseno fraintende le parole di Socrate sui discorsi funebri così come Alcibiade fraintende le parole di Socrate per il rifiuto.

Nella recente messa a punto sull'ironia socratica offerta da Vasiliou, l'εἰρωνεία imputata a Socrate emergerebbe da situazioni dialogiche nelle quali Socrate afferma ciò che realmente pensa ma le sue affermazioni suscitano perplessità nel suo interlocutore, che non ritiene possibile che Socrate creda veramente a quanto afferma e così, come Alcibiade nel *Simposio*, gli attribuisce l'εἰρωνεία, la volontà di celare il proprio pensiero<sup>59</sup>. L'immagine di Socrate proiettata dalla lente di Alcibiade richiama l'*atopia* che Platone attribuisce a Socrate nell'*Apologia*: il suo sapere sfugge alla comprensione perché si risolve nella consapevolezza, alla fine dell'indagine sugli uomini politici, sui poeti e sugli artigiani, di non essere sapiente su ciò per il quale gli uomini si illudono d'essere sapienti (22e1-5). Il λόγος di Alcibiade nel *Simposio* rispecchia tale difficoltà di comprensione per il personaggio di Socrate e per i suoi λόγοι. Non a caso nell'ultima sezione, Alcibiade chiude l'elogio sottolineando l'eccezionalità di Socrate, il suo essere diverso dagli altri uomini, τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων (221c4-5). E tale eccezionalità riguarda anche i suoi λόγοι: Alcibiade, riprendendo qui l'immagine del sileno, con cui aveva aperto l'elogio (215a4-b3), afferma che anche i suoi discorsi sono simili alle statuette dei sileni, nel rapporto oppositivo tra la comprensione di chi ascolta e il loro vero significato (221d7-9), sottolineando così il conflitto esistente nella comunicazione tra Socrate e i suoi interlocutori. I λόγοι di Socrate, afferma Alcibiade, appaiono γελοῖοι, tanto da suscitare il riso in chi sia inesperto e incapace di comprenderli, ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγελάσειεν (221e1).

Lo stesso straniamento rispetto alle affermazioni di Socrate mostra Menesseno nella cornice quando interpreta il resoconto di Socrate sugli epitafi e sui loro effetti:

<sup>58</sup> Secondo Rowe 1998, 208, 210, Alcibiade pensa che Socrate menta quando sostiene che non ha niente di valore da scambiare con la sua bellezza, ma, sulla scia di Vlastos, non può accusare Socrate di ironia, altrimenti mostrerebbe di avere compreso l'*atopia* di Socrate, mentre il ritratto che offre Platone è orientato a mettere in luce la mancata comprensione della figura di Socrate da parte di Alcibiade.

<sup>59</sup> Cfr. Vasiliou 2013, 20-33: 29-30, che riprende posizioni già espresse in Vasiliou 1999, 456-472: 461.

Menesseno sorride perché considera l'immagine di Socrate nell'Isola dei Beati sotto la malia del *logos epitaphios* una scena poco credibile e conclude che Socrate offra una quadro ironico. Tuttavia, per l'attribuzione d'ironia è opportuno notare che nel *Menesseno* Socrate non disconosce un sapere, né il suo discorso si configura come lode degli autori di epitafi, il cui impegno di composizione è definito semplice: Socrate descrive infatti gli effetti dei discorsi funebri non l'abilità dei loro autori. Il passo del Menesseno sfugge quindi del tutto alle due categorie di luoghi sulle quali la critica dibatte in merito all'ironia socratica. Il resoconto espone infatti prima la descrizione oggettiva di un *logos epitaphios*, la prassi concreta dei discorsi funebri – la lode della πόλις attraverso i suoi caduti, poi il racconto personale degli effetti sugli ascoltatori. I discorsi degli oratori per le celebrazioni dei caduti davvero esercitano su Socrate una forza persuasiva tale da indurlo a credere d'essere migliore di quanto non sia in realtà; la disposizione che producono nell'anima davvero permane per giorni, giorni nei quali davvero ritiene di trovarsi nelle Isole dei Beati: davvero, al venir meno del potere dell'incanto, Socrate ricorda chi sia veramente, svanito ormai l'effetto della lode. Che l'incanto svanisca è peraltro la prova della veridicità della descrizione, e indica l'assenza di ironia: l'incanto generato dai discorsi degli oratori, la percezione della σεμνότης, svanisce, secondo Socrate nel *Fedro*, come si perde il frutto della semina nei giardini di Adone (276b1-8).

Il dubbio sull'autenticità delle parole di Socrate espresso dalla critica deriva quindi, sul piano della finzione drammatica, dal giudizio espresso da Menesseno e, più in generale, è determinato da ciò che sappiamo in merito alla posizione di Platone sulla retorica. Per l'interpretazione corretta delle parole di Socrate nella cornice è necessario non solo lasciare da parte la prospettiva ingannevole espressa da Menesseno, ma anche separare il personaggio Socrate dall'autore del dialogo. Non Socrate ma Platone, attraverso parole autentiche di Socrate, indica i limiti della retorica dell'epitafio, se confinata alla vuota celebrazione della πόλις e dei suoi cittadini attraverso la lode dei caduti. La critica di Platone alla retorica degli epitafi tradizionali risulterà tanto più chiara se ammettiamo che Socrate descriva l'epitafio quale lode tesa alla mera celebrazione e che veri e caduchi siano gli effetti prodotti dall'ascolto. Volendo mettere in guardia i cittadini dai pericoli della retorica per la πόλις, Platone rappresenta gli effetti dell'epitafio sul cittadino di Atene più resistente all'incanto dei λόγοι non fondati sul sapere. Su queste basi di certezza sulla serietà della partecipazione al dialogo di Socrate con Menesseno è opportuno guardare a ciò che appariva ironico in senso moderno nel giudizio sull'oratoria dei discorsi per i caduti. Proprio sulla serietà della descrizione della realtà degli epitafi e dell'incanto provocato sui cittadini di Atene Platone fonda «la riflessione sulla potenzialità dell'epitafio quale genere conciliabile con il sapere». Da questo punto di vista «l'epitafio non è da con-

dannare, proprio per il fascino che possiede. Se non è organizzato a prescindere dal sapere, se ha il contenuto che deriva dal sapere, non è pericoloso per l'anima»<sup>60</sup>.

## 2. 2 La scelta degli eventi: le πράξεις per l'encomio

L'epitafio di Aspasia che Socrate pronuncia per Menesseno muove in senso circolare dal presente dei caduti attraverso il passato delle imprese militari degli Ateniesi fino al presente dell'esortazione dei padri. Preceduto dalla lode di Atene, il racconto storico è diviso in due parti: il conflitto con la Persia e le lotte interne alla Grecia. Vedremo come Platone scelga all'interno degli eventi accaduti nell'arco temporale compreso tra il 490 a.C., anno di Maratona, e il 386 a.C., quando si conclude la guerra di Corinto, occasione per l'orazione funebre, le imprese che meglio rivelano l'ἀρετή dimostrata da Atene lungo un secolo. Prima del racconto delle imprese degli Ateniesi, l'orazione funebre di Aspasia ripercorre la successione di motivi tradizionali<sup>61</sup>.

Nell'esordio (236d4-237b3), l'epitafio prende avvio dagli ἀγαθοὶ ἄνδρες caduti per la patria, per i quali la legge impone<sup>62</sup> e il dovere prescrive il tributo di onori dai quali emerge la lode su cui si fondano l'impegno per l'emulazione e il conforto dei parenti delle vittime<sup>63</sup>. La lode di Aspasia prende avvio dall'autoctonia dei caduti (237b1-c4), segue dunque il richiamo all'Attica, luogo d'eccezione prediletto dagli dei (237c5-e1), capace di offrire agli uomini il corretto sostentamento (237e1-238b1). Viene poi richiamata la corretta παιδεία dei suoi abitanti ai quali gli dei stessi insegnarono le arti per il sostentamento e per la difesa (238b1-6). Da tale corretta formazione dipende l'ordinamento politico che rende possibile il comportamento virtuoso dei cittadini, un'aristocrazia col consenso popolare, nella quale scelti per la responsabilità del governo sono coloro che mostrano d'essere superiori sia sul piano della virtù sia sul piano dell'intelligenza (238b7-239a4). Condividendo la parità per nascita, poiché generati tutti dalla stessa madre, l'Attica, a differenza degli altri popoli gli Ateniesi non conoscono al loro interno disuguaglianza giuridica: cresciuti nella libertà, per la libertà hanno combattuto (239a5-b3). Stabilita l'eccellenza dei cittadini

<sup>60</sup> Tulli 2007b, 321-329 (le citazioni sono da p. 327 e da p. 328).

<sup>61</sup> Sui *topoi* degli epitafi e il problema dell'originalità cfr. Loraux 1993<sup>2</sup>, 233-263.

<sup>62</sup> Sul complesso problema del rapporto tra l'epitafio e il *patrios nomos* che regola le onorificenze per i caduti cfr. Tsitsiridis 1998, 182-184.

<sup>63</sup> La critica indica per l'esordio una notevole complessità retorica e la presenza di una fitta rete di richiami allo stile di Gorgia, per i quali cfr. Clavaud 2010<sup>2</sup>, 230-244.

e il loro impegno per la libertà, l'epitafio di Aspasia procede alla narrazione degli eventi.

Il racconto delle πράξεις è preceduto da una sezione proemiale in cui sono espresse riflessioni di poetica in merito alla selezione degli eventi per la narrazione<sup>64</sup>. Con il richiamo alla fase più remota della storia di Atene, emerge fin da subito il rapporto che Platone intende instaurare tra il *logos* che seguirà e la tradizione poetica precedente. L'epitafio non tratterà degli eventi che rispondono alla fase arcaica del passato di Atene: non avranno spazio l'impegno di Atene contro Eumolpo e la lotta contro le Amazzoni, né il sostegno di Atene agli Argivi contro i Cadmei o agli Eraclidi contro gli Argivi<sup>65</sup>. Il tempo concesso all'epitafio certo non consente una trattazione tanto ampia, ma soprattutto la virtù dimostrata da Atene nel passato più remoto ha già ricevuto compiuta celebrazione da parte dei poeti che quelle imprese hanno cantato, ἐν μουσικῇ ὑμνήσαντες (239b3-8). Peraltro in considerazione del valore dimostrato dai poeti, chi proponesse nuovamente il racconto degli stessi eventi con un discorso in prosa non raggiungerebbe lo stesso successo e giungerebbe, per così dire, secondo nell'impresa (239b8-c2). Compito dell'oratore è quindi esporre gli eventi degni di nota non trattati in poesia, e confinati nell'oblio: tali imprese è necessario richiamare alla memoria perché siano oggetto di lode, non solo con un discorso in prosa ma anche in canti e in altre forme poetiche, con una lode commisurata alla grandezza di chi le ha compiute (239c3-7)<sup>66</sup>. Del rapporto di continuità tra l'epitafio e la produzione poetica precedente per il racconto delle imprese di Atene, è indice il richiamo ai poeti e agli eventi da costoro celebrati in poesia<sup>67</sup>, la dichiarazione di inferiorità rispetto a questa produzione, quindi il criterio della novità del tema che cade sugli eventi non ancora oggetto di lode da parte dei poeti (239b3-d1)<sup>68</sup>. Il dialogo che

<sup>64</sup> Per la distinzione tra proemio 'tematico' e proemio 'programmatico' cfr. Conte 1980, 122-125.

<sup>65</sup> Sul richiamo degli oratori agli eventi mitologici per incontrare il gusto del pubblico cfr. Perlman 1961, 150-166: 158-159. Riguardo alla scelta degli eventi mitologici da parte degli oratori Pownall 2004, 40, sostiene che «the main motivation behind the choice of these particular examples from the legendary past is to reveal the Athenians' superiority, both military and moral, to the other city-states and thereby justify their desire to occupy the preeminent position in Greek affairs».

<sup>66</sup> Platone intende integrare con l'epitafio una lacuna della produzione poetica, caratterizzando così come poesia il *logos* del *Menesseno*. In modo analogo Platone si pone di fronte alla tradizione poetica nel *Fedro*, nel *Simposio* e nel *Timeo-Crizia*. Non sembra quindi condivisibile la posizione di Tsitsiridis 1998, 240, secondo il quale «die angegebene Erklärung, diese Taten seien von Dichtern würdig gepriesen worden, ist nur eine rhetorische Rechtfertigung».

<sup>67</sup> Platone fa riferimento ad alcuni eposodi della storia più remota di Atene: dall'attacco dell'Attica da parte di Eumolpo e poi delle Amazzoni al sostegno offerto ad Argo contro Tebe e agli Eraclidi contro Euristeo. Per i riferimenti puntuali cfr. Tsitsiridis 1998, 244-248.

<sup>68</sup> Socrate tace dei *Persiani* di Eschilo che narrano eventi di cui si sostanzierà il racconto storico dell'epitafio. La portata del silenzio è limitata dal fatto che Socrate fa riferimento qui alla poesia di lode



l'autore dell'epitafio nel secondo proemio instaura con gli altri autori è in continuità con la produzione dei poeti, non degli oratori. O, meglio, non solo degli oratori: tutte le forme della produzione letteraria sono chiamate a celebrare le imprese che esaltano la virtù di chi le ha compiute (239c4-7). In questa prospettiva, la scelta degli eventi storici è orientata a esprimere la virtù di coloro che di quegli eventi furono protagonisti.

L'ἀρετή attribuita ai caduti è in stretta relazione con l'εὐγένεια dei cittadini di Atene, che ha il suo fondamento nell'autoctonia e nella particolare vicinanza dell'Attica agli dei, perché unica a essere θεοφιλής e ad aver generato non θηρία ma ἄνθρωποι, che si distinguono per δίκη e soli riconoscono e onorano gli dei. L'ἀρετή è poi sorretta da una τροφή adeguata e da una παιδεία corretta. Gli Ateniesi hanno avuto infatti come maestri gli dei che hanno insegnato loro le τέχνας per il sostentamento e l'uso delle armi per la difesa del territorio (237b2-238b6). Dagli insegnamenti divini derivano in tempo di pace la καλή πολιτεία che determina la virtù dei suoi cittadini e in tempo di guerra l'abilità a difendere la terra d'Attica. L'obiettivo della difesa dell'Attica e dei suoi cittadini, dalla quale dipende l'impegno verso l'ἐλευθερία, è il tratto distintivo e motore unico per le scelte di Atene nei conflitti bellici (239a5-b3). Da questa prospettiva, Platone sceglie di ricordare solo gli eventi che mostrano tale impegno di Atene nella sola guerra difensiva.

Dal racconto del conflitto con la Persia fino all'ultimo evento narrato, la guerra di Corinto, Platone indica con chiarezza il fine ultimo dell'intervento di Atene: la difesa della libertà per sé e per le altre πόλεις in risposta alle guerre d'espansione dei Persiani prima e degli altri Greci poi. In questa direzione, la battaglia di Maratona è il risultato dell'impegno di difesa dall'attacco di Dario e costituisce il paradigma più alto da imitare perché, pur nella peggiore delle condizioni, con un nemico che appariva invincibile, senza il sostegno degli altri Greci, gli Ateniesi tennero fede all'impegno per la libertà della Grecia (239d1-241a2)<sup>69</sup>. Allo stesso modo gli scontri di Salamina e dell'Artemisio sono battaglie combattute per la salvezza, prova che è possibile difendersi dai Persiani non solo per terra ma anche per mare: non vi è quindi necessità di cedere alla paura, sentimento su cui si fonda la schiavitù (241a2-

per la virtù (239b7-8), alla quale il genere tragico con difficoltà offre spazio. Anche nel caso dei *Persiani* al centro del racconto non è la virtù dimostata dagli Ateniesi ma la caduta della monarchia persiana. Riguardo alle imprese che ancora giacciono nell'oblio e così la memoria di chi le ha compiute, Henderson 1975, 25-46, nota che Platone esaspera il vuoto lasciato dai poeti «totally and deliberately disregarding Simonides, Pindar, Phrynichus and Aeschylus» (la citazione è da p. 34).

<sup>69</sup> Riguardo al mancato sostegno da parte degli altri Greci a Maratona e più in generale al problema delle falsificazioni storiche negli epitafi cfr. Walters 1981, 206-211. Come giustamente nota Pownall 2004, 41, n. 15, la versione ateniese delle guerre persiane, secondo la quale gli Ateniesi combatterono da soli a Maratona, è espressa già in Tuciddide (I 73-74).

c3). Il quadro sulle guerre combattute contro la Persia prosegue dunque con la battaglia di Platea, scontro definito nell'epitafio come decisivo che vede la presenza di Sparta<sup>70</sup> accanto ad Atene (241c4-d1)<sup>71</sup>. Platone presenta poi le battaglie presso la foce dell'Eurimedonte, di Cipro e poi in Egitto come imprese con le quali si afferma definitivamente la libertà del mondo greco dal dominio persiano (241d1-242a2)<sup>72</sup>.

Il racconto giunge ora, dopo le guerre combattute con la Persia<sup>73</sup>, alle guerre contro i Greci, segnate dall'impegno di Atene per la difesa propria o altrui. Questo è il caso dell'intervento in Beozia, attaccata da Sparta e difesa da Atene, prima della guerra del Peloponneso<sup>74</sup>. Il conflitto interno alla Grecia, che turba la pace di Atene, trae origine, secondo Platone, dal desiderio di emulazione degli altri Greci, lo ζήλος, che porterebbe poi allo φθόνος per il successo di Atene, costretta quindi a nuove guerre di difesa, come nel 457, con la battaglia di Tanagra, per la quale Platone indica un esito incerto, cui segue, dopo due mesi, la vittoria ateniese a Enofta (242a2-c3)<sup>75</sup>.

Platone riferisce ora della guerra del Peloponneso a partire dalla fase archidamica, con le invasioni cicliche dell'Attica da parte degli Spartani. In relazione a questa fase, Platone menziona la vittoria della flotta ateniese presso l'isola di Sfacteria nel 425 a.C. (242c3-d1)<sup>76</sup>. Tace invece le sconfitte successive e allude in modo diretto so-

<sup>70</sup> Platone tace sulla presenza a Platea dei contingenti di altre diciotto πόλεις, come testimoniato da Erodoto (IX 28).

<sup>71</sup> Per la diversa prospettiva sulle battaglie di Maratona e Platea nel IV libro delle *Leggi* cfr. Tsitsiridis 1998, 286. Cfr. anche Pownall 2004, 51-52.

<sup>72</sup> Nelle battaglie combattute all'Eurimedonte e a Cipro (469/68), Cimone, forte dei proventi della lega delio-attica, conquista la vittoria sulla Persia di Serse. Con la menzione dell'Egitto Platone richiama la rivolta dell'egiziano Inaro, scoppiata alla morte di Serse (465 a.C.), e allude al sostegno ateniese offerto ai ribelli egiziani che trova compimento nella battaglia di Papremi sul delta occidentale del Nilo, dove nel 459 Achemene, inviato da Artaserse I a sedare la rivolta, fu sconfitto dalle forze congiunte egiziano-ateniesi. Cfr. Sordi 1994, 63-68, e Bigwood 1976, 1-25.

<sup>73</sup> Platone ricorre qui per la prima volta al sintagma μετὰ δὲ τοῦτο, formula di passaggio per il racconto degli avvenimenti storici nell'epitafio, per il quale cfr. Loraux 1993, 159-160, e Clavaud 2010<sup>2</sup>, 176-178, che vede nella scansione del tempo dell'epitafio un intento parodico da parte di Platone.

<sup>74</sup> Platone fa qui riferimento ai conflitti che precedono la guerra del Peloponneso. Tra gli epitafi giunti a noi solo Lisia fa riferimento a questa fase storica, ricordando però episodi differenti (II 48-53): cfr. Henderson 1975: 25-46. Per i fatti della guerra in Beozia cfr. Cloché 1952, 66-75.

<sup>75</sup> Allo φθόνος fa riferimento anche Lisia (II 48). Sulle ipotesi riguardo ai fatti di Enofta cfr. Tsitsiridis 1998, 301-302, e Clavaud 2010<sup>2</sup>, 133-134, che vede nell'allusione al terzo giorno, τρίτη ἡμέρα, per la vittoria a Enofta la spia di una difficoltà per Atene. Cfr. anche Pownall 2004, 52, che trova sorprendente l'enfasi limitata sulla battaglia di Enofta, secondo Diodoro tra i maggiori successi militari ateniesi.

<sup>76</sup> Sul problema dei prigionieri spartani, secondo Platone risparmiati da Atene, cfr. Tsitsiridis 1998, 307, e Pownall 2004, 53.

lo alla pace di Nicia del 421 a.C.<sup>77</sup>. Platone avvia dunque il racconto sulla seconda fase della guerra del Peloponneso, che definisce τρίτος πόλεμος (242e5-243d8)<sup>78</sup>, dopo i sei anni di tregua interrotti dalla spedizione in Sicilia (415-413 a.C.), presentata quale guerra intrapresa in difesa della città di Lentini (243a1-8)<sup>79</sup>. Platone richiama poi le battaglie navali presso l'Ellesponto - Cinossema e Abido (411 a.C.), e Cizico (410 a.C.). Richiama quindi le Arginuse del 406 a.C. e il mancato recupero dei naufraghi (243c1-d2), ma tace la sconfitta di Egospotami (405 a.C.) e la successiva resa di Atene (404 a.C.)<sup>80</sup>.

Per la guerra civile (243d8-246a4), l'οἰκειος πόλεμος<sup>81</sup>, mette in luce la sola pacificazione del 400 a. C., prova del sentimento di φιλία, fondamento della συγγένεια - la comune origine dei cittadini che si afferma ricostituendo la pace (244a1-b3)<sup>82</sup>. In questa direzione, Platone precisa che la guerra civile accadde non per κακία o per

<sup>77</sup> La pace di Nicia deve essere intesa nell'epitafio del *Menesseno* quale pacificazione dei rapporti tra popoli della stessa stirpe: diversamente con i barbari è necessario spingersi sino alla distruzione completa (242c3-e5). Pownall 2004, 53, rileva in questa affermazione «a deliberate attempt to satirize patriotic sentiments of this sort in epitaphic oratory», soprattutto in vista della ferocia dimostrata da Atene verso i cittadini di Mitilene nel 429 a.C.

<sup>78</sup> La divisione in tre fasi, per la quale le guerre in Beozia e la fase archidamica costituiscono la prima e la seconda fase, dipende forse dalla ricercata simmetria con le guerre persiane nella successione Maratona, Salamina e Platea. La divisione invece in due fasi della guerra del Peloponneso, unica per Tucidide (V 26, 2), è tesa a distinguere i successi della prima fase dal progressivo declino. Sulla degenerazione di Atene con il procedere del racconto cfr. Scholl 1959, 40-46, Tsitsiridis 1998, 281-282, e Clavaud 2010<sup>2</sup>, 175-181.

<sup>79</sup> Pownall 2004, 54, fa giustamente notare che Platone non menziona la sconfitta siracusana ma fa riferimento alla sorte avversa (243a6) e ritiene che il riferimento alla lode ricevuta dai nemici per questa impresa ateniese tradisca il giudizio negativo di Platone sulla validità degli epitafi.

<sup>80</sup> Platone instaura un legame complesso tra la vittoria alle Arginuse e la perdita della guerra del peloponneso senza far riferimento allo scontro di Egospotami che chiude definitivamente le ostilità a vantaggio di Sparta. A suo giudizio, l'ἀπετη dimostata dai soldati alle Arginuse determinò per Atene la fama di non poter esser mai battuta. Platone attribuisce quindi la successiva sconfitta a una διαφορά degli stessi Ateniesi rispetto alla virtù dimostrata da essi stessi alle Arginuse: da questo punto di vista gli Ateniesi sarebbero stati sconfitti da se stessi non da un nemico esterno (243d1-7). Sul processo agli strateghi delle Arginuse e sulle gravi anomalie procedurali, cui solo si oppose Socrate, cfr. Tuci 2002, 51-85.

<sup>81</sup> Platone rappresenta la guerra civile come una malattia, νόσος, della πόλις. Nei dialoghi, il paragone tra affezioni del corpo e della città ricorre anche nella *Repubblica* (VIII 556e4-10) e nelle *Leggi* in relazione al fallimento della confederazione dorica, la τετάρτη πόλις (III 691a1-d5). La stessa relazione tra στάσις e νόσος troviamo in Tucidide, per la quale cfr. Price 2001, 11-78. Per il rapporto tra στάσις e νόσος nel dramma, in particolare nella produzione di Euripide, cfr. Mitchell-Boyask 2008, 39-44 e 122-152.

<sup>82</sup> Sull'immagine dell'Atene ideale, evidente nelle alterazioni della storia, cfr. Kahn 1963, 224-225, e Tulli 2003b, 100-103.

inimicizia, ἔχθρα, ma per sventura, δυστυχία di cui è prova il perdono che i cittadini d'Atene mostrano con la celebrazione dei caduti nell'epitafio (244a8-b3)<sup>83</sup>.

Il resoconto si chiude con la guerra di Corinto, iniziata nel 395 a.C. e conclusa dalla pace del Re nel 386 a.C. (244c5-245e6). Per gli eventi di questa fase Platone dà rilievo all'intervento di Atene nel conflitto in difesa delle città sotto attacco (244e1-4): da questa prospettiva, l'unica accusa che è possibile muovere ad Atene è quella di essere sempre troppo compassionevole, φιλοκτιρμων<sup>84</sup>, e pronta ad aiutare il più debole, τοῦ ἥττονος θεραπείς (244e1-4)<sup>85</sup>.

Gli eventi raccontati con la guerra di Corinto segnano un momento importante per la finzione letteraria del dialogo. Per questa sezione in particolare sentiamo forte il richiamo di Platone alla storia ideale: Socrate racconta eventi che non può conoscere perché successivi al 399<sup>86</sup>. Da questo momento in poi sia l'autore dell'epitafio, Aspasia, sia chi recita l'epitafio al giovane Menesseno non è più in vita<sup>87</sup>. La scena rappresentata da Platone, dove Socrate non è più in vita eppure richiama gli Ateniesi all'esercizio della virtù, evoca un momento cruciale sia nella biografia di Socrate sia per la vita politica di Atene, un momento che lascia una traccia evidente nell'*Apologia* di Platone<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> Sulla riconciliazione con i barbari e il risentimento verso i greci cfr. Henderson 1975, 25-46: 43-44, e Pownall 2004, 55, che sottolinea le contraddizioni dell'intera sezione.

<sup>84</sup> Il *topos* di Atene compassionevole risale al V secolo, forse creato da Gorgia (82 B 6 D.-K.). Cfr. Tsitsiridis 1998, 341-342.

<sup>85</sup> Sulle omissioni e sulle disorsioni storiche, particolarmente evidenti nell'epitafio del *Menesseno* rispetto agli altri epitafi, cfr. Bloedow 1975, 32-48, Henderson 1975, 25-46, e Clavaud 2010<sup>2</sup>, 127-167, e, in particolare sul resoconto della guerra di Corinto e sul trattato di pace, 153-166. Pownall 2004, 56, non coglie l'impegno verso il racconto ideale della storia ateniese e nota che il sentimento di compassione attribuito ad Atene verso i più deboli è il segno della disapprovazione di Platone verso «the sort of revisionist history practiced by the orators who attribute the most imperialistic actions to Athens's compassion and desired to aid the weak» e giudica l'atteggiamento di Platone come «parody of transparently revisionist history».

<sup>86</sup> La critica proprio su questa base ha proposto l'inautenticità del dialogo, o almeno di questa sezione. Cfr. da ultimo Labarbe 1991, 89-100.

<sup>87</sup> Anacronismi compaiono anche per la scena del *Gorgia* e del *Simposio*, dove si allude a eventi successivi alla cronologia del dialogo, e nella *Repubblica* dove Cefalo con buona probabilità non era più in vita. Per la cronologia fittizia dei dialoghi cfr. Nails 2002, 307-330, e per i problemi relativi alla datazione della *Repubblica* cfr. Nails 1998, 383-396. In merito agli anacronismi nei dialoghi, Pownall 2004, 48, afferma che Platone ricorra all'anacronismo «as a reminder to look beneath the transparently fictional surface for the underlying moral truth»: tuttavia non accorda la stessa funzione agli anacronismi del *Menesseno*, a suo giudizio segno dell'interloquio parodico di Platone nel mettere in scena le distorsioni storiche tipiche delle orazioni funebri.

<sup>88</sup> Sul rapporto tra il *Menesseno* e l'*Apologia* cfr. Rosenstock 1994, 331-347.

Nell'*Apologia*, nella sezione conclusiva che segue il giudizio finale di condanna stabilito con la seconda votazione, Socrate pronuncia il *logos* di commiato per coloro che lo hanno condannato e per coloro che lo hanno assolto (38c-42a). De Strycker e Slings rilevano che diversamente dai primi due *logoi* pronunciati da Socrate, la prima difesa (17a-35d) e la risposta alla prima votazione (35e-38b), per il terzo *logos* non esiste un modello di oratoria giudiziaria, ma è l'epidittica a offrire un paradigma: gli argomenti e l'ordine in cui sono proposti richiamano le sezioni finali degli epitafi giunti a noi, tra i quali il *Menesseno*<sup>89</sup>. L'anomalia che registriamo in Platone con le parole pronunciate da Socrate dopo la sua condanna a morte trova un parallelo nel *logos epitaphios* del *Menesseno* dove ritroviamo la successione di temi esposti nel terzo *logos* dell'*Apologia*. Qui Socrate, quando prende congedo dai cittadini di Atene invitandoli a non avere timore della morte, esprime preoccupazione per l'educazione dei suoi figli, e insieme di tutti gli Ateniesi, accettando la condanna certo del suo destino, incerto sul destino di chi resta (41e1-42a5):

τοσόνδε μέντοι αὐτῶν δέομαι· τοὺς ὑεῖς μου, ἐπειδὴν ἠβήσωσι, τιμωρήσασθε, ὦ ἄνδρες, ταῦτα ταῦτα λυποῦντες ἅπερ ἐγὼ ὑμᾶς ἐλύπουν, ἐὰν ὑμῖν δοκῶσιν ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου του πρότερον ἐπιμελεῖσθαι ἢ ἀρετῆς, καὶ ἐὰν δοκῶσί τι εἶναι μηδὲν ὄντες, ὀνειδίετε αὐτοῖς ὥσπερ ἐγὼ ὑμῖν, ὅτι οὐκ ἐπιμελοῦνται ὦν δεῖ, καὶ οἴονται τι εἶναι ὄντες οὐδενὸς ἄξιοι. καὶ ἐὰν ταῦτα ποιῆτε, δίκαια πεπονθῶς ἐγὼ ἔσομαι ὑφ' ὑμῶν αὐτός τε καὶ οἱ ὑεῖς. ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ.

Socrate chiede che si vigili con durezza sull'educazione dei figli come egli ha vigilato sull'educazione degli Ateniesi, τιμωρήσασθε, ὦ ἄνδρες, ταῦτα ταῦτα λυποῦντες ἅπερ ἐγὼ ὑμᾶς ἐλύπουν, punendoli, se questi dimostreranno di non aver a cuore sopra ogni cosa la virtù, ἐὰν ὑμῖν δοκῶσιν ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου του πρότερον ἐπιμελεῖσθαι ἢ ἀρετῆς. Se le sue richieste saranno ascoltate Socrate avrà ricevuto il giusto, δίκαια πεπονθῶς ἐγὼ ἔσομαι. Il Socrate del *Menesseno* racconta gli eventi come se ai βιωσόμενοι del suo saluto ad Atene il dio avesse concesso di seguire l'impegno verso la virtù. Anche se è certo Socrate ad avviarsi verso il meglio, ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, nella prospettiva del *Menesseno*, il dio sostiene l'agire virtuoso di chi resta, nel rispetto dell'insegnamento di Socrate,

<sup>89</sup> De Strycker, Slings 1994, 235-239 rilevano per la sezione finale dell'*Apologia* che «the topics and the order are strongly reminiscent of the concluding sections of the various Ἐπιτάφιοι» (la citazione è da p. 235).

come prova la posizione di Atene nella guerra di Corinto. La morte di Socrate, al pari dei caduti celebrati nell'epitafio è paradigma etico per la πόλις.

Dalla scelta operata sugli eventi della storia recente di Atene emerge chiara la prospettiva di Platone sulla storia: il racconto sul passato in cui i γενόμενα esprimono l'ἄρετή della πόλις di Atene sul piano della storia ideale. Nel racconto della storia di Atene che leggiamo nell'epitafio molte sono le alterazioni, le omissioni. Il senso di tale alterazione della storia nel *Menesseno* deve essere interpretato alla luce dell'intento paideutico che sta alla base delle finalità del dialogo. Al racconto sui γενόμενα della storia recente di Atene Platone preferisce il racconto delle πράξεις adeguate a descrivere i contorni di una storia ideale, dove l'immagine che si offre di Atene e dei suoi cittadini è valido paradigma per la παιδεία della πόλις<sup>90</sup>.

In relazione al racconto ideale della storia, il trattamento che nel *Menesseno* Platone riserva agli eventi condivide molti tratti che il racconto della storia offre nella produzione poetica. Platone quale ποιητής della storia recente di Atene nel *Menesseno* richiama l'immagine del poeta che sceglie il tema storico per la ποίησις descritto da Aristotele nella *Poetica*. Nonostante il giudizio sulla storia meno seria e meno filosofica della poesia, fondato sulla mancanza nel racconto degli eventi storici del criterio dell'universalità, il καθόλου, tratto principale della poesia per Aristotele<sup>91</sup>, tuttavia anche gli eventi storici possono essere materiale per la poesia se il poeta sceglie tra gli eventi i γενόμενα che rispettano il principio dell'εἰκός. Di questi eventi il poeta non è storico ma ποιητής (1451b29-32):

κἂν ἄρα συμβῆ γενόμενα ποιεῖν, οὐθὲν ἦττον ποιητής ἐστι· τῶν γὰρ γενομένων ἕνια οὐδὲν κωλύει τοιαῦτα εἶναι οἷα ἂν εἰκὸς γενέσθαι [καὶ δυνατὰ γενέσθαι], καθ' ὃ ἐκεῖνος αὐτῶν ποιητής ἐστιν.

La storia può quindi essere materiale per la poesia e il poeta resta tale se tra gli eventi storici sceglie eventi che abbiano le caratteristiche della μία πράξις indicate per il μῦθος, le norme dell'εἰκός e dell'ἀναγκαῖον. Platone risponde alle norme indicate per il poeta che voglia offrire la ποίησις di eventi storici, proprio alla luce degli eventi

<sup>90</sup> Tulli 2003b, 91-106, ritiene che Platone già nell'epitafio di Pericle trovi «questo passato ideale, se pur in embrione... ideale in senso proprio, metafisica proiezione senza tempo di una città, paradigma di etica e politica»: a suo giudizio, Platone crea così nel *Menesseno* «la forma di racconto spendibile per la παιδεία, la fondazione della città ideale».

<sup>91</sup> Il punto di vista di Aristotele nella *Poetica* è normativo: qui Aristotele ha come obiettivo quello di delineare i contorni di una τέχνη. Il breve passaggio dove sostiene la natura più filosofica della poesia è indicativo di un atteggiamento che la *Poetica* registra in modo non diretto: la παιδεία filosofica, e che traspare dal confronto con la storia.

che seleziona per delineare la storia ideale di Atene. Per l'epitafio del *Menesseno* sceglie tra gli eventi di storia recente solo quelli dai quali emerge il ritratto ideale di Atene storica: di quegli eventi, alla luce della scelta operata in direzione del racconto nel segno della ποιησις Platone è poeta.

Nel delineare il ποιητής τῶν γενομένων del IX capitolo della *Poetica* Aristotele ha con buona dose di probabilità in mente Eschilo con i *Persiani*, dramma con il quale le guerre persiane sono al pari del patrimonio mitico tradizionale materiale per la poesia. Sia nell'epitafio pronunciato da Socrate sia nei *Persiani* di Eschilo gli eventi della guerra con la Persia diventano per i cittadini di Atene un paradigma positivo da imitare: nei *Persiani* attraverso la lode indiretta di Atene, alla quale rimanda la sconfitta dell'esercito di Serse, nel *Menesseno* attraverso l'encomio di Atene e dei suoi cittadini. Entrambi i racconti condividono uno scarto rispetto alla verità storica attestata dalle fonti, scarto che appare maggiore per il resoconto che leggiamo nell'epitafio che Socrate pronuncia per il giovane Menesseno.

Come abbiamo visto nelle pagine dedicate ai *Persiani*, Eschilo altera i fatti di Salamina-Psittalia in direzione della unità dell'azione, la μία πράξις di Aristotele, alterazione per la quale l'episodio di Psittalia diviene il culmine dell'azione, esito naturale e necessario della dinamica degli eventi. Nella duplice prospettiva del disegno divino e della volontà umana che dà forma ai disegni di Zeus, Eschilo offre eventi in stretto legame gli uni con gli altri tesi allo svolgimento della μία πράξις indicata dal *plot*: legami di verosimiglianza e necessità alla luce dei quali del tutto coerente ci appare Serse con le vesti strappate nella scena finale. Nei *Persiani*, l'impegno paideutico di Eschilo si esprime quindi non attraverso la lode di Atene ma, per contrasto, mettendo in scena il completo insuccesso della monarchia persiana con la tragedia di Serse. Non diversamente da Eschilo, nel *Menesseno* le evidenti alterazioni della storia si spiegano tenendo conto dei rapporti di verosimiglianza e necessità tra gli eventi volti a comporre attraverso fatti differenti un solo *plot* narrativo: la μία πράξις voluta da Platone nel *Menesseno* per la storia d'Atene, la costante espressione dell'ἀρετή politica, dimostrata da Atene dall'inizio dei tempi mitici fino alla pace di Antalcida, che si esprime soprattutto nella difesa della χώρα, l'Attica, insieme fondamento educativo e finalità imposta dagli dei. La storia d'Atene che leggiamo nel *Menesseno* si offre dunque come modello ideale quale paradigma per la πόλις.

Lo strumento del verosimile proprio della poesia che Eschilo applica alla storia recente d'Atene con le guerre persiane trova applicazione nel *Menesseno* per tutte le fasi della storia d'Atene ed è portato alle sue estreme conseguenze perché risponda completamente all'impianto filosofico della riflessione di Platone sulla storia. Eschilo offre un modello negativo in cui è implicito il paradigma positivo da seguire. La storia ideale di Atene fondata sull'ἀρετή e orientata all'impegno dei cittadini in direzio-

ne dell'ἀρετή si offre quale poesia nuova, superiore alla poesia tradizionale, perché sostenuta dall'impegno filosofico per la πόλις.

### 2.3 La prosopopea dei padri e il modello della poesia

Terminato il racconto degli eventi, Socrate esorta personalmente, ἐγὼ μὲν οὖν καὶ αὐτός, i figli degli uomini valorosi che hanno combattuto per la πόλις, παῖδες ἀνδρῶν ἀγαθῶν, a essere quanto più possibile ἄριστοι e dichiara che per il futuro ricorderà, ἀναμνήσω, ai figli l'impegno verso il valore (246b5-c2). Ritiene però giusto nella situazione presente, ἐν δὲ τῷ παρόντι δίκαιός εἰμι, riferire le parole destinate ai superstiti pronunciate dai padri prima di andare in battaglia: Socrate chiede quindi l'accordo dei destinatari perché ascoltando le parole dalla sua voce immaginino di ascoltare i padri (246c2-8). Un accordo che richiama da vicino la prassi del teatro: l'oratore, già autore del discorso, indossa la maschera del coro dei padri e presta loro la sua voce, divenendo ora attore.

L'epitafio del *Menesseno* presenta un tratto peculiare che lo distingue dagli epitafi che la tradizione ha conservato. Se si esclude la chiusa del dialogo, in cui Socrate ha parole di conforto per i figli e i genitori dei defunti, la *consolatio* nel *Menesseno* è espressa non dall'oratore ma dai caduti stessi (246d1-248d6)<sup>92</sup>. Per la *consolatio* che chiude il discorso funebre, Socrate dà voce alle parole che i padri chiesero fossero riferite ai superstiti in caso di sventura, parole che Aspasia sostiene d'aver ascoltato personalmente prima che questi affrontassero la battaglia. Con un gioco complesso di maschere, Socrate offre la sua voce al discorso di Aspasia e Aspasia ai padri caduti<sup>93</sup>. Caso non isolato nel *corpus* dei dialoghi, Platone ricorre per la sezione conclusiva del *Menesseno* alla prosopopea: in una scena di forte empatto emotivo, ricorre con il narratore Socrate alla μύμησις diretta delle parole dei padri<sup>94</sup>.

La sezione della prosopopea è distintamente divisa in tre parti. Nella prima, i padri si rivolgono ai figli e li esortano a dare solida prova di virtù, eguagliando e superando il valore dimostrato dai loro genitori (246d1-247c4). Nella seconda parte il discorso dei padri è rivolto ai loro stessi genitori, invitati a sopportare con coraggio le sventure senza abbandonarsi a lamentazioni e a prendersi cura dei figli che lasciano

<sup>92</sup> Sui moduli canonici dell'epitafio cfr. Kennedy 1963, 154-166, Loraux 1993<sup>2</sup>, 231-274, Tulli 2003b, 94-96, e Centrone, Petrucci 2012, 435 n. 24.

<sup>93</sup> Per la *consolatio* nella produzione greca e romana cfr. Kassel 1958.

<sup>94</sup> La prosopopea del *Menesseno* non è un caso isolato nel *corpus* dei dialoghi: Platone vi ricorre per esempio nel *Critone* con la personificazione delle Leggi (50a6-54d1) e nella *Repubblica* con il discorso delle Muse (VIII 546a1-547c4). Per Dionigi di Alicarnasso la prosopopea dei caduti è la parte migliore dell'epitafio (*Dem.* 30).



orfani e delle mogli, impegno che allevierà il dolore per la perdita (247c5-248d2). Nella terza parte, i padri si rivolgono alla πόλις perché si prenda cura dell'educazione dei figli e provveda alle cure dei padri anziani al loro posto (248d3-7)<sup>95</sup>.

Il discorso dei padri prende le mosse dall'apostrofe ai figli, nati da padri che hanno dimostrato il loro valore scegliendo di morire coraggiosamente (246d1-8)<sup>96</sup>:

Ὡ παῖδες, ὅτι μὲν ἔστε πατέρων ἀγαθῶν, αὐτὸ μηνύει τὸ νῦν παρόν· ἡμῖν δὲ ἐξὸν ζῆν μὴ καλῶς, καλῶς αἰρούμεθα μᾶλλον τελευτᾶν, πρὶν ὑμᾶς τε καὶ τοὺς ἔπειτα εἰς ὄνειδη καταστήσαι καὶ πρὶν τοὺς ἡμετέρους πατέρας καὶ πᾶν τὸ πρόσθεν γένος αἰσχύναι, ἡγούμενοι τῷ τοὺς αὐτοῦ αἰσχύναντι ἀβίωτον εἶναι, καὶ τῷ τοιοῦτῳ οὔτε τινὰ ἀνθρώπων οὔτε θεῶν φίλον εἶναι οὔτ' ἐπὶ γῆς οὔθ' ὑπὸ γῆς τελευτήσαντι.

Nell'esordio, Platone stila il ritratto ideale del cittadino ἀγαθός, a cui i padri invitano i figli ad aderire, discendenti quali sono di una stirpe valorosa che sceglie una bella morte, καλῶς τελευτᾶν<sup>97</sup>, piuttosto che una vita ingloriosa, ζῆν μὴ καλῶς<sup>98</sup>. Un impegno importante preso al fine di non essere motivo di vergogna per i loro stessi padri e per tutta la stirpe a venire, πᾶν τὸ πρόσθεν γένος αἰσχύναι, nella certezza che per chi disonori i propri cari l'esistenza sia inaccettabile, ἀβίωτον εἶναι: si spezzerebbe infatti il legame di φιλία che lega la comunità degli uomini e nel contempo la comunità degli uomini al dio, sia in vita sia dopo la morte<sup>99</sup>. Il ritratto dell'ἀρετή dei padri è offerto da Platone come paradigma per i figli da superare in una competizione virtuosa che rende i padri lieti d'essere sconfitti dai figli, che mostrano così d'avere l'ἀρετή a guida delle loro azioni (247a2-6)<sup>100</sup>:

<sup>95</sup> Platone riprende le riflessioni conclusive dei padri sulla responsabilità della πόλις verso gli anziani e i figli dei caduti secondo un modulo tradizionale, per il quale cfr. Loraux 1993, 46-49.

<sup>96</sup> Platone inverte l'ordine che leggiamo nell'epitafio di Pericle in Tuciddide, dove l'oratore prima si rivolge ai padri per la consolazione (II 44, 1-4) poi ai figli (II 45, 1), quindi alle donne (II 45, 2).

<sup>97</sup> Sul *topos* della προαίρεσις della 'bella morte', richiamato dai padri, ἡμῖν δὲ ἐξὸν ζῆν μὴ καλῶς, καλῶς αἰρούμεθα μᾶλλον τελευτᾶν (246d2-3) - per la quale vd. e.g. Soph. *Ai.* 479-480, ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι / τὸν εὐγενῆ χρηί, frequente negli epitafi conservati, cfr. Tsitsiridis 1998, 373, che per la προαίρεσις richiama giustamente l'*Apologia di Socrate* (28b-d). Cfr. Loraux 1993<sup>2</sup>, 120-141.

<sup>98</sup> Il paradigma positivo dei caduti è un *topos* del genere epitafio. Ricorre nell'epitafio di Pericle in Tuciddide (II 43, 1-3), nell'epitafio di Lisia (II 69-70) e in Iperide (VI 26-29 e 40).

<sup>99</sup> La φιλία, patto tra i padri e i figli, richiama l'impegno della πόλις per la difesa della χώρα e si fonda sull'autoctonia che implica il legame e il sostegno dei cittadini per i cittadini, figli di una stessa madre, l'Attica (238b1-6).

<sup>100</sup> Sul rapporto tra ἀρετή del *Menesseno* e ἀρετή filosofica nel resto del *corpus* si è esercitata a lungo la critica che predilige l'interpretazione ironica dell'epitafio. Cfr. Clavaud 2010<sup>2</sup>, 213-214. Ma sui diversi livelli di virtù che emergono in particolare dalla *Repubblica*, livelli conciliabili con il *Menesseno*, cfr. Cen-

ὦν ἔνεκα καὶ πρῶτον καὶ ὕστατον καὶ διὰ παντὸς πᾶσαν πάντως προθυμίαν  
πειρᾶσθε ἔχειν ὅπως μάλιστα μὲν ὑπερβαλεῖσθε καὶ ἡμᾶς καὶ τοὺς πρόσθεν εὐκλεία·  
εἰ δὲ μή, ἴστε ὡς ἡμῖν, ἂν μὲν νικῶμεν ὑμᾶς ἀρετῇ, ἡ νίκη αἰσχύνῃν φέρει, ἡ δὲ ἦττα,  
ἔαν ἡττώμεθα, εὐδαιμονίαν.

I padri esortano i figli all'impegno costante di superare sul piano del κλέος i genitori e gli antenati, ὑπερβαλεῖσθε καὶ ἡμᾶς καὶ τοὺς πρόσθεν εὐκλεία<sup>101</sup>: una sconfitta sul piano dell'ἀρετή dalla quale trarrebbero felicità, εὐδαιμονία<sup>102</sup>.

La critica ha richiamato per il dialogo dei padri con i figli un *pattern* sviluppato nella produzione epica con Omero e poi nel dramma attico<sup>103</sup>: l'impegno per i figli di un eroe a essere all'altezza della gloria dei padri e a superarli nel valore<sup>104</sup>. Agamennone si rallegra per il valore dimostrato da Teucro in battaglia e rivolgendosi a lui con parole d'affetto, φίλη κεφαλή, lo onora definendolo luce, φῶς, per i Greci e per il padre Telamone: lo esorta dunque a dar gloria, εὐκλεία, al padre con le sue imprese, τὸν καὶ τηλόθ' ἔόντα εὐκλείης ἐπίβησον (*Il.* VIII 281-285). Nel saluto ai suoi cari prima del duello, Ettore, preso in braccio il piccolo Astianatte, prega gli dei affinché il figlio raggiunga la gloria che egli ha raggiunto tra i Troiani (*Il.* VI 476-481). Non diversamente dai padri nel *Menesseno*, il cui testamento spirituale è d'essere superati nell'ἀρετή dai figli, Ettore desidera che Astianatte non solo raggiunga per forza e valore, ὧδε βίην τ' ἀγαθόν, la gloria del padre, ἀριπρεπής, ma che un giorno da adulto ne superi le imprese e di lui si dica che è di gran lunga superiore al padre, καί ποτέ τις εἴποι πατρός γ' ὅδε πολλὸν ἀμείνων. Sofocle richiama da vicino il modello di Omero dell'incontro di Ettore con Andromaca per il dialogo tra Aiace e Tecmessa nell'*Aiace*<sup>105</sup>. Come Ettore nell'addio ad Astianatte, Aiace prende in braccio il piccolo Eurisace ed esprime le sue speranze sul futuro del figlio: desidera che sia allevato secondo i duri νόμοι del padre, αὐτίκ' ὠμοῖς αὐτὸν ἐν νόμοις πατρός δεῖ πωλοδαμνεῖν, affinché gli rassomigli nella φύσις, κάξομοιοῦσθαι φύσιν (548-549). Rivolge dunque ai teneri e inconsapevoli anni di Eurisace parole affettuose in cui riflette a un tempo sulla propria sorte ormai compiuta e sul destino del figlio (550-557):

trone, Petrucci 2012, 404-406, 487, n. 88. Per l'unità dell'ἀρετή nei dialoghi e il suo rapporto con il sapere, cfr. Erler 2007, 433-435.

<sup>101</sup> In merito al termine εὐκλεία Tsitsiridis 1998, 383, scorge un richiamo all'*epos* e all'*elegia*. Il riferimento al κλέος non a caso riemerge nel *Simposio*, quando Diotima offre gli *exempla* di Alceste, Achille e Candro (208b4-e1).

<sup>102</sup> Sul concetto di εὐδαιμονία quale felicità interiore prospettata da Socrate, qui sullo sfondo, cfr. Tsitsiridis 1998, 385.

<sup>103</sup> Cfr. Petre 2009, 149-162.

<sup>104</sup> In questa direzione già Oppenheimer 1933, 26-47. Cfr. Clavaud 2010<sup>2</sup>, 203-204.

<sup>105</sup> Sulle innovazioni che Sofocle riporta al modello omerico, cfr. Di Benedetto 1988<sup>2</sup>, 74-76.

Ὡ παῖ, γένοιο πατρός εὐτυχέστερος,  
 τὰ δ' ἄλλ' ὅμοιος, καὶ γένοι' ἄν οὐ κακός.  
 Καίτοι σε καὶ νῦν τοῦτό γε ζηλοῦν ἔχω,  
 ὀθοῦνεκ' οὐδὲν τῶνδ' ἐπαισθάνη κακῶν·  
 ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὲν ἥδιστος βίος,  
 ἕως τὸ χαίρειν καὶ τὸ λυπεῖσθαι μάθης.  
 Ὅταν δ' ἴκη πρὸς τοῦτο, δεῖ σ' ὅπως πατρός  
 δείξεις ἐν ἔχθροῖς οἴος ἐξ οἴου ῥάφης.

Aiace desidera per il figlio una sorte più felice di quella che lo ha colpito, γένοιο πατρός εὐτυχέστερος<sup>106</sup>, ma si augura per il resto che rassomigli al padre: condizione che non attirerà sul figlio l'accusa di viltà, γένοι' ἄν οὐ κακός. Il tempo della vita di Eurisace, ἥδιστος βίος, non prevede coscienza né del dolore né della gioia: una volta cresciuto dovrà dimostrare davanti ai nemici di non essere inferiore al padre che lo ha generato. In questa scena dell'*Aiace* ritroviamo il modello di Omero sul rapporto tra la riuscita dei figli e il valore dimostrato dai padri, modello che qui si colora d'un travaglio in Omero assente: ai sentimenti di Ettore nell'*Iliade*, inseriti nell'alveo sereno della consapevolezza del destino d'eroe del figlio di Priamo, Sofocle lega la desolazione che deriva per Aiace dalla perdita dello statuto eroico.

Conferma del rapporto di aspettativa sui figli in relazione al successo del γένος garantito dai padri è offerto dall'*Odissea*. Nel II libro, Atena rassicura Telemaco sulla riuscita del viaggio che dovrà intraprendere, affermando che non si dimostrerà né κακός né ἀνοήμων, se è vero, come è vero, che discende da Odisseo. Omero riflette con le parole di Atena sul rapporto tra padri e figli in relazione alla buona riuscita di questi ultimi: pochi sono i figli simili ai padri, παῦροι γὰρ τοὶ παῖδες ὅμοιοι πατρὶ πέλονται, la maggior parte peggiori, οἱ πλείονες κακίους, pochi i figli che superano i padri, παῦροι δέ τε πατρός ἀρείους (II 270-280)<sup>107</sup>. Particolare importanza per la prosopopea del *Menesseno* assume il modello proposto da Omero nella scena finale dell'*Odissea* dove tre generazioni, rappresentate da Laerte, Odisseo e Telemaco, ricevono onore nello stesso momento dall'impresa contro i pretendenti. Qui Odisseo ricorda a Telemaco l'impegno verso il proprio γένος (XXIV 506-509):

Τηλέμαχ', ἤδη μὲν τό γε εἴσαι αὐτὸς ἐπελθών,  
 ἀνδρῶν μαρναμένων ἵνα τε κρίνονται ἄριστοι,

<sup>106</sup> Per la costruzione del passo con il poliptoto οἴος ἐξ οἴου, che di necessità lega πατρός a ἐχθροῖς, cfr. Finglass 2011, 299-300.

<sup>107</sup> Sul rapporto tra Telemaco e Odisseo sul piano della continuità genealogica cfr. Arrighetti 2006, 70-90.

μή τι κατασχύνειν πατέρων γένος, οἷ τὸ πάρος περ  
ἀλκῆ τ' ἠγορέῃ τε κεκάσμεθα πᾶσαν ἐπ' αἶαν.

Il padre invita il figlio ormai adulto a non disonorare la stirpe dei padri, μή τι κατασχύνειν πατέρων γένος, che in passato si è distinta per forza e valore, ἀλκῆ τ' ἠγορέῃ τε. Nel passo ricorrono le tessere disposte da Platone nell'esortazione ai figli, con il richiamo comune contro l'onta dell'αἰσχύνη, in una dinamica generazionale che deve affermare la forza e il valore del γένος. Telemaco risponde prontamente all'esortazione: grazie al suo θυμός Odisseo non lo vedrà gettare disonore sulla stirpe del padre, οὐ τι κατασχύνοντα τεὸν γένος (XXIV 511-512). Il richiamo a questa scena dell'*Odissea* per il discorso dei padri nel *Menesseno* è confermato non solo dagli echi testuali e dal generale impianto etico ma soprattutto dalle parole di commento al dialogo tra il figlio e il nipote di Laerte, parole di commossa gioia (513-515):

τίς νύ μοι ἡμέρη ἦδε, θεοὶ φίλοι; ἦ μάλα χαίρω·  
υἱὸς θ' υἰωνός τ' ἀρετῆς πέρι δῆριν ἔχουσι

Laerte si rallegra per il giorno di felicità che gli dei hanno concesso, giorno in cui un figlio e un nipote sono in conflitto virtuoso per l'ἀρετή. Nel *Menesseno* l'immagine della competizione che i figli ingaggiano con i padri per superarli nella gloria e dei padri che si rallegrano per la gloria conquistata dai figli ricorda da vicino la scena finale dell'*Odissea*, nel richiamo ai valori espressi nell'*epos*<sup>108</sup>.

Nella tradizione letteraria precedente, Platone non solo ritrova il modello per la competizione virtuosa nel dialogo tra le generazioni ma trova formalizzato anche il modello del dialogo dei morti con i vivi. In questa direzione, gli incontri di Odisseo nella *Nekyia* offrono un preciso *pattern* letterario e sono alla base, ancor prima della scena della prosopopea di padri nel *Menesseno*, della scena dell'evocazione dell'ombra di Dario nei *Persiani*, che proprio nella *Nekyia* ha il modello di riferimento. Con la prosopopea del *Menesseno* Platone racchiude in un'unica forma il modello parenetico dell'aristocrazia nei poemi di Omero e le scene di dialogo dei vivi con le voci dell'Ade, sia nell'*epos* sia in tragedia<sup>109</sup>. È possibile indicare il legame che unisce il

<sup>108</sup> Valori nell'*Odissea* particolarmente vicini all'ἀρετή espressa nel *Menesseno* alla luce dell'impegno di Odisseo in difesa dell'ἄλθος e dell'οἶκος, parallelo all'impegno dei padri verso la πόλις, stabilito per Atene dagli dei: la difesa della χώρα (238b1-6).

<sup>109</sup> Capra 1998, 183-192, che scorge una 'Stimmung comica' nella cornice del *Menesseno*, lega la scena della prosopopea a «uno dei *topoi* cari alla commedia antica: la parenesi dei morti ai vivi, volta a risvegliare le gloriose virtù di Atene. Per fare questo, il filosofo deve però ricorrere alla prosopopea, figura che appare estranea alle convenzioni dell'epitafio» (la citazione è da p. 190).

racconto della *Nekyia* nell'*Odissea*, la scena dell'apparizione di Dario nei *Persiani* e il discorso dei padri caduti ai cittadini di Atene, proprio a partire dal modello offerto da Omero con il racconto dell'esperienza vissuta da Odisseo nel contatto con l'Ade<sup>110</sup>.

Nella *Nekyia*<sup>111</sup>, i primi tre incontri, Elpenore (XI 51-83), Tiresia (XI 90-151) e Anticlea (XI 152-224), fungono per Odisseo da pietra di paragone per la giusta interpretazione degli eventi, a cui bisogna guardare ora sotto una luce positiva. Questo il senso dell'incontro con Elpenore: il contrasto tra il destino di Odisseo e la fine di Elpenore, che chiede sepoltura al fine di lasciare il limbo nel quale ancora si trova, definisce lo statuto di Odisseo, degno eroe a Troia, re di Itaca. Le parole di Tiresia, lungi da avere completezza di preveggenza, offrono un'interpretazione degli eventi che giustifica il νόστος ἀργαλέος (XI 100-101) che l'indovino annuncia a Odisseo, con l'allusione al compimento della preghiera di Polifemo indirizzata al padre Posidone e agli eventi legati ai buoi del Sole (101-117)<sup>112</sup>. Con Anticlea, il riconoscimento dell'eroe è compiuto. Dopo il catalogo di eroine (225-334), Odisseo si misurerà dunque con gli eroi del suo tempo, Agamennone (385-464), Achille (471-540) e Aiace (543-567), ossia con la dimensione legata al *nostos*, già anticipata dalle preoccupazioni di Elpenore sull'ira degli dei, che deriverebbe dalla mancata sepoltura, e dalle riflessioni di Anticlea su Penelope speculari al discorso di Agamennone. Infine l'incontro con gli eroi di un tempo passato: le occupazioni di Minosse e Orione nell'Ade, le stesse praticate nella loro vita terrena, dunque le pene di Tizio, Tantalo e Sisifo (578-600), fino all'incontro che chiude la *Nekyia* con l'εἶδωλον di Eracle (601-626). Come la critica ha messo in luce, nella *Nekyia* il dialogo di Odisseo con le anime dell'Ade è inserito in un momento di grande importanza per il procedere del racconto. La stessa funzione di snodo scopriamo nella scena dell'apparizione del fantasma di Dario nei *Persiani*. Dario assomma caratteristiche e funzioni proprie sia di Tiresia sia dei re-eroi che Odisseo incontra nell'Ade. Come Tiresia, Dario interpreta gli eventi e produce una profezia, come Achille, Dario mantiene il suo potere regale anche nell'Ade<sup>113</sup>, da ultimo Dario, al pari delle anime dell'Ade, non conosce il presente ma solo il passato. Conosce invece il futuro, come Tiresia.

<sup>110</sup> Sulla geografia mitica in relazione alla posizione dell'Ade, cfr. Arrighetti 1966, 146-213 e Heubeck 2003<sup>2</sup>, 262-264. Sul problema della 'discesa' di Odisseo nell'Ade, cfr. Di Benedetto 2010, 596.

<sup>111</sup> Sull'impianto compositivo della *Nekyia*, cfr. Büchner 1937, 104-122, Most 1992, 1014-1026, e Heubeck 2003<sup>2</sup>, 259-262. Sull'evocazione dei morti in Omero cfr. Dumortier 1954, 27-40.

<sup>112</sup> Cfr. Heubeck 2003<sup>2</sup>, 268-269.

<sup>113</sup> Sul problema del rapporto tra il potere che nell'Ade è attribuito ad alcuni personaggi in relazione al potere esercitato dagli dei degli Inferi, cfr. Di Benedetto 2004, 1629-1641: 1630-1632.

Il discorso dei padri nel *Menesseno* richiama sotto molti aspetti la scena dell'apparizione di Dario nei *Persiani*. Al centro del sistema di valori indicato da Dario per la monarchia persiana è l'antico valore che a partire dalla fondazione voluta da Zeus i monarchi persiani hanno dimostrato, garantendo alla Persia pace interna e estensione dell'impero, soprattutto con il regno di Ciro e poi di Dario. Allo stesso modo i padri nel *Menesseno* chiedono ai figli di confermare il valore dimostrato dai loro padri e dagli antenati: li esortano a non essere da meno, anzi a superarli in virtù, una sconfitta, per così dire, dalla quale i padri trarranno gioia. Temuta nel *Menesseno*, nei *Persiani* di Eschilo la rovina che deriva da una discendenza non all'altezza degli antenati è una realtà sulla quale il dramma stesso è costruito: Serse non ha superato in virtù il padre Dario, non lo ha nemmeno eguagliato, ha gettato invece un'ombra così profonda sulla monarchia da causare la rovina dell'esercito e della stessa Persia. Nella scena dell'apparizione, Dario spiega le ragioni del fallimento della spedizione con l'inveramento degli oracoli nelle scelte insensate di Serse: Serse ha sbagliato perché non ha tenuto a mente le ἐπιστολαί del padre, i precetti impartiti da Dario che il figlio, dando prova di immaturità, mostra di non aver recepito (782-786). Nel *Menesseno*, dopo il ritratto iniziale del paradigma positivo dei caduti, Platone pone al centro proprio la memoria delle parole dei padri che sarà di sostegno ai figli per l'esercizio dell'ἀρετή (246d8-e2):

χρὴ οὖν μεμνημένους τῶν ἡμετέρων λόγων, ἐάν τι καὶ ἄλλο ἀσκήτε, ἀσκεῖν μετ' ἀρετῆς, εἰδόμενος ὅτι τούτου λειπόμενα πάντα καὶ κτήματα καὶ ἐπιτηδεύματα αἰσχροῦ καὶ κακά<sup>114</sup>.

Non diversamente da Eschilo con Dario, Platone sottolinea con il discorso dei padri la necessità del ricordo delle parole da questi pronunciate, memoria di un paradigma necessario perché ogni azione sia improntata a virtù, ἀσκεῖν μετ' ἀρετῆς<sup>115</sup>. E nella prospettiva dell'ἀρετή devono essere giudicate la ricchezza, la bellezza del corpo e la forza. Non solo, anche l'ἐπιστήμη disgiunta da δικαιοσύνη e ἀρετή si rivela non σοφία bensì mera πανουργία (246e2-247a2)<sup>116</sup>. Anche nella sezione conclusiva

<sup>114</sup> La coppia αἰσχροῦ καὶ κακά, non usuale, costituisce per Tsitsiridis 1998, 376, il polo negativo del nesso positivo καλὸς καὶ ἀγαθός. Vd. *Leg.* V 728a6.

<sup>115</sup> Centrone, Petrucci 2012, 485 n. 86, richiamano per l'esortazione alla virtù l'*Apologia* (29d2-e3).

<sup>116</sup> La critica che sostiene la serietà dell'epitafio del *Menesseno* scopre in questa pagina del *Menesseno* parole sincere, non nel segno dell'ironia, che richiamano il pensiero di Platone espresso nei dialoghi. In questa direzione von Löwenclau 1961, 107-126, Kahn 1963, 220-234:229, Salkerver 1993, 133-143:140, e Tulli 2003b, 91-106:105. Diversamente, Loraux 1974, 202-211, e Clavaud 2010<sup>2</sup>, 204-207, che giudica l'intera sezione una parodia della retorica.

del discorso dei padri Platone ribadisce la necessità di mettere in pratica gli insegnamenti dei padri (247c1-4):

καὶ ἐὰν μὲν ταῦτα ἐπιτηδεύσητε, φίλοι παρὰ φίλους ἡμᾶς ἀφίξεσθε, ὅταν ὑμᾶς ἡ προσήκουσα Μοῖρα κομίση· ἀμελήσαντας δὲ ὑμᾶς καὶ κακισθέντας<sup>117</sup> οὐδείς εὐμενῶς ὑποδέξεται<sup>118</sup>. τοῖς μὲν οὖν παισὶ ταῦτ' εἰρήσθω.

Il verbo ἐπιτηδεύω allude all'impegno concreto nel tener fede alle indicazioni date dai padri nella prosopopea fino a quel momento: impegno per i figli che sarà prova della φιλία verso gli antenati e che garantirà loro la φιλία degli antenati al sopraggiungere della morte. Nel delineare il rapporto tra genitori e figli, Platone ed Eschilo mostrano la stessa prospettiva. Con il fallimento di Serse e il giudizio severo di Dario sull'operato del figlio, Eschilo rappresenta lo scenario negativo che i padri del *Menesseno* temono per la città e si impegnano a evitare con la loro parnesi: il tradimento del modello.

In questa direzione i padri chiedono ai figli l'impegno di non render vana la fama dimostrata dagli antenati e di tenere in debito conto il fatto che è vergognoso pensare di poter vantare per sé una dignità guadagnata da altri (247a6-b4)<sup>119</sup>:

μάλιστα δ' ἂν νικῶμεθα καὶ ὑμεῖς νικῶητε, εἰ παρασκευάσαισθε τῇ τῶν προγόνων δόξῃ μὴ καταχρησόμενοι μηδ' ἀναλώσοντες αὐτήν, γνόντες ὅτι ἀνδρὶ οἰομένῳ τί εἶναι οὐκ ἔστιν αἴσχιον οὐδὲν ἢ παρέχειν ἑαυτὸν τιμώμενον μὴ δι' ἑαυτὸν ἀλλὰ διὰ δόξαν προγόνων.

Il modello negativo indicato dai padri definisce la posizione di Serse rispetto al padre Dario e a tutti i re persiani. Serse nei *Persiani* rappresenta la cattiva riuscita di chi ha fondato la sua posizione sulla fama guadagnata dai progenitori e ha dissipato quella fama come anche le ricchezze accumulate dai predecessori sul trono di Persia. Un aspetto presente anche nel discorso dei padri quando indicano quale scopo per i cittadini d'Atene la trasmissione ai propri figli di ricchezze insieme agli onori (247b4-7):

<sup>117</sup> Non a caso solo qui nel *corpus* dei dialoghi compare il verbo κακίζεσθαι con il significato di 'mostrarsi vili', chiara reminiscenza poetica, come nota Tsitsiridis 1998, 386 (vd. e.g. Hom. *Il.* XXIV 214; Eur. *Med.* 982).

<sup>118</sup> Sull'analogia minaccia rivolta a Socrate dai *Nomoi* nella parallela prosopopea del *Critone*, cfr. Tsitsiridis 1998, 386-387.

<sup>119</sup> Il termine δόξα, che indica qui la buona fama dei progenitori, deve essere distinta dal κλέος aristocratico e intesa quale virtù comunitaria della πόλις. Cfr. Tsitsiridis 1998, 385.

εἶναι μὲν γὰρ τιμὰς γονέων ἐκγόνοις καλὸς θησαυρὸς καὶ μεγαλοπρεπής<sup>120</sup>. χρῆσθαι δὲ καὶ χρημάτων καὶ τιμῶν θησαυρῷ, καὶ μὴ τοῖς ἐκγόνοις παραδιδόναι, αἰσχρὸν καὶ ἄνανδρον, ἀπορία ἰδίων αὐτοῦ κτημάτων τε καὶ εὐδοξίων.

Un impegno che Serse ha mancato, consegnando ai suoi figli non un καλὸς θησαυρὸς καὶ μεγαλοπρεπής di beni e onori, ma una monarchia sconfitta: Serse non solo non è stato capace di conquistare da sé beni e onori, condizione turpe e non degna di un uomo, αἰσχρὸν καὶ ἄνανδρον, ma ha persino dissolto la ricchezza e la fama raggiunta da chi lo aveva preceduto. La prospettiva etica espressa da Eschilo nei *Persiani* quale emerge dal rapporto tra Dario e Serse non diverge dall'impegno di Platone in direzione dell'ἀρετή per l'impegno comune di padri e figli che leggiamo nelle parole dei padri nella prima parte della prosopopea. E punti di contatto con il discorso di Dario nei *Persiani* mostrano le parole rivolte dai padri ai genitori ancora in vita, per le quali è possibile indicare convergenze con le parole che Dario rivolge al coro di Fedeli prima della sua uscita di scena (247c5-248d2).

Dopo la profezia di Platea (816-822), prima di far ritorno alle tenebre della terra, ἐγὼ δ' ἄπειμι γῆς ὑπὸ ζόφον κάτω (839), Dario prende congedo dal coro degli anziani, πρέσβεις, esortandoli a ricercare la felicità, ψυχῇ διδόντες ἡδονήν, pur nella sventura, ἐν κακοῖς ὄμως, giorno per giorno ricordando loro che il πλοῦτος non giova in alcun modo ai morti, ὡς τοῖς θανοῦσι πλοῦτος οὐδὲν ὠφελεῖ (840-842). L'esortazione al coro richiama le parole di commento alla profezia di Platea, dove Dario biasima la passione negativa per le ricchezze altrui che provoca la perdita dell'ὄλβος che si possiede: ricorda che Zeus punisce la trasgressione della giusta misura, τῶν ὑπερκόμπτων ἄγαν φρονημάτων ἔπεστιν, e invita quindi a praticare la σωφροσύνη (824-831). Nel *Menesseno*, in vista dell'impegno ad affrontare con coraggio le sventure, prova questa d'essere padri coraggiosi di figli coraggiosi (247d7-e1), i padri invitano i loro anziani genitori a seguire il motto del μηδὲν ἄγαν, principio che Platone lega strettamente al raggiungimento della felicità (247e5-248a7):

πάλαι γὰρ δὴ τὸ Μηδὲν ἄγαν λεγόμενον καλῶς δοκεῖ λέγεσθαι· τῷ γὰρ ὄντι εὐ λέγεται. ὅτῳ γὰρ ἀνδρὶ εἰς ἑαυτὸν ἀνήρηται πάντα τὰ πρὸς εὐδαιμονίαν φέροντα ἢ ἐγγὺς τούτου, καὶ μὴ ἐν ἄλλοις ἀνθρώποις αἰωρεῖται ἐξ ὧν ἢ εὐ ἢ κακῶς πραξάντων πλανᾶσθαι ἠνάγκασται καὶ τὰ ἐκείνου, τούτῳ ἄριστα παρεσκευάσται ζῆν, οὗτός ἐστιν ὁ σώφρων καὶ οὗτος ὁ ἀνδρεῖος καὶ φρόνιμος· οὗτος γιγνομένων χρημάτων

<sup>120</sup> Per i non giustificati tentativi di emendazione che la sequenza εἶναι - μεγαλοπρεπής ha subito, da Loers ad Ast fino alla decisiva difesa di Stallbaum, cfr. Tsitsiridis 1998, 385-386.



καὶ παίδων καὶ διαφθειρομένων μάλιστα πείσεται τῇ παροιμίᾳ· οὔτε γὰρ χαίρων οὔτε λυπούμενος ἄγαν φανήσεται διὰ τὸ αὐτῷ πεποιθέναι.

I padri esortano i loro genitori a tener presente la validità dell'antico motto che invita a non superare la giusta misura, scelta dalla quale dipende una felicità stabile conquistata in prima persona. Platone offre dunque il ritratto dell'uomo σώφρων, ἀνδρεῖος καὶ φρόνιμος che conquista la felicità attenendosi al motto delfico<sup>121</sup>: chi abbia la giusta considerazione dei figli, soprattutto ora che li ha persi, e delle ricchezze, χρήματα. Vi è una sostanziale armonia tra l'impianto etico che emerge dai *Persiani* nelle parole di Dario e la prospettiva fondata sulla ἀρετή che Platone offre nel *Menesseno* con le parole dei padri. La scena del *Menesseno* richiama da vicino il dialogo di Dario con gli Anziani di Persia. Vi è identità tra le parti in dialogo: chi parla è una figura di prestigio non più in vita, chi ascolta riceve conforto e sostegno per i giorni a venire. Al centro in entrambi i testi è il richiamo alla felicità offerto in stretta connessione con il principio di temperanza, indicato nel *Menesseno* dal motto del μηδὲν ἄγαν e richiamato da Eschilo nei *Persiani* col riferimento al desiderio oltre misura di ricchezze che Zeus condanna, τῶν ὑπερκόμπτων ἄγαν φρονημάτων ἔπεστιν (827-828).

In particolare nella prosopopea dei padri nel *Menesseno* trova conferma il contatto di Platone con la produzione letteraria greca. Il richiamo alle scene di dialogo tra padri e figli nei poemi di Omero e poi nella tragedia, il paradigma di Odisseo della *Nekyia* per il dialogo fondante dei vivi con i morti, fino al modello negativo della degenerazione della monarchia persiana nei *Persiani* di Eschilo - che tanto produce anche nel III libro delle *Leggi* - sono il segno anche per il *Menesseno* della riflessione di Platone sui modelli della poesia utili per per la πόλις<sup>122</sup>. Nella produzione poetica precedente Platone scopre momenti in cui la poesia offre un modello etico che Platone considera valido e che nei dialoghi rifunzionalizza per il progetto paideutico immaginato per la πόλις. Un richiamo diretto alla produzione poetica precedente è peraltro indicato con chiarezza nelle battute iniziali dell'epitafio dove il racconto dei poeti sulle invasioni di Eumolpo, delle Amazzoni e delle guerre contro Cadmei e Argivi è considerato valido per le fasi più remote della storia d'Atene (239b3-c1). Di qui

<sup>121</sup> La sequenza οὗτός ἐστιν ὁ σώφρων καὶ οὗτος ὁ ἀνδρεῖος καὶ φρόνιμος, che Tsitsiridis 1998, 393, definisce 'asindeto trimembre con ripetizione', mostra una particolare enfasi come illustra il parallelo con il *Fedone* (78d3) dove un'analoga struttura ha la funzione di descrivere l'idea.

<sup>122</sup> Per il rapporto di Platone con la produzione letteraria ammessa nella πόλις, di cui il *Timeo* e il *Criizia* sarebbero un lucido esempio, cfr. Giuliano 2005, 123-125. Per i dialoghi di Platone come superamento e sostituzione della produzione letteraria del passato cfr. Gaiser 1984, 105, Giuliano 2005, 118-129, Erler 2007, 63, e Halliwell 2002, 93-110.

l'impegno di Platone con l'epitafio di Aspasia nel celebrare le imprese non ancora trattate dai poeti, la storia recente delle guerre persiane e della guerra del Peloponneso, che giacciono nella dimenticanza, ἐν μνησθείᾳ, e di farsi promotore presso altri perché trattino in modo degno di quelle imprese (239c2-7). Alla luce di queste riflessioni programmatiche, non a caso offerte nella sezione che funge da proemio alla dichiarazione del tema, Platone si propone con l'epitafio del *Menesseno* di continuare l'impegno dei poeti nella celebrazione delle imprese d'Atene: gli strumenti della produzione letteraria tradizionale sono così piegati al progetto politico di Platone per la παιδεία dei cittadini, una παιδεία che nel *Menesseno* è intesa quale lode, ἔπαινος, di ἄνδρες ἀγαθοί per virtù, δι' ἀρετήν, di cui offrire l'encomio (237a1-b2). Nella *Repubblica*, l'encomio, la lode per gli uomini, è, insieme con l'inno per gli dei, l'unica forma poetica ammessa da Platone a *Kallipolis* perché μίμησις di modelli positivi<sup>123</sup>.

Il *Menesseno* si offre quindi come encomio dell'Atene storica migliore possibile: una produzione letteraria nuova in cui vediamo fuse le forme della tradizione poetica con le finalità filosofiche del progetto di riforma della παιδεία tradizionale che proprio nell'encomio e nell'inno indica il modello di produzione letteraria adeguata per la πόλις.

## 2. L'Atene ideale nel *Crizia*

Con il racconto sulla guerra tra Atene arcaica e Atlantide che si sviluppa tra *Timeo* e *Crizia*, Platone proietta nel passato il paradigma della città ideale. Se nel *Menesseno*, nel codice dell'epitafio, Platone seleziona gli eventi scrivendo la storia ideale di Atene storica a partire dai γινόμενα, nel *Timeo-Crizia* il racconto su Atene arcaica in conflitto con Atlantide è una creazione del tutto indipendente dagli eventi reali, uno spazio libero per il manifestarsi delle qualità della πόλις ideale nell'azione di guerra.

Il *logos* di *Crizia* sulla guerra combattuta da Atene arcaica contro la monarchia di Atlantide risale a Solone (*Tim.* 20d8-e1) e a *Crizia* giunge tramite una lunga catena che, proprio a partire da Solone, οἰκεῖος di Dropide, custodisce il ricordo del racconto ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς, all'interno del γένος. *Crizia* il giovane racconta che durante le feste Apaturie<sup>124</sup> *Crizia* il vecchio pronunciò un elogio di Solone, dove affermava

<sup>123</sup> Mette in luce l'apertura di Platone alla poesia, pur nel contesto del bando dei poeti Giuliano 2005, 118-129. Per una valutazione del ruolo di inni ed encomi nella riflessione di Platone, in particolare per il *Timeo*, cfr. Regali 2012, 32-43.

<sup>124</sup> La festa delle Apaturie celebrava il passaggio dei giovani alla vita adulta. Durante i tre giorni di celebrazioni si svolgevano gare di varia natura, tra le quali recitazioni poetiche, come leggiamo nel *Timeo*

che se Solone avesse portato a termine il poema su Atlantide, non distolto dai conflitti interni alla πόλις al suo ritorno dall'Egitto, avrebbe superato i poemi di Omero e di Esiodo (21c4-d3). Come la critica sensibile alla componente letteraria dei dialoghi ha messo in luce<sup>125</sup>, Platone, presentando il poema incompiuto di Solone come poema epico, inquadra il racconto su Atlantide del *Timeo-Crizia* nel genere letterario dell'*epos*: il progetto letterario non portato a termine da Solone sarà dunque realizzato in modo compiuto dal *logos* di Crizia nella forma nuova dell'*epos* in prosa. Dall'impegno di Platone con il racconto su Atlantide emerge il progetto di superare l'*epos* omerico con i *logoi* fondati sulla ricerca del *Timeo* e del *Crizia*<sup>126</sup>.

Per la cornice del *Timeo* la critica ha messo in evidenza i segnali attraverso i quali Platone presenta il racconto di Crizia su Atlantide come racconto epico superiore alla produzione di Omero e di Esiodo. Come mette in luce Regali<sup>127</sup>, indizi in questa direzione emergono sin dalle prime battute del dialogo, quando Socrate descrive il racconto che desidera ascoltare dai suoi interlocutori (19c2-3)<sup>128</sup>:

ἡδέως γὰρ ἂν του λόγῳ διεξιόντος ἀκούσαιμ' ἂν ἄθλους οὓς πόλις ἀθλεῖ

Attraverso il richiamo agli ἄθλοι Platone evoca Omero e le πράξεις degli eroi nell'*Iliade* e nell'*Odissea*. Nei poemi di Omero Elena, personaggio narratore sulla quale il poeta proietta se stesso<sup>129</sup>, indica con il termine ἄθλοι il contenuto dell'*Iliade* e dell'*Odissea*: nel III libro dell'*Iliade* (125-128), nella scena della tessitura, gli ἄθλοι dei Greci e dei Troiani; nel IV libro dell'*Odissea*, nel banchetto per Telemaco, gli ἄθλοι di Odisseo (240-243)<sup>130</sup>. Nel *Timeo*, con ἄθλοι Platone allude con precisione alla natura del racconto che Socrate desidera ascoltare: un racconto epico sulle imprese della città ideale. Lo statuto epico del racconto su Atlantide è confer-

(21b2-7). Pender 2007, 22-25, ritiene che lo scenario delle Apaturie inteso quale 'situational allusion' sia richiamato da Platone per dare spessore al suo impegno di narratore.

<sup>125</sup> Così Erler 1998, 5-28, Clay 1997, 49-54, Arrighetti 2006, 183-202, Capra 2010, 200-218, e Regali 2012, 27-31 e 79-98.

<sup>126</sup> In questa direzione Gaiser 1984, 105, Halliwell 2002, 93-110, Giuliano 2005, 118-129, ed Erler 2007, 63.

<sup>127</sup> Regali 2012, 27-31.

<sup>128</sup> Sul ruolo centrale di Socrate nel *Timeo-Crizia* quale giudice dei *logoi* di Timeo e di Crizia cfr. Regali 2011, 73-96.

<sup>129</sup> Cfr. de Jong 2001, 102-103.

<sup>130</sup> Per la funzione di Elena in Omero, Clader 1976, 7-8, rileva che «the most beautiful woman in the epic world creates a piece of art which is itself a symbol of poetry». Montanari 2010, 173-190, indica per Elena il ruolo di narratrice anche nel VI (343-358) e nel XXIV libro (761-776) dell'*Iliade* in relazione all'origine divina che la accosta alle Muse e alle Sirene dell'*Odissea*. Memoria dell'Elena narratrice di Omero scopre De Sanctis 2007, 42-43, nell'Elena con la lira dell'epitalamio di Teocrito (*Id.* XVIII 35-37).

mato dal *pattern* dell'invocazione<sup>131</sup> di Crizia a Mnemosyne<sup>132</sup>: sostegno per il poeta epico, l'invocazione costituisce il fondamento per le πράξεις, immaginate in un tempo lontanissimo, di Atene arcaica e nel contempo si pone come garanzia di veridicità per il racconto.

Nella cornice del *Timeo*, Socrate, Timeo, Crizia ed Ermocrate, si incontrano il giorno successivo alla conversazione nella quale Socrate aveva proposto ai suoi interlocutori un *logos* sull'ordinamento politico della città ideale. Il sommario che Socrate propone degli argomenti toccati il giorno precedente richiama da vicino il contenuto della *Repubblica*, dove Platone ha descritto la *Kallipolis* ideale<sup>133</sup>. Socrate desidera ora ascoltare dai suoi interlocutori il racconto sulle imprese che la città da lui immaginata il giorno prima potrebbe compiere, indicando in questa direzione le qualità che la città ideale mostra nella *Repubblica*. Crizia conosce un racconto che si adatta in modo perfetto alla richiesta di Socrate: il poema di Solone sulla più grande impresa di Atene, ascoltata da Solone durante un viaggio in Egitto da un sacerdote di Saïs. Il sacerdote egiziano conosce l'impresa di Atene perché l'Egitto, grazie all'azione benefica del Nilo, non è stato toccato dalle catastrofi naturali. Il sacerdote poteva attingere a notizie sconosciute ai Greci conservate negli archivi dei templi. Di questi eventi, i Greci non hanno più memoria sia per il lunghissimo tempo che li separa da essi sia a causa delle catastrofi naturali che di quegli eventi avevano distrutto ogni testimonianza.

Il racconto sulla guerra fra Atene e Atlantide si colloca in un tempo lontanissimo<sup>134</sup>, in cui per Atene Platone stila un profilo d'eccellenza. Dotata di leggi eccellenti e degli uomini migliori per ἀρετή, Atene, grazie alla sua εὐψυχία, difese l'Europa

<sup>131</sup> Giuliano 2005, 123-124, individua una stretta connessione tra gli inni per gli dei ammessi nella *Repubblica* e i 'proemi' di Timeo e di Crizia.

<sup>132</sup> Madre delle Muse, come afferma Esiodo nella *Teogonia* (53-62). Giuliano 2005, 158-177, dimostra che Platone, senza traccia di ironia, recepisce, nello *Ione* e nel IV libro delle *Leggi*, con la dottrina dell'*enthousiasmos*, la tradizione che attribuisce ai poeti la vicinanza con la Musa che garantisce la veridicità del canto.

<sup>133</sup> Laks 1990, 216-229, vede nella descrizione di Atene arcaica del *Timeo* (o in Saïs) la città ideale descritta nella *Repubblica*. Thesleff 1997, 519-532, vede nel *Timeo* i segni di una prima stesura della *Repubblica*, conciliabile con l'impianto ridotto del sommario del *Timeo*. Schofield 1999, 28-29, ritiene che Timeo rappresenti il filosofo alla guida della πόλις ideale di cui parla Platone nella *Repubblica*. Per Vegetti 1999, 15-21, nel *Timeo* Platone richiama solo alcuni dei tratti della *Kallipolis* descritta nella *Repubblica*, segno di un cambio di prospettiva, come indicano le *Leggi*. In direzione opposta, Hirzel 1895, 1, 257-258, Cornford 1937, 4-5, e Clay 1997, 49-54, ritengono che il sommario del *Timeo* sia inconciliabile con la *Repubblica*.

<sup>134</sup> Quali modelli possibili modelli storici per il racconto su Atlantide, Nesselrath 2002, 28-30, suggerisce la *Seemacht* di Cartagine o la *Landmacht* della Persia. Gill 1977, 296, vede nell'immagine di Atlantide le politiche espansionistiche di Atene nel V secolo, cui seguirà la decadenza nel IV.

dall'attacco della potenza di Atlantide: Atene arcaica riuscì da sola a conservare la libertà per sé e a restituirla al resto dell'Europa<sup>135</sup>. Nel *logos* di Crizia, i cittadini di Atene arcaica mostrano le qualità che Socrate attribuiva il giorno precedente ai cittadini della πόλις ideale. Socrate ne è entusiasta: il racconto è infatti autentico perché risponde sul piano della verità storica al quadro ideale disegnato da Socrate nella *Repubblica* (26e2-5):

Καὶ τίς ἄν, ὦ Κριτία, μᾶλλον ἀντί τούτου μεταλάβοιμεν, ὅς τῃ τε παρουσίᾳ τῆς θεοῦ  
θυσία διὰ τὴν οικειότητ' ἄν πρόποι μάλιστα, τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ'  
ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που.

L'entusiasmo di Socrate è fondato sul fatto che il racconto proposto da Crizia non è un πλασθεὶς μῦθος ma un ἀληθινὸς λόγος. Si offre quindi come *logos* fondato sulla verità e sull'esempio concreto di Atene, opposto al μυθολογεῖν della giornata precedente dove l'immagine della πόλις ideale era stata descritta come in un μῦθος il cui paradigma resta 'in cielo' (26c7-d1)<sup>136</sup>:

τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἦν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διήμισθα σύ, νῦν  
μετενεγκόντες ἐπὶ τὰληθὲς δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν

Crizia anticipa le considerazioni di Socrate sulla natura del racconto che offrirà ai suoi interlocutori puntando l'attenzione sulla coincidenza tra la città ideale della *Repubblica* e l'Atene del passato remoto, per la quale si delinea un profilo alto fondato sull'ἀρετή. Opposto è invece il profilo delineato per Atlantide che dopo un primo periodo di splendore sia sul piano materiale sia sul piano etico decade per il prevalere dell'elemento umano su quello divino. Fra Atene arcaica che realizza la città ideale di Socrate e Atlantide che degenera perché non riesce a controllare il desiderio di ricchezza, non è difficile cogliere una polarità fra valori positivi e valori negativi.

Gaiser ritiene che Atene rappresenti il massimo grado di ἀρετή, Atlantide il massimo grado di κακία: in Atlantide domina infatti l'elemento materiale, che conduce alla decadenza degli stati sul piano della storia, ciò che nel mito del *Politico*, nell'età

<sup>135</sup> Il racconto su Atlantide, quale racconto epico, è collocato in un passato lontano. Rowe 1999, 277, rileva che a essere rappresentato con Atene arcaica è il paradigma atemporale della città ideale: «it is a matter of complete indifference to Plato whether he locates his *muthoi* in the past, the future or indeed... the present». Per lo statuto epico del racconto su Atlantide quale racconto sul passato remoto, cfr. Arrighetti 2006, 183-202 e Regali 2012, 27-31.

<sup>136</sup> Nella *Repubblica* Socrate descrive il progetto politico che propone a Glaucone e Adimanto come μυθολογία (II 376d9-10; VI 501e3-4). Cfr. Rowe 1999, 266, e Regali 2012, 41-43.

di Zeus, è osservato sul piano cosmico (268d5-276e13). Al contrario l'Atene arcaica che grazie all'ἀρετή sconfigge Atlantide è la realizzazione nella storia della città filosofica che Socrate immagina nella *Repubblica*<sup>137</sup>. A partire dal mito del *Politico*, lo schema di Gaiser propone un tipo di evoluzione complessiva della storia dell'uomo, dall'età di Zeus all'età contemporanea, che tiene conto del posto occupato dalla filosofia come massimo grado di virtù. Nella storia dell'uomo lo schema che deriva dal mito del *Politico* prevede la contemporaneità di ascesa e decadenza: ascesa per coloro che conquistano in autonomia la felicità garantita dalla ricerca filosofica, decadenza per gli uomini che dominati dall'elemento corporeo non esercitano la filosofia. Un contrasto nel quale non è difficile scorgere l'opposizione fra Atene arcaica e Atlantide nel *Crizia*, opposizione che conduce al trionfo dell'una e alla rovina dell'altra.

Anche nel racconto sullo scontro fra Atene arcaica e Atlantide emerge quindi la concezione della storia che Gaiser scorge nel mito del *Politico*: lo scontro fra le due città è una prova ulteriore del fatto che la storia dell'uomo prevede, per Platone, la contemporaneità fra ascesa e decadenza. E di nuovo la filosofia, come nel *Politico*, è il fattore discriminante fra ascesa e decadenza. Atene arcaica vince perchè rispecchia le qualità della πόλις ideale di Socrate, nella quale i filosofi governano la città. L'Atene del *Timeo* e del *Crizia* è quindi un paradigma, un modello di città che ora vive non solo nelle speculazioni del filosofo ma anche nella storia, pur ideale, che Platone realizza nel suo racconto del passato. Platone è distante dallo storico che investiga i fatti minuti della storia politica e militare, distante quindi dal metodo di Tucidide che parte dalla trama degli eventi realmente accaduti per dedurre conclusioni valide sul piano universale. Platone ricorre alla storia nel *Menesseno* per mettere in scena i risultati della sua ricerca e offrire un quadro armonico in cui la storia di Atene incontra le riflessioni sul modello ideale di città. Ma proietta anche nel passato mitico, come nel *Politico*, i concetti cardine della sua visione del cosmo, cui lega la dinamica del processo storico. La visione della storia che emerge dal *Politico*, con la filosofia come punto culminante del progresso, come anche la storia ideale di Atene contemporanea nel *Menesseno* e il paradigma di Atene arcaica nel *Crizia*, realizzazione concreta della πόλις ideale della *Repubblica*, indicano la funzione che Platone attribuisce alla storia: la storia rende possibile la rappresentazione, attraverso il racconto, delle verità conquistate dalla ricerca. Tramite la proiezione della filosofia nella storia, Platone ricomponne la frattura fra il filosofo e mondo che emerge dalla digres-

<sup>137</sup> Alla luce della concezione della storia che emerge dal *Politico*, dal *Timeo*, dal *Crizia* e dal *Menesseno* Gaiser 1991<sup>2</sup>, 55-57, 158-159, e 174-179, interpreta sul piano metafisico l'opposizione polare fra elemento divino e umano, fra autorità degli dei e libertà dell'uomo.

sione del *Teeteto* (172c2-177c5)<sup>138</sup>. Non a caso nel *Politico*, la filosofia è il culmine raggiunto dal genere umano nel suo cammino di progresso. Nel *Timeo* e nel *Crizia* e ancor prima nel *Menesseno* la filosofia entra nel concreto della storia con Atene paradigma della città ideale perché orientata alla virtù filosofica e da questa guidata. Platone crea per Atene un passato, remoto con il *Crizia*, recente con il *Menesseno*, nel quale è operante l'insegnamento di Socrate, invertendo di segno la scelta che l'Atene storica aveva compiuto col processo del 399 a.C..

Il racconto storico in Platone assume quindi i tratti della storia ideale, che permette, così come la ricerca speculativa, di superare le menzogne e gli errori a cui conduce un'indagine che si ferma di fronte agli eventi reali, agli eventi così come essi si danno nella storia. La ricerca del filosofo non rifiuta l'indagine sul passato: degli eventi il filosofo tende a essere creatore, ποιητής, tenendo presente il modello dell'ideale, offrendo così una μίμησις positiva utile per la πόλις. A lato del mito, la storia offre infatti una trama di eventi che consente a Platone di sviluppare una narrazione, segno distintivo della poesia: la forma del dialogo accoglie quindi in sé il codice della poesia. Il racconto del passato, del passato ideale, è al servizio dello scopo che Platone ha in mente con la scrittura dei dialoghi: l'insegnamento, la παιδεία, una funzione che i dialoghi ereditano dalla tradizione letteraria, tradizione che Platone intende superare e sostituire, come provano l'epitafio di Aspasia nel *Menesseno* e il *logos* di *Crizia*, paradigmi entrambi per una retorica e per un *epos* nuovi fondati sulla ricerca.

<sup>138</sup> Per il rilievo della digressione nella struttura del *Teeteto* cfr. Spinelli 2002, 201-204. Sul rapporto fra l'indagine sulla natura del filosofo nella digressione *Teeteto* e il *logos* *περί φύσεως* del *Timeo* riflette Sedley 2004, 12-13. Per Ryle 1966, 158, e McDowell 1973, 175, la digressione ha un ruolo secondario. Burnyeat 1990, 31-39, mette invece in luce il valore filosofico e la fortuna della digressione a partire da Aristotele nella successiva riflessione sulla vita contemplativa.





## Conclusioni

Giunti a conclusione dell'indagine sulla produzione letteraria d'argomento storico, nel dramma, con Frinico, Epicarmo ed Eschilo, nella lirica, con Timoteo di Mileto, e nella forma del dialogo, con Platone, ripercorriamo ora i risultati raggiunti. L'analisi conferma lo statuto peculiare del tema storico nella riflessione dei poeti e mette in luce il ruolo centrale della storia nella ricerca condotta da Platone nei dialoghi.

Il rapporto tra l'insuccesso della *Presa di Mileto* e il successo delle *Fenicie* di Frinico spiega la possibilità indicata da Aristotele per la storia nel IX della *Poetica* d'essere, al pari del repertorio mitico, tema ammesso per la produzione poetica, a patto che la trattazione degli eventi rispetti le norme proprie del genere. La tragedia, secondo Aristotele, mira alla *κάθαρσις* di ἔλεος e φόβος, un obiettivo che Frinico con le *Fenicie* raggiunge, grazie al rispetto della distanza imposta dai canoni del genere rispetto ai fatti rappresentati, e che invece non raggiunge con la *Presa di Mileto*, come indica l'insuccesso che trapela dall'aneddoto del bando conservato da Erodoto. La presenza di temi di storia recente nella produzione del poeta comico Epicarmo con i *Persiani* e le *Isole* prova l'acclimatamento della storia anche nella produzione comica, che si conferma quindi come tema possibile in commedia, al pari del mito e delle vicende del quotidiano. Se, come crediamo, è possibile prestar fede alla testimonianza di Diogene Laerzio che, attraverso il *Περὶ ποιητῶν* di Aristotele, ascrive a Empedocle un poema sulle guerre persiane, *Il passaggio di Serse*, la produzione epica registrerebbe, ben prima dei *Persika* di Cherilo di Samo, l'ingresso della storia recente delle guerre persiane nel repertorio dell'*epos*. La scelta di un argomento di storia recente testimonierebbe per Empedocle l'interesse per il contributo della storia all'interpretazione in senso etico degli eventi, accanto e non in conflitto con la ricerca sulla natura. Una prospettiva sulla storia che emerge con chiarezza nella riflessione di Platone che al racconto storico attribuisce un ruolo decisivo in vista della *παιδεία* dei cittadini, come testimonia l'epitafio del *Menesseno* e il *logos Atlantikos* del *Crizia*.

La testimonianza dei *Persiani* di Eschilo, di cui certo Aristotele tiene conto per la riflessione sulla poesia storica nel IX della *Poetica*, è decisiva per giudicare il rapporto della storia con le norme del genere tragico e con la riflessione sull'agire

dell'uomo, tema centrale della produzione drammatica. L'analisi del *plot* dei *Persiani* conferma il rispetto della norma della *μία πρᾶξις* indicata da Aristotele nella *Poetica* per i *μῦθοι* e l'adesione all'obiettivo ultimo per Aristotele della produzione tragica, la *κάθαρσις* di *ἔλεος* e *φόβος*. La prospettiva etica di Eschilo, che emerge dal giudizio di Dario sull'operato di Serse nella scena dell'evocazione, è vicina alla ricerca dell'Ateniese sulle cause della decadenza della monarchia persiana nel III libro delle *Leggi*. Sia per Eschilo nei *Persiani* sia per Platone nelle *Leggi* la storia recente offre un contributo concreto alla riflessione etica sull'agire dell'uomo: la *παιδεία* non orientata alla virtù è causa di scelte dissennate che conducono alla decadenza degli stati. La poesia d'argomento storico offre quindi un modello utile all'indagine sul corretto governo della *πόλις*. Nel III libro delle *Leggi* Platone non solo ricorrerebbe alla testimonianza di Omero per la ricostruzione delle prime tre *πολιτεῖαι* ma terrebbe conto per la ricerca sulla monarchia persiana della riflessione sviluppata da Eschilo. Nelle *Leggi*, nell'ambito della ricerca sulla storia delle *πολιτεῖαι* è possibile poi indicare quale modello per la ricostruzione della quarta forma costituzionale, la confederazione dorica, il contributo delle elegie di Tirteo che, soprattutto nei frammenti dall'*Eunomia* sull'ordinamento costituzionale di Sparta, offre un quadro armonico con i risultati della ricerca condotta dall'Ateniese, per i quali il bilanciamento dei poteri nelle *πολιτεῖαι* è centrale per il buon governo e la stabilità degli stati.

Il *nomos* di Timoteo è una testimonianza importante per la funzione della storia nella produzione lirica, soprattutto in relazione al ruolo esercitato dal racconto della storia nella poesia precedente. L'analisi condotta sui *Persiani* conferma per il *nomos* il modello di Eschilo che la critica indica sia per la sezione narrativa sia per gli intermezzi. Tuttavia molti sono i tratti che indicano una profonda distanza tra i *Persiani* di Eschilo e i *Persiani* di Timoteo, evidente sia nel resoconto della battaglia navale sia nella rappresentazione dei personaggi. Ben lontano dalla prospettiva di Eschilo con la *rhexis* del messaggero, dove assistiamo a un resoconto verosimile degli eventi di Salamina e Psittalia, specchio drammatico delle scelte dissennate di Serse, Timoteo offre invece il racconto di una battaglia navale tipica, senza caratterizzazioni di tempo e spazio, centrali invece per Eschilo, come centrale nella storia di Atene sono il tempo e lo spazio nel quale si svolge la battaglia. Timoteo al contrario livella la portata dell'evento storico e costruisce il racconto nel segno della tipizzazione, la 'Stilisierung', come giustamente già indicava Wilamowitz. Riguardo poi alla *μίμησις* diretta dei personaggi degli intermezzi, per i quali il *nomos* richiama da vicino il modello della tragedia e della commedia, Timoteo porta a conseguenze estreme la *μίμησις* negativa descritta da Platone nel III e nel X libro della *Repubblica*. Rispetto al giudizio severo sulla poesia drammatica e comica formulato da Platone, Timoteo indica un modello persino peggiore rispetto al quadro indicato nella *Repubblica*, privando gli intermezzi della finalità paideutica propria invece del dramma, a cui aderi-

scono invece i *Persiani* di Eschilo. Gli intermezzi tragici sono ben lontani dal suscitare l'ἔλεος per le sventure dei personaggi e certo non attivano il φόβος con l'identificazione: ostacolano quindi il fine etico della tragedia, la κάθαρσις dei πάθη. Gli intermezzi comici, offrendo una rappresentazione del γελοῖον non orientata alla virtù, sono espressione di mero scherno, volto a suscitare nel pubblico piacere per la sventura altrui: un processo descritto da Platone nell'*excursus* del *Filebo*, dove Socrate lega il γελοῖον alla disposizione negativa dello φθόνος. Sia per la descrizione della battaglia sia per gli intermezzi l'obiettivo di Timoteo è il puro intrattenimento, senza alcuna finalità paideutica.

Nel quadro della riflessione di Platone sulla corretta produzione letteraria per la παιδεία dei cittadini, l'importanza per la ricerca filosofica dell'indagine sulla storia e del racconto storico come modello possibile per la poesia nuova, filosoficamente fondata, emergono nella produzione di Platone non solo nel III libro delle *Leggi*, dove al centro della riflessione di Platone sono le cause della decadenza delle costituzioni nel processo storico, ma anche nel *Menesseno*, con l'immagine ideale dell'Atene storica, e nel *Crizia*, dove con il *logos Atlantikos* sulla storia remota di Atene Platone indica il modello corretto di produzione letteraria utile per la παιδεία dei cittadini. Nel *Menesseno*, con l'epitafio di Aspasia recitato da Socrate, Platone offre una prospettiva ideale sulla storia recente di Atene: intesa quale encomio dell'ἀρετή dimostrata da Atene nella storia, la retorica filosoficamente fondata dell'epitafio del *Menesseno* si offre come modello corretto di produzione letteraria per la πόλις. A partire dall'immagine ideale dell'Atene storica indicata da Platone con il *Menesseno* il racconto della storia si affranca del tutto dai γινόμενα nel *Crizia*. Con il *logos* di Atlantide nel *Timeo-Crizia* Platone mette in luce le potenzialità del racconto storico per la corretta παιδεία della πόλις: qui la *Kallipolis* descritta nella *Repubblica* esprime le sue ἀρεταί nell'ἔργον di Atene arcaica contro Atlantide.

L'analisi condotta rivela come la riflessione sul rapporto tra poesia e storia nei dialoghi di Platone e nella *Poetica* di Aristotele sia in contatto con la riflessione sulla storia dei poeti che nel V secolo scelgono un tema di storia recente: un rapporto di continuità con la tradizione poetica che per Platone emerge, a lato della ricerca sviluppata nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, sul piano concreto della prassi letteraria con il *Menesseno* e il *Crizia*, modelli l'uno per la retorica nuova e l'altro per l'*epos*, entrambi con al centro, certo non a caso, la storia.



## Opere citate

- Ademollo F. 2011, *The Cratylus of Plato. A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Adkins A.W.H. 1966, Aristotle and the Best Kind of Tragedy, «CQ» 16, 1: 78-102.
- Adkins A.W.H. 1985, *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, University of Chicago Press, Chicago.
- Aloni A. 1998, *Cantare glorie di eroi*, Scriptorium, Torino.
- Alexiou M. 2002<sup>2</sup>, The Ritual Lament in Greek Tradition, Rowman & Littlefield, Lanham (1974<sup>1</sup>).
- Álvarez Salas O. 2007a, Pseudepicharmea: alle origini di un corpus pseudepigrafico, «Nova Tellus» 25, 1: 117-153.
- 2007b, Epicarmo e Senofane: tessere di una polemica, «Nova Tellus» 25, 2: 85-136.
- Ammendola S. 2001, Limitazioni del diritto di libertà di parola nell'Atene del V secolo ed in particolare nel teatro attico, «A.I.O.N.» (filol.-lett) 23: 41-113.
- Apelt O. 1916-1926, *Platon. Sämtliche Dialoge*, Meiner, Leipzig.
- Andrewes A. 1938, Eunomia, «CQ» 32, 2: 89-102.
- Armstrong D., Peterson C.W. 1980, Rhetorical Balance in Aristotle's Definition of Tragic Agent: Poetics 13, «CQ» 30, 1: 62-71.
- Arnould D. 2009<sup>2</sup>, *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Les Belles Lettres, Paris (1990<sup>1</sup>).
- Arnon Svarlien D. 1990-1991, Epicharmus and Pindar at Hieron's Court, «Kokalos» 36-37: 103-110.
- Arrighetti G. 1966, *Cosmologia mitica di Omero e Esiodo*, «SCO» 15: 1-60, ora in Id. (a cura di), *Esiodo. Letture critiche*, Mursia, Milano 1975, 146-213.
- 1987, *Poeti, eruditi e biografì. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*, Giardini, Pisa.
- 1998, *Esiodo. Opere*, Einaudi-Gallimard, Torino.
- 2006, *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei Greci*, Giardini, Pisa.
- Asheri D. 1988, *Erodoto. Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Mondadori, Milano.
- Asheri D., Medaglia S.M., Frascchetti A. 1990, *Erodoto. Le Storie, Libro III, La Persia*, Mondadori, Milano.
- Ast F. 1816, *Platon's Leben und Schriften*, Weidmann, Leipzig.
- Athanassaki L. 2009, Apollo and his Oracle in Pindar's Epinicians: Poetic Representations, Politics, and Ideology, in L. Athanassaki, R.P. Martin, J.F. Miller (a cura di), *Apolline*

- Politics and Poetics: International Symposium, Hellenic Ministry of Culture; The European Cultural Centre of Delphi, Athens, 405-471.
- Aucello E. 1965, La genesi della pace di Antalcida, «*Helikon*» 5: 340-380.
- Bach N. 1831, Callini Ephesii, Tyrtaei Aphidnaei, Asii Sami Carminum quae supersunt, sum-tibus F. C. G. Vogelii, Lipsiae.
- Bakola E. 2010, Cratinus and the Art of Comedy, Oxford University Press, Oxford.
- Badian E. 1971, Archons and Strategoi, «*Antichthon*» 5: 15-16.  
-- 1996, Phrynichus and Athens' οἰκῆτα κακά, «*SCI*» 15: 55-60.
- Balansard A. 2012, Enquête sur la doxographie platonicienne dans la première partie du Théétète, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- Bandini M., Dorion L. 2011, Xénophon. Mémoires, II 2, Livre IV, Les Belles Lettres, Paris.
- Bauman R.A. 1990, Political Trials in Ancient Greece, Routledge, London-New York.
- Baurain C. 1980, Kinyras. La fin de l'Âge du Bronze à Chypre e la tradition antique, «*BCH*» 104, 1: 227-308.
- Becker W.G. 1932, Platons Gesetze und das griechische Familienrecht, Beck, München.
- Belfiore E.S. 1992, Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion, Princeton University Press, Princeton.  
-- 2011, Poets at the Symposium, in P. Destrée, F.-G. Hermann (a cura di), Plato and the Poets, Brill, Leiden-Boston, 155-174.
- Belloni L. 1994<sup>2</sup>, Eschilo. I Persiani, Vita e Pensiero, Milano.
- Benardete S. 2000, Plato's Laws: The Discovery of Being, University of Chicago Press, Chicago-London.
- Bentley R. 1836, The Works of Richard Bentley, D.D., collected and edited by the Rev. Alexander Dyce, F. Macpherson, London.
- Berndt T. 1882, De ironia Menexeni Platonici, Ex typ. academica Copenrathiana, Monasterii Guestfalorum.
- Biffi L. 1961, Elementi comici nella tragedia greca, «*Dioniso*» 35, 1: 89-102.
- Bignone E. 1916, Empedocle, Fratelli Bocca, Torino.
- Bigwood J.M. 1976, Ctesias' Account of the Rivolt of Inarus, «*Phoenix*» 30: 1-25.
- Bissinger M. 1966, Das Adjektiv ΜΕΓΑΣ in der griechischen Dichtung, I, Kitzinger in Kommission, München.
- Blass F. 1887-1898, Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias, II, B.G. Teubner, Leipzig.
- Bloedow E.F. 1975, Aspasia and the 'Mystery' of the Menexenos, «*Wiener Studien*» 9: 32-48.
- Blok J.H. 2006, Solon's funerary laws: questions of authenticity and function, in J.H. Blok, A.P.M.H. Lardinois (a cura di), Solon of Athens: new historical and philological approaches, Brill, Leiden-Boston, 210-247.
- Blondell R. 2002, The Play of Character in Plato's Dialogues, Cambridge University Press, Cambridge.
- von Blumenthal A. 1941, Phrynichos [4], RE XX 1, 911-917.
- den Boeft J. 2007, Non consolandi gratia, sed probrose monendi (Res Gestae 28.1.4). The Hazards of (Moral) Historiography, in J. den Boeft, J.W. Drijvers, D. den Hengst, H.C. Teitler (a cura di), Ammianus after Julian The Reign of Valentinian and Valens in Books 26-31 of the Res Gestae, Brill, Leiden-Boston, 293-311.

- Bollack J. 1965-1969, *Empédocle*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Bonanno M.G. 1972, *Studi su Cratete comico*, Antenore, Padova.
- Borchardt L. 1902, *Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft bei Abusir im Winter 1901/2*, «Mitt. d. Deut. Orient-Gesellschaft» 14: 1-59.
- Bordes J. 1982, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Les Belles Lettres, Paris.
- Bouvier D. 1997, *Mythe ou histoire: le choix de Platon. Réflexions sur les relations entre historiens et philosophes dans l'Athènes classique*, in M. Guglielmo, G.F. Gianotti (a cura di), *Filosofia, storia, immaginario mitologico*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 41-64.
- Bowie E.L. 1986, *Early Greek Elegy*, Symposium and Public Festival, «JHS» 106: 13-35.
- 2001, *Ancestor of Historiography in Early Greek Elegiac and Iambic Poetry*, in N. Luraghi (a cura di), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford University Press, Oxford, 45-66.
- Bowra C.M. 1961<sup>2</sup>, *Greek Lyric Poetry: from Alcman to Simonides*, Clarendon Press, Oxford.
- Brancacci A. 2008, *Musica e filosofia da Damone a Filodemo. Sette studi*, Olschki, Firenze.
- Breitenbach W. 1934, *Untersuchungen zur Sprache der Euripideischen Lyrik*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Brisson L. 1995, *Interprétation du mythe du Politique*, in C.J. Rowe (a cura di), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, 349-363.
- Broadhead H.D. 1960, *The Persae of Aeschylus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brunhara R. de C.M. 2011, *O fragmento 2W de Tirteu e a poética da Eunomia*, «Classica (Brasil)» 24, 1/2 (2011), 138-157.
- 2012, *Elegia grega arcaica, ocasião de performance e tradição épica: o caso de Tirteu* (Diss. Versão Revisada), Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Büchner W. 1937, *Probleme der homerischen Nekyia*, «Hermes» 72: 104-122.
- Bundy E.L. 1986<sup>2</sup>, *Studia Pindarica*, University of California Press, Berkeley (1962<sup>1</sup>).
- Burger R. 1980, *Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophic Art of Writing*, University of Alabama Press, University.
- Burgess J.S. 2001, *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Burkert W. 1966, *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, «GRBS» 7: 87-121.
- Burn A.R. 1984<sup>2</sup>, *Persia and the Greeks: the Defence of the West 546/478 B.C.*, Stanford University Press, Stanford (1962<sup>1</sup>).
- Burnyeat M.F. 1990, *The Theaetetus of Plato*, Hackett, Indianapolis.
- Burnyeat M.F. 2005, *EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, «Rhizai», 2, 2: 143-165, ora in C. Partenie (a cura di), *Plato's Myths*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 167-186.
- Burzacchini G. 1980, *Note sui Persiani di Eschilo*, «Dioniso» 51: 133-140.
- Byre C. S. 1994, *The Rhetoric of Description in 'Odyssey' 9.116-114: Odysseus and Goat Island*, «CJ» 89, 4: 357-367.
- Calabi F. 1998, *La nobile menzogna*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica. Vol. II. Libri II e III*, Bibliopolis, Napoli, 445-457.
- Calame C. 1987, *Spartan Genealogies: The Mythological Representation of a Spatial Organisation*, in J. Bremmer (a cura di), *Interpretation of Greek Mythology*, Croom Helm, London, 153-156.

- 2000, La distruzione di Mileto: nascita della tragedia e della storia, in M. Cannatà Fera, S. Grandolini (a cura di), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Perugia, 125-135.
- Cambiano G. 1986, *Tecniche dossografiche in Platone*, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino.
- Campbell D. 1983, *The Golden Lyre: The Themes of the Greek Lyric Poets*, London.
- Capra A. 1998, Il Menesseno di Platone e la commedia antica, «Acme» 51, 1: 183-192.
- 1999, Immortalità, letizia o gloria poetica? L'Épinicio III di Bacchilide, *SCO* 47, 1: 159-174.
- 2010, Plato's Hesiod and the Will of Zeus: Philosophical Rhapsody in the Timaeus-Critias, in G.R. Boys-Stones, J. Haubold (a cura di), *Plato and Hesiod*, Oxford, 200-218.
- Carey C. 1981, *A Commentary on Five Odes of Pindar: Pythian 2, Pythian 9, Nemean 1, Nemean 7, Isthmian 8*, Ayer, Salem.
- Carlier P. 1984, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, AECR, Strasbourg.
- Carone G.R. 2005, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cassio A.C. 1985, Two Studies on Epicharmus and his Influence, «HSCP» 89: 37-51.
- Casson L. 1995<sup>2</sup>, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Johns Hopkins University Press, Baltimore - New York (1971<sup>1</sup>).
- Cataudella Q. 1964-1965, Tragedie di Eschilo nella Siracusa di Gerone, «Kokalos» 10-11: 371-398, ora in Id., *Saggi sulla tragedia greca*, G. D'Anna, Messina-Firenze 1969, 95-133.
- Centrone B. 2000, Épicharme de Syracuse, in R. Goulet (a cura di), *Dictionnaire des Philosophes Antique*, 3, Editions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 102-105.
- Centrone B., Petrucci F.M. 2012, *Platone. Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, Einaudi, Torino.
- Cerasuolo S. 1980, *La teoria del comico nel Filebo di Platone*, Turrus Eburnea, Napoli.
- Charalabopoulos N. 2013, Dreams, autochthony, and metals: Why does Plato's ideal city need a foundation myth (Rep. III 414b-415d), in N. Notomi, L. Brisson (a cura di), *Dialogues on Politeia (Republic): Selected Papers from the ninth Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, 319-324.
- Ciaceri E. 1940<sup>2</sup>, *Storia della Magna Grecia, II*, Società editrice Dante Alighieri, Milano e al. (1927<sup>1</sup>).
- Cingano E. 1991, La data e l'occasione dell'encomio bacchilideo per Ierone (Bacchil. Fr. 20c Sn.-M.), «QUCC» 38, 2: 31-34.
- Cipolla P. 2010, Il "Frammento di Dike" (Aesch. F 281a R.): uno status quaestionis sui problemi testuali ed esegetici, «Lexis» 28: 133-154.
- Citti V. 1962, *Il linguaggio religioso e liturgico nelle tragedie di Eschilo*, Zanichelli, Bologna.
- Clader L.L. 1976, *Helen. The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Brill, Leiden.
- Clairmont C.W. 1983, *Patrios Nomos: Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, B.A.R., Oxford.
- Clavaud R. 2010<sup>2</sup>, *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Les Belles Lettres, Paris (1980<sup>1</sup>).
- Clay D. 1975, The Tragic and Comic Poet of the Symposium, «Airon» 2: 238-261.



- 1997, The Plan of Plato's Critias, in T. Calvo, L. Brisson (a cura di), *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum selected papers*, Academia, Sankt Augustin, 49-54.
- 2000, *Platonic Questions. Dialogues with the Silent Philosopher*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- 2010, The Art of Platonic Quotation, in S. Giombini, F. Marcucci (a cura di), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano, Passignano sul Trasimeno, 329-338.
- Clifton G. 1963, The Mood of 'Persai' of Aeschylus, «G&R» 10, 2: 111-117.
- Cloch  P. 1952, *Th bes de B otie, des origines   la conquête romaine*, Secrétariat des publications: Facult s universitaires, Namur.
- Collin R.J. 1952, Plato's Use of the Word MANTEYOMAI, «CQ» 2, 1/2: 93-96.
- Colvin S.C. 1999, *Dialect in Aristophanes and the Politics of Language in Ancient Greek Literature*, Oxford University Press, Oxford.
- Conte G.B. 1980, *Il genere e i suoi confini: cinque studi sulla poesia di Virgilio*, Stampatori, Torino.
- Cornford F.M. 1937, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Routledge, London.
- Corradi M. 2012, *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*, Giardini, Pisa-Roma.
- Coventry L. 1989, Philosophy and Rhetoric in the Menexenus, «JHS» 109: 1-15.
- Court B. 1994, *Die dramatische Technik des Aischylos*, Teubner, Stuttgart.
- Cricca E. 1985, Note ai Persiani di Timoteo (fr. 15 P.) II., «GFF» 8: 9-14.
- Csapo E., Slater W.J. 1995, *The Context of Ancient Drama*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Cucinotta E. 2011, Il proemio dei Persika di Cherilo di Samo. Una proposta di ricostruzione, «SCO» 57: 97-118.
- Cufalo D. 2007, *Scholia Graeca in Platonem. I. Scholia ad dialogos tetralogiarum I-VII continens*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.
- Culasso Gastaldi E. 1979, Eschilo e l'Occidente, in L. Burelli, E. Culasso Gastaldi, G. Vanotti (a cura di), *I tragici greci e l'Occidente*, Pàtron, Bologna.
- D'Alessio G.B. 2009, Defining Local Identity in Greek Lyric Poetry, in R. L. Hunter, I. Rutherford, *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge University Press, Cambridge, 137-167.
- Dalfen J. 2004, *Platon Gorgias.  bersetzung und Kommentar*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- D'Angelo I. 2002, L'attacco reggino del 477 contro Locri e l'intervento di Ierone, «Aevum» 76, 1: 9-15.
- Danielsson O.A. 1903a, Zu den Persern des Timotheos, «Eranos» 5: 1-39.
- 1903b, Weiteres zu den Persern des Timotheos, «Eranos» 5: 98-128.
- Danzig G. 2003, Did Plato read Xenophon's Cyropaedia?, in S. Scolnicov, L. Brisson (a cura di), *Plato's Laws: From Theory into Practice*, Proceedings of the VI Symposium Platonicum, Selected Papers, Academia, Sankt Augustin, 286-297.
- Darcus S.M. 1977, Daimon Parallels the Holy Phren in Empedocles, «Phronesis» 22, 3: 175-190.

- Dean-Jones L. 1995, Menexenus-Son of Socrates, «CQ» 45: 51-57.
- Defradas J. 1962, *Les Élégiques grecs*, Presses universitaires de France, Paris.
- Degani E. 1995, Ar. Pax 741, «Eikasmos» 6: 67-69, ora in Id., *Filologia e storia*, I, OLMS, Hildesheim-New York 2004, 463-465.
- Deichgräber K. 1974, *Die Persertetralogie des Aischylos*, Steiner, Mainz.
- Delattre D. 1994, Damon d'Athènes, in R. Goulet (a cura di), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 600-607.
- Delcomminette S. 2006, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Brill, Leiden-Boston.
- Den Boer W. 1954, *Laconian Studies*, North-Holland Pub. Co., Amsterdam.
- Denniston J.D. 1954<sup>2</sup>, *Greek Particles*, Oxford University Press, Oxford (1934<sup>1</sup>).
- De Sanctis D. 2006, Omero e la sua esegesi nel De bono rege di Filodemo, «CERC» 36: 47-64.
- 2007, Il canto di Elena: osservazioni sul rapporto di Teocrito con Omero e con Esiodo nell'Epitalamio, in R. Pretagostini, E. Dettori (a cura di), *La cultura letteraria ellenistica. Persistenza, innovazione, trasmissione. Atti del Convegno COFIN 2003, Università di Roma "Tor Vergata"*, 19-21 settembre 2005, Quasar, Roma, 33-47.
- 2012, Il duplice volto dell'umanità primitiva in Omero e in Esiodo, in F. Calabi, S. Gastaldi, *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Accademia, Sankt Augustin.
- des Places É. 1942, Platon et Tyrtée, «REG» 55: 14-24.
- 1949, *Pindare et Platon*, Beauchesne, Paris.
- 1975<sup>3</sup>, *Les Lois*, III-VI, XI 2, Les Belles Lettres, Paris (1951<sup>1</sup>).
- De Strycker E., Slings S.R. 1994, *Plato's Apology of Socrates*, Brill, Leiden-New York.
- Devoto J.G. 1986, Agesilaus, Antalcidas and the Failed Peace of 392/91 B.C., «CPh» 81: 191-202.
- Di Benedetto V. 1978, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Einaudi, Torino.
- 1988<sup>2</sup>, *Sofocle*, Nuova Italia, Firenze (1983<sup>1</sup>).
- 1991, Pianto e catarsi nella tragedia greca, in A. Cascietta (a cura di), *Sulle orme dell'antico. La tragedia greca e la scena contemporanea*, Vita e pensiero, Milano, 13-43.
- 1993, Dario e Artaphrenes in Aesch. Pers. 774-780, «RFIC» 121: 257-271, ora in Id., *Il richiamo del testo: contributi di filologia e letteratura*, ETS, Pisa 2007, 1263-1278.
- 2004, Fra Hipponion e Petelia, «PP» 59: 293-306, ora in Id., *Il richiamo del testo. Contributi di filologia e letteratura*, ETS, Pisa 2007, 1629-1641.
- 2010, *Omero. Odissea*, BUR, Milano.
- Diehl E. 1942<sup>2</sup>, *Anthologia lyrica Graeca*, 2, Teubner, Leipzig (1925<sup>1</sup>).
- Diels H. 1886, Über das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik, «Abhandl. Königl. Akad. Wiss. Berlin» IV: 1-34, ora in R. Stark (a cura di), *Rhetorica. Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*, Olms, Hildesheim 1968, 18-21.
- Dilcher R. 2007, Zu Problem und Begriff der Katharsis bei Aristoteles, in M. Vöhler, B. Seidensticker (a cura di), *Katharsiskonzeptionen vor Aristoteles. Zum kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes*, De Gruyter, Berlin-New York, 245-259.
- Dillery J. 1999, The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography, «ZPE» 127: 93-116.

- 2005, Cambyses and the Egyptian Chaosbeschreibung Tradition, «CQ» 55, 2: 387-406.
- Dillon J. 1992, Plato and the Golden Age, «Hermathena» 153: 21-36.
- Dirichlet G.L. 1914, *De veterum macarismis*, Töpelmann, Giessen.
- Dodds E.R. 1959, *Plato. Gorgias*, Oxford University Press, Oxford.
- Doherty L.E. 1995, *Siren Songs. Gender, Audiences, and Narrators in the Odyssey*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Donini P. 2008, *Aristotele. Poetica*, Einaudi, Torino.
- Dougherty C. 2001, *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*, Oxford University Press, Oxford.
- Dover K.J. 1963, Notes on Aristophanes' *Acharnians*, «Maia» 15: 6-25.
- Dumortier J. 1954, L'évocation des morts dans l'Odyssee «BAGB » 3: 27-40.
- Dunn F.M. 1989, Comic and Tragic License in Euripides' *Orestes*, «CA» 8: 238-251.
- Duncan A. 2011, Nothing to do with Athens? Tragedians at the Courts of Tyrants, in D.M. Carter (a cura di), *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford University Press, Oxford, 69-84.
- Easterling P. 1997, Constructing the heroic, in C. Pelling, *Greek Tragedy and the Historians*, Clarendon Press, Oxford, 21-37.
- Ebeling H.L. 1925, The *Persians* of Timotheus, «AJP» 46: 317-331.
- Edmonds J.M. 1940<sup>2</sup>, *Lyra Graeca, III*, L Harvard University Press, London-Cambridge (1927<sup>1</sup>).
- 1957, *The Fragments of Attic Comedy, I*, Brill, Leiden.
- Edmunds L. 2004, The Practical Irony of the Historical Socrates, «Phoenix» 58: 193-207.
- Eitrem S. 1928, The Necromancy in the *Persae* of Aeschylus, «SO» 6: 1-16.
- El Murr D. 2010, Hesiod, Plato, and the Golden Age. Hesiodic Motifs in the Myth of the Politicus, in G.R. Boys-Stones, J.H. Haubold (a cura di), *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford, 276-297.
- Else G.F. 1965, *The origin and early form of Greek tragedy*, Harvard University Press, Cambridge.
- 1967, *Aristotle's Poetics: the Argument*, Harvard University Press, Cambridge.
- Engels D. 2012, Irony and Plato's *Menexenus*, «AC» 81: 13-30.
- England E.B. 1921, *The Laws of Plato, I (Books I-IV)*, Manchester University Press, Manchester.
- Erler M. 1998, Idealità e storia. La cornice dialogica del *Timeo* e del *Crizia* e la *Poetica* di Aristotele, «Elenchos» 19, 1: 5-28.
- 2007, *Platon*, in H. Flashar (a cura di), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, II, 2*, Schwabe, Basel.
- Faraone C.A. 2008, *The Stanzaic Architecture of Early Greek Elegy*, Oxford University Press, Oxford.
- Fernandez Delgado J.A. 1986, *Los oráculos y Hesíodo: poesía oral mántica y gnómica griegas*, Universidad de Extremadura, Cáceres.
- Ferrari G.R.F. 1989, Plato and poetry, in G.A. Kennedy (a cura di), *The Cambridge History of Literary Criticism, I*, Cambridge University Press, Cambridge, 92-148.
- 2008, Socratic Irony as Pretence, «OSAPH» 34: 1-33.
- Finglass P.J. 2011, *Sophocles. Ajax*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Finkelberg M. 1985–1988, *Enchantment and Other Effects of Poetry in the Homeric Odyssey*, *SCI* 8–9: 1–10.
- Finley M.I. 1977, *Censura nell'antichità classica*, «Belfagor» 32: 605-622.
- Flashar 2004<sup>2</sup>, *Aristoteles*, in H. Flashar (a cura di), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, III, Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Schwabe, Basel (1983<sup>1</sup>), 167-492.
- 2007, *Die musikalische und die poetische Katharsis*, in M. Vöhler, B. Seidensticker (a cura di), *Katharsiskonzeptionen vor Aristoteles. Zum kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes*, De Gruyter, Berlin-New York, 173-179.
- Föllinger S. 2009, *Tears and Crying in Archaic Greek Poetry (especially Homer)*, in T. Fögen (a cura di), *Tears in the Graeco-Roman World*, De Gruyter, Berlin-New York, 17-36.
- Fornara C.W. 1966, *The Hoplite Achievement at Psyttaleia*, «JHS» 86: 51-54.
- Forrest W.G. 1960, *Themistocles and Argos*, «CQ» 10, 2: 221-241.
- 1963, *The Date of Lykourgan Reforms in Sparta*, «Phoenix» 17: 157-179.
- Fortenbaugh W.W., White S.A. 2004, *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- Fraenkel E. 1954, *Vermutungen zum Aetna-Festspiel des Aeschylus*, «Eranos» 52: 61-75, ora in Id., *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie, I*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1964, 249-262.
- François G. 1978, *Épicharme et Cratès*, «AC» 47: 50-69.
- Franklin J.C. 2009, *Kinyras and the Musical Stratigraphy of Early Cyprus*, in G. van den Berg, T. Krispijn (a cura di), *Musical Traditions in the Middle East: Reminiscences of a Distant Past*, Brill, Leiden, 1-32.
- Frede D. 1993, *Plato. Philebus*, Hackett, Indianapolis.
- 1997, *Platon. Philebos*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Freytmuth G. 1955, *Zur ΜΙΑΗΤΟΥ ΑΛΩΣΙΣ des Phrynichos*, «Philologus» 99: 51-69.
- Friedrich J. 1918, *Das Attische im Munde von Ausländern in Aristophanes*, «Philologus» 75: 274-303.
- Frye R.N. 1972, *Gesture of Deference to Royalty in Ancient Iran*, «Iranica Antiqua» 9: 102-107.
- Gagarin M. 1977, *Socrates' hybris and Alcibiades' failure*, «Phoenix» 31: 22-37.
- Gaiser K. 1984, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli 1984, ed. ted. ora in Id., *Gesammelte Schriften*, (hrsg. von T.A. Szlezák unter Mitwirkung von K.-H. Stanzel) Sankt Augustin 2004, 3-72.
- 1991<sup>2</sup>, *La metafisica della storia in Platone. Con un saggio sulla teoria dei principie una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia*, Milano (1988<sup>1</sup>, nuova ed. it. di Id., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1968<sup>2</sup>, 203-289 e 392-416).
- Galinsky G.K. 1972, *The Herakles Theme. The Adaptation of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Rowman and Littlefield, Oxford.
- Gallavotti C. 1956, *Note al testo della Poetica*, «SIFC» 27-28: 125-134.
- Galli F. 1971, *Aspetti della politica interna ed estera degli Alcmeonidi*, «QUCC» 11: 65-76.

- Gallo P., Masson O. 1993, Une stèle 'hellénomemphite' de l'ex-collection Nahman, «BIFAO» 93: 265-276.
- Garvie A.F. 1969, *Aeschylus' Supplices. Play and Trilogy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2009, *Aeschylus. Persae*, Oxford University Press, Oxford.
- Garzya A. 1977, Sul problema delle Etne(e) di Eschilo, «SicGymn» 30: 401-412, ora in Id., *La parola e la scena. Studi sul teatro antico da Eschilo a Plauto*, Bibliopolis, Napoli 1997, 211-221.
- Gastaldi S. 2007, La mimesis e l'anima, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, Vol. VII, Libro X, Bibliopolis, Napoli, 93-150.
- Gavray M.-A. 2010, Pourquoi rire? Philèbe, 47d-50e, in J. Dillon, L. Brisson (a cura di), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, 158-162.
- Gentili B. 1961, Rec. a The Oxyrhynchus Papyri XXV, «Gnomon» 33: 332-333.
- Gentili, Angeli Bernardini et al. 1995, *Pindaro. Le Pitiche*, Mondadori, Milano 1995.
- Gera D.L. 2007, Themistocles' Persian Tapestry, «CQ» 57, 2: 445-457.
- Ghiron-Bistagne P. 1992-1993, A propos du 'vase des perses' au Musée de Naples. Une nouvelle interpretation, «GITA» 7: 145-158.
- Giesecke A.L. 2007, *The Epic City: Urbanism, Utopia, and the Garden in Ancient Greece and Rome*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gigante M. 1961, Tyrtaeus poeta non felix, «RFIC» 39: 234-238.
- 1971, *Rintone e il teatro in Magna Grecia*, Guida, Napoli.
- Gildersleeve B.L. 1903, Brief Mention, «AJPh» 24, 2: 222-238.
- Gill C. 2007, Form and Outcome of Arguments in Plato's Gorgias, in M. Erler, L. Brisson (a cura di), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin.
- Giuliano F.M. 2005, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia, Sankt Augustin.
- Gladigow B. 1967, Zum makarismos des Weisen, «Hermes» 95: 404-433.
- Goldhill S. 1988, Battle narrative and politics in Aeschylus' Persae, «JHS» 108: 189-193, ora in T. Harrison (a cura di), *Greeks and Barbarians*, New York 2002, 50-61.
- Gondicas M., Judet de La Combe P. 2000, *Eschyle. Les Perses*, Éditions Comp'Act, Chambéry.
- Gordon J. 1999, *Turning toward Philosophy: Literary Device and Dramatic Structure in Plato's Dialogues*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- Görgemanns H. 1960, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, Beck, München.
- Gostoli A. 1990, *Terpander, Aedibus Athenaei*, Roma.
- Gould J. 1973, Hiketeia, «JHS» 93: 74-103, ora in Id., *Myth, Ritual, Memory, and Exchange*, Oxford University Press, Oxford 2001, 22-77.
- Gow A.S.F. 1928, Notes on the Persae of Aeschylus, «JHS» 48, 2: 133-158.
- Gregory G. 1999-2000, Comic elements in Euripides, in M.J. Cropp, K.H. Lee, D. Sansone (a cura di), *Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century*, Stipes Publishing, Champaign, 59-74.
- Grethlein J. 2006, *Das Geschichtsbild der Ilias. Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

- 2010, *The Greeks and Their Past: Poetry, Oratory and History in the Fifth Century BCE*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Griffith M. 1978, Aeschylus, Sicily, and Prometheus, in R.D. Dawe (a cura di). *Dionysiaca: Nine Studies in Greek Poetry by Former Pupils Presented to Sir Denys Page on his Seventieth Birthday*, The Editors, Cambridge, 105-139.
- Groeneboom P. 1960<sup>2</sup>, Aischylos' Perser, J. B. Wolters, Groningen (1930<sup>1</sup>).
- Guardi T. 1980, L'attività teatrale nella Siracusa di Gerone I, «Dioniso» 51: 25-47.
- Hackforth R. 1945, *Plato's Examination of Pleasure*, The University Press, Cambridge.
- Hall E. 1989, *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition through Tragedy*, Oxford University Press, Oxford.
- 1994, Drowning by Names: The Greek Swimming and Timotheus' Persians, in H.A. Kahn (a cura di), *The Birth of the European Identity: The Europe-Asia Contrast in Greek Thought 490-322 B.C.*, University of Nottingham, Nottingham, 44-89.
- 2006, *The Theatrical Cast of Athens*, Oxford University Press, Oxford.
- Hall J.M. 1997, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hall R.W. 1981, *Plato*, G. Allen & Unwin, London-Boston.
- Halliwell S. 1987, *The Poetics of Aristotle. Translation and Commentary*, London.
- 1990, The Sound of the Voice in Old Comedy, in E.M. Craik (a cura di), *Owls to Athens: Essays on Classical Subjects for Sir Kenneth Dover*, Oxford, 69-70.
- 1998<sup>2</sup>, *Aristotle's Poetics*, University of Chicago Press, Chicago (1986<sup>1</sup>).
- 2000, The Subjection of Mythos to Logos: Plato's Citations of the Poets, «CQ» 50: 94-112.
- 2002, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton, trad. it. Palermo 2009.
- 2008, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- 2011, *Between Ecstasy and Truth. Interpretation of Greek Poetics from Homer to Longinus*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Hammond N.G.L. 1956, The Battle of Salamis, «JHS» 76: 32-54.
- Hansen O. 1990, The So-called Prayer to the Fates and Timotheus' Persae, «RhM» 133: 190-192.
- Hansen M.H., Nielsen Th.H. 2004, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford University Press, Oxford.
- Harris E.M. 2006, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- Harrison T. 2000, *The emptiness of Asia. Aeschylus' Persians and the History of the Fifth Century*, Duckworth, London.
- Hartog F. 1996, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris, trad. it. Torino 2002.
- Häussler R. 1976, *Das historische Epos der Griechen und Römer bis Vergil*, Winter, Heidelberg.
- Headlam W. 1902, Ghost-rising, magic, and the underworld, «CR» 16: 52-61.
- Heath M. 2004, *Menander. A Rhetor in Context*, Oxford University Press, Oxford-New York.

- de Heers C. 1969, MAKAP - EYΔAIMΩN - OΛBIOΣ - EYTYXHΣ. A study of the semantic field denoting happiness in ancient Greek to the end of the 5th century B.C., University of Western Australia Press in association with A. M. Hakkert, Amsterdam.
- Heitsch E. 2002, Platon. Apologie des Sokrates, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- 2008, Zur Datierung des Menexenos, «Philologus» 152, 2: 183-190.
- 2009, Thukydides, Aspasia und Platons Menexenos, «Philologus» 153: 229-236.
- Henderson M.M. 1975, Plato's Menexenus and the Distortion of History, «ActaClassica» 18: 25-46.
- Herington C.J. 1967, Aeschylus in Sicily, «JHS» 87: 74-85.
- 1985, Poetry into Drama. Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition, University of California Press, Berkeley.
- Heubeck A. 2003<sup>2</sup>, Omero. Odissea. Vol. III. Libri IX-XII, Mondadori, Milano (1983<sup>1</sup>).
- Hicks R.I. 1962, Egyptian Elements in Greek Mythology, «TAPhA» 93: 90-108.
- Hignett C. 1963, Xerxes' invasion of Greece, Clarendon Press, Oxford.
- Himmerwahr H.R. 1966, Form and Thought in Herodotus, Press of Western Reserve University, Cleveland.
- Hirzel R. 1895, Der Dialog. Ein literarhistorisches Versuch, I-II, S. Hirzel, Leipzig.
- Heath M. 1989, Aristotelian Comedy, «CQ» 39, 2: 334-354.
- Hordern J.H. 2002, The Fragments of Timotheus of Miletus, Oxford University Press, Oxford.
- Horn C. 2012, Why Two Epochs of Human History? On the Myth of the Statesman, in C. Collobert, P. Destrée, F.G. Gonzales (a cura di), Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths, Brill, Leiden-Boston, 393-417.
- Hornblower S. 1987, Thucydides, Duckworth, London.
- 1991, A Commentary on Thucydides. Volume I, Books I-III, Clarendon Press, Oxford.
- Hunter R. L. 2004, Plato's Symposium, Oxford University Press, Oxford.
- Huttner U. 1997, Die politische Rolle der Heraklesgestalt im griechischen Herrschertum, Steiner, Stuttgart.
- Inwood 2001<sup>2</sup>, The Poem of Empedocles, University of Toronto Press, Toronto (1992<sup>1</sup>).
- Ippolito A. 1997, De Aeschyli deperdita fabula quae Aitnaiai inscribitur, «Latinitas» 45: 3-12.
- Jaeger W. 1932, Tyrtaios über die wahre APETH, «SPAW» 23: 537-568, ora in Id., Scripta minora, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, 75-113, e in G. Pfohl (a cura di), Die griechische Elegie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, 103-145.
- Janko R. 2011, Philodemus. On Poems. Books 3-4. With the Fragments of Aristotle On Poets, Oxford University Press, Oxford.
- Janssen T.H. 1984, Timotheus. Persae, Hakkert, Amsterdam.
- de Jong I.J.F. 2001, A Narratological Commentary on the Odyssey, Cambridge University Press, Cambridge.
- Johnston S.I. 1999, Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in the Ancient Greece, University of California Press, Berkeley.
- Jordan D. 2007, An Opisthographic Lead Tablet from Sicily with a Financial Document and a Curse concerning Choregoi, in P. Wilson (a cura di), The Greek Theatre and Festival: documentary Studies, Oxford, 335-350.
- Jouët-Pastré E. 2006, Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon, Academia, Sankt Augustin.

- Jurenka H. 1903, Review of Wilamowitz, «ZÖG» 54: 577-587.
- Kahn C.H. 1960, Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul, «AGPh» 42, 1: 3-35.
- 1963, Plato's Funeral Oration. The Motive of the Menexenus, «CPh» 58, 4: 220-234.
- 1996, Plato and the Philosophical Use of a Literary Form, Cambridge University Press, Cambridge, trad. it. 2008.
- Kamtekar R. 2010, Psychology and the Inculcation of Virtue in Plato's Laws, in C. Bobonich (a cura di), Plato's Laws. A Critical Guide, Cambridge University Press, Cambridge, 127-148.
- Kassel R. 1958, Untersuchungen zur Griechischen und Römischen Konsolationsliteratur, Beck, München.
- 1965, Aristotelis De arte poetica liber, Clarendon Press, Oxford.
- Kassel R., Austin C. 2001, Poetae Comici Graeci, I. Comoedia dorica, Mimi, Phlyaces, De Gruyter, Berlin-New York.
- Keil B. 1913, Zu den Persern des Timotheos, «Hermes» 48: 99-140.
- Kennedy G.A. 1963, The Art of Persuasion in Greece, Princeton University Press, Princeton.
- Kenyon G. 1919, Greek Papyri and Their Relation to Classical Literature, «JHS» 39: 1-15.
- Kerkhof R. 2001, Dorische Posse, Epicharm und Attische Komödie, Saur, München.
- Kierdorf W. 1966, Erlebnis und Darstellung der Perserkriege, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Kingsley P. 1996, Empedocles' Two Poems, «Hermes» 124, 1: 108-111.
- Kirchberg J. 1965, Die Funktion der Orakel im Werke Herodots, Vandenhoeck & Ruprecht, Hamburg.
- Kitto H.D.F. 1961<sup>3</sup>, Greek Tragedy. A literary Study, Methuen, London (1939<sup>1</sup>, 1950<sup>2</sup>).
- Kõiv M. 2003, Ancient Tradition and Early Greek History. The Origins of State in Early-Archaic Sparta, Argos and Corinth, Avita, Tallin.
- 2005, The Origins, Development, and Reliability of the Ancient Tradition about the Formation of the Spartan Constitution, «Historia», 54, 3: 233-264.
- Koller H. 1956, Das kitharodische Prooimion, «Philologus» 100: 159-206.
- Körte A. 1941, Phormis, R.E. XX 1: 540-541.
- Kouremenos T., Parássoglou G.M., Tsantsanoglou K. 2006, The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary, Olschki, Firenze.
- Kowerski L. 2005, Simonides on the Persian Wars. A Study of the Elegiac Verses of the 'New Simonides', Routledge, New York.
- Kranz W. 1933, Stasimon, Weidmann, Berlin.
- Kühner R., Blass F., Gerth B. 1898-1904<sup>3</sup>, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, I-II, Hahnsche Buchhandlung, Hannover (1034-1935<sup>1</sup>, 1969-1872<sup>2</sup>).
- Kyriakou P. 2011, The Past in Aeschylus and Sophocles, De Gruyter, Berlin-New York.
- Labarbe J. 1991, Anomalies dans le Ménexène de Platon, «AC» 60: 89-100
- Lacourse Munteanu D. 2012, Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy, Cambridge University Press, Cambridge.
- Laks A. 1990, Legislation and Demiurgy. On the Relationship between Plato's Republic and Laws, «ClAnt» 9, 2: 209-229.
- Lamedica A. 1987, L'eusebeia di Creso: Bacchilide 3, «SCO» 37: 141-153.



- Lanata G. 1963, *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze.
- Lane M. 2006, *The Evolution of Eirōneia in Classical Greek Texts: Why Socratic Eirōneia is Not Socratic Irony*, «OSAPH» 31: 49-83.
- 2011, *Reconsidering Socratic Irony*, in D.R. Morrison (a cura di), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, 237-259.
- Lasserre F. 1954, *Plutarque. De la musique*, Urs Graf Verlag, Lausanne.
- Lattanzi G.M. 1935, *Il Menesseno e l'epitafio attribuito a Lisia*, «Il Mondo Classico» 5: 355-360.
- 1953, *Il significato e l'autenticità del Menesseno*, «PP» 31: 303-306.
- Lattimore R. 1943, *Aeschylus on the defeat of Xerxes*, in *Classical studies in honour of W.A. Oldfather*, presented by a committee of his former students and colleagues, The University of Illinois Press, Urbana, 82-93.
- 1958, *The Poetry of Greek Tragedy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Lauriola R., *Aristofane, Eracle e Cleone: sulla duplicità di un'immagine aristofanea*, «Eikasmos» 15: 85-99.
- Lavagnini B. 1927, *L'azione drammatica nei Persiani di Eschilo*, «Atheneum» 5: 295-301.
- Lawson J.C. 1934, *The evocation of Darius (Aesch. Persae 607-693)*, «CQ» 28: 79-89.
- Lazenby J.F. 1988, *Aischylos and Salamis*, «Hermes» 116: 168-185.
- van Leeuwen J. 1903, *Ad Timothei Persarum carminis lyrii fragmentum nuper repertum*, «Mnemosyne» 31: 337-340.
- Ledger G.R. 1989, *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Clarendon Press, Oxford.
- Legrand Ph.-E. 1953, *Hérodote. Histoires. Livre VIII Uranie*, Les Belles Lettres, Paris.
- Lesky A. 1957, *Geschichte der griechischen Literatur*, Francke, Bern, tr. it. Milano 1962.
- 1972<sup>3</sup>, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (1956<sup>1</sup>, 1964<sup>2</sup>), trad. it. Bologna 1996.
- Lévy E. 2003, *Sparte. Histoire politique e sociale jusqu'à la conquête romaine*, Seuil, Paris, tr. it. Lecce 2006.
- Link S. 2003, *Eunomie im Schoß der Rhetra? Zum Verhältnis von Tyrt. frgm. 14 W und Plut. Lyk. 6,2 und 8*, «GFA» 6: 141-150.
- Lipka M. 2002, *Notes on the influence of the Spartan Great Rhetra on Tyrtaeus, Herodotus and Xenophon*, in A. Powell, S. Hodkinson (a cura di), *Sparta. Beyond the Mirage*, Duckworth & The Classical Press of Wales, London, 219-225.
- Livingstone N. 2001, *A Commentary on Isocrates' Busiris*, Brill, Leiden-Boston.
- Lloyd A.B. 1989, *Erodoto. Le Storie. Libro II. L'Egitto*, Mondadori, Milano.
- Lloyd-Jones H. 1966, *Problems of Early Greek Tragedy. Pratinas, Phrynichus, the Gyges Fragment*, in Id. e al., *Estudios sobre la tragedia griega*, Taurus, Madrid, 11-33, ora in Id., *Greek Epic, Lyric, and Tragedy. The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford 1990, 225-237.
- 1973, *Modern Interpretation of Pindar: The Second Pythian and Seventh Nemean Odes*, «JHS» 93: 109-137.
- Lobel E., Roberts C.H., Wegener E.P. 1941, *The Oxyrhynchus Papyri, XVIII, Egypt Exploration Society, London.*

- Lobel E. 1959, POxy. 2426. List of Plays by Epicharmus, in E. Lobel, E.G. Turner, Oxyrhynchus Papyri, XXV, Egypt Exploration Society, London.
- Lombardi M. 2008a, Dario e Maratona nei Persiani di Eschilo: le ragioni di un quasi silenzio, «Athenaeum» 2: 481-497.
- 2008b, πλούτος e ὄλβος in Aisch. Pers. 163-164 μὴ μέγας πλοῦτος κονίσας οὐδας ἀντρέψε ποδί / ὄλβον, ὃν Δαρεῖος ἤρεν οὐκ ἄνευ θεῶν τινος, «Hermes» 136, 3: 368-377.
- Long T. 1986, Barbarians in Greek Comedy, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- Long C.P. 2003, Dancing naked with Socrates: Pericles, Aspasia, and Socrates at play with politics, rhetoric, and philosophy, «AncPhil» 23: 49-69.
- Loraux N. 1975, Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du Ménéxène, «AC» 43: 172-211.
- Loraux N. 1993<sup>2</sup>, L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique», Payot & Rivages, Paris (1981<sup>1</sup>).
- Lord C. 1978, On Damon and music education, «Hermes» 106: 32-43.
- von Löwenclau I. 1961, Der platonische Menexenos, Kohlhammer, Stuttgart.
- Lucas D.W. 1972<sup>2</sup>, Aristotle. Poetics, Clarendon Press, Oxford (1968<sup>1</sup>).
- Luginbill R.D. 2002, Tyrtaeus 12 West: Come Join the Spartan Army, «CQ» 52, 2: 405-411.
- Lulli L. 2011, Narrare in distici: l'elegia greca arcaica e classica di argomento storico-mitico, Quasar, Roma.
- Luraghi N. 1994, Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi, Olschki, Firenze.
- 2008, The Ancient Messenians. Contructions of Ethnicity and Memory, Cambridge University Press, Cambridge.
- Macleod C.W. 1983, Homer on Poetry and the Poetry of Homer, in Id., Collected Essays, Oxford University Press, Oxford, 1-15.
- Maddoli G. 1979, Il VI e il V secolo, in R. Romeo (a cura di), Storia dalla Sicilia, II, Società editrice Storia di Napoli e della Sicilia, Napoli.
- Maffi A. 2002, Studi recenti sulla Grande Rhetra, «DIKE» 5: 195-236.
- Maehler H. 1963, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Malkin I. 1994, Myth and Territory in the Spartan Mediterranean, Cambridge University Press, Cambridge.
- Manganaro G. 1960, La Μιλήτου ἄλωσις di Frinico e l'oracolo epiceno per Argo e Mileto, «RFIC» 38: 113-123.
- Marsden E.W. 1969, Greek and Roman Artillery. Historical Development, Clarendon Press, Oxford.
- Marx F. 1928, Der Tragiker Phrynicus, «RhM» 77: 337-360.
- Mastromarco G. 1983, Aristofane. Commedie, I, UTET, Torino.
- 1992, La commedia, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura di), Lo spazio letterario della Grecia antica, I, Salerno, Roma, 335-377.
- 2006, La paratragodia, il libro, la memoria, in E. Medda, M.S. Mirto, M.P. Pattoni (a cura di), ΚΩΜΩΙΔΟΤΡΑΓΩΙΔΙΑ. Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a.C., Edizioni della Normale, Pisa, 137-191.

- 2008, La parodia dell'Andromeda euripidea nelle Tesmoforiazuse di Aristofane, «Cuadernos de Filología Clásica» (G), 18: 177-188.
- 2009, La maschera del miles gloriosus: dai Greci a Plauto, in R. Raffaelli, A. Tontini (a cura di), *Lecturae Plautinae Sarsinates*, XII, Miles gloriosus (Sarsina, 27 settembre 2008), QuattroVenti, Urbino, pp. 17-40.
- 2012, Erodoto e la Presa di Mileto di Frinico, in G. Bastianini, W. Lapini, M. Tulli (a cura di), *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, II, Firenze University Press, Firenze, 483-494.
- Mastromarco G., Totaro P. 2008, *Storia del teatro greco*, Le Monnier, Milano.
- Matelli E. 2004, Hieronymus in Athens and Rhodes, in W.W. Fortenbaugh, S.A. White (a cura di), *Lycy of Troas and Hieronymus of Rhodes*, Transaction Publishers, New Brunswick, 289-314.
- Mazzarino S. 1957, Sui Δίκαιοι ἢ Πέρσαι ἢ Σύνθωκοι di Frinico, «RhM» 100: 200.
- McCabe M.M. 2000, *Plato and his Predecessors. The Dramatisation of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McClour L. 2006, Maternal Authority and Heroic Disgrace in Aeschylus' Persae, «TAPhA» 136, 1: 71-97.
- McDowell J. 1973, *Plato. Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford.
- McLeod W.E. 1961, Oral Bards at Delphi, «TAPhA» 92: 317-325.
- Meier M. 2002, Tyrtaios fr. 1<sup>B</sup> G/P bzw. fr. 14 G/P (= fr. 4 W) und die große Rhetra – kein Zusammenhang?, «GFA» 5: 65-87.
- Meyer M.F. 2004, Platon als Erfinder und Kritiker der Rhetorik, in M. van Ackeren (a cura di), *Platon Verstehen. Themen und Perspektiven*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 210-235.
- Michelini A. 1982, *Tradition and Dramatic Form in the Persians of Aeschylus*, Brill, Leiden.
- Mikalson J.D. 1998, *Religion in Hellenistic Athens*, University of California Press, Berkeley.
- Millender E.G. 2001, Spartan Lyteracy Revised, «ClAnt» 20, 1: 121-164.
- van Minnen P. 1997, The Performance and Readership of the Persae of Timotheus, «APF» 43: 246-260.
- Minton W.W. 1962, Invocation and Catalogue in Hesiod and Homer, «TAPhA» 93: 188-212.
- Missiou A. 1993, Δούλος τοῦ βασιλέως: the politics of translation, «CQ» 43, 2: 377-391.
- Mitchell-Boyask R. 2008, *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History, and the Cult of Asclepius*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mitscherling J. 2005, Plato's Misquotation of the Poets, «CQ» 55, 1: 295-298.
- Moggi M. 1968, La tradizione sulle guerre persiane in Platone, «SCO» 17: 213-226.
- Molyneux J.H. 1992, *Simonides: A Historical study*, Bolchazy-Carducci Publishers, Wauconda.
- Momigliano A. 1930, Il Menesseno, «RFIC» 8: 40-53.
- Monoson S. 2000, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
- Monsacré H. 1984, *Les larmes d'Achille. Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Albin Michel, Paris, tr. it. Milano 2003.
- Montanari F. 2010, Helen tells the/her story, «PAA» 85, 2: 173-190.
- Montiglio S. 2000, *Silence in the Land of Logos*, Princeton University Press, Princeton.

- Moore C. 2012, *The Myth of Theuth in the Phaedrus*, in C. Collobert, P. Destrée, F.G. Gonzales (a cura di), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden-Boston, 279-303.
- Morrison J., Williams R. 1968, *Greek Oared Ships*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Morrison J.S., Coates J.F., Rancov N.B. 2000<sup>2</sup>, *The Athenian Trireme*, Cambridge University Press, New York (1986<sup>1</sup>).
- Moss J. 2007, *What Is Imitative Poetry and Why Is It Bad?*, in G.R.F. Ferrari (a cura di), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 415-444.
- Most G.W. 1985, *The Measures of Praise: Structure and Function in Pindar's Second Pythian and Seventh Nemean Odes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- 1992, *Il poeta nell'Ade: catabasi epica e teoria dell'epos tra Omero e Virgilio*, «SIFC» 85: 1014-1026.
- von der Mühl P. 1958, *Der Anlaß zur zweiten Pythie Pindars*, «MH» 15: 215-221.
- Mülke M. 2000, *Phrynichos und Athen. Der Beschluß über die Miletu Halosis (Herodot 6,21,2)*, in S. Gödde, T. Heinze (a cura di), *Skenika. Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption. Festschrift zum 65. Geburtstag von Horst-Dieter Blume*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 233-246.
- Munteanu LaCourse D. 2012, *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Murray G. 1940, *Aeschylus, the Creator of Tragedy*, Clarendon Press, Oxford.
- Murray P. 1996, *Plato on Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Musti D. 1996, *Regole politiche a Sparta: Tirteo e la Grande Rhetra*, «RFIC» 124: 257-281.
- Naddaff R.A. 2002, *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's Republic*, University of Chicago Press, Chicago.
- Nafissi M. 1991, *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- 2007, *Forme di controllo a Sparta*, «Il pensiero politico» 2: 329-344.
- 2009, *Sparta*, in K.A. Raaflaub, H. van Wees (a cura di), *A Companion to Archaic Greece*, Wiley-Blackwell, Chichester-Malden, 117-137.
- 2010, *The Great rhetra (Plut. Lyc. 6): a retrospective and intentional construct?*, in L. Foxhall, H.-J. Gehrke, N. Luraghi (a cura di), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 89-119.
- Nagy G. 1989, *Early Greek View of Poet and Poetry*, in G.A. Kennedy (a cura di), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 1: *Classical Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1-77.
- Nails D. 1998, *The Dramatic Date of Plato's Republic*, «CJ» 93: 383-396.
- 2002, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Others Socratics*, Hackett, Indianapolis.
- Nehamas A. 1998, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley.
- Nenci G. 1958, *Introduzione alle guerre persiane e altri saggi di storia antica*, Libreria Goliardica, Pisa.
- 1998, *Erodoto. Le Storie. Libro VI. La battaglia di Maratona*, Mondadori, Milano.

- van Nes D. 1963, *Die maritime Bildersprache des Aischylos*, Wolters, Groningen.
- Nesselrath H.G. 1990, *Die attische Mittlere Komödie: Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, De Gruyter, Berlin-New York.
- 2002, *Platon und die Erfindung von Atlantis*, Saur, Leipzig.
- Newton R.M. 2008, *Assembly and Hospitality in the Cyclôpeia*, «College Literature» 35, 4: 1-44.
- Nicolai R. 2005, *Omero, Tucidide e Platone sulla preistoria dell'umanità e sulla fondazione di città*, «SemRom» 8, 2: 237-261.
- Nieddu G.F. 1993, *Parola e metro nella sphragis dei Persiani di Timoteo (PMG fr. 791, 202-236)*, in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione ed innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili, II*, Gruppo editoriale internazionale, Roma, 521-529.
- Nieto Ibáñez J.M. 1988, *Fórmulas homéricas y lenguaje oracolare*, «Minerva» 2: 33-46.
- Nightingale A.W. 1995, *Genres in dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Norden E. 1923<sup>2</sup>, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig (1913<sup>1</sup>), trad. it. Brescia 2002.
- Nünlist R. 1998, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*, Teubner, Stuttgart-Leipzig.
- Nussbaum M.C. 1986, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Oates J.F. 1963, *Pindar's Second Pythian Ode*, «AJPh» 84, 4: 377-389.
- Ogden D. 1994, *The Genesis of the Spartan Rhetra*, «JHS» 114: 85-102.
- 2001, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton University Press, Princeton.
- Olivieri A. 1946<sup>2</sup>, *Frammenti della commedia greca e del suo mimo nella Sicilia e nella Magna Grecia, I. Frammenti della commedia dorica siciliana*, Libreria scientifica editrice, Napoli (1930<sup>1</sup>).
- Oppenheimer K. 1933, *Zwei attische Epitaphien*, Ebering, Berlin.
- Osborne C. 1987, *Empedocles Recycled*, «CQ» 37, 1: 24-50.
- 1994, *Eros unveiled. Plato and the God of Love*, Oxford University Press.
- Otranto R. 2000, *Antiche liste di libri su papiro*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.
- Paduano G. 1978, *Sui Persiani di Eschilo. Problemi di focalizzazione drammatica*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.
- 1993, *Una versione poetica dei Persiani di Timoteo*, in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili, II*, Gruppo editoriale internazionale, Roma, 531-636.
- 2013, *Il testo e il mondo: elementi di teoria della letteratura*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Page D.L. 1962, *Poetae melici Graeci: Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliquiae, carmina popularia et convivialia quaeque adespota feruntur*, Clarendon Press, Oxford.
- Palla R. 1983, *Appunti sul makarismos e sulla fortuna di un verso virgiliano*, «SCO» 33: 171-192.
- Parker R. 1996, *Athenian Religion. A History*, Oxford University Press, Oxford.

- Parker V. 2007, Herodotus' Use of Aeschylus' Persae as a Source for the Battle of Salamis, «SO» 82: 2-29.
- Parry D.R. 2007, The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule, in G.R.F. Ferrari (a cura di), The Cambridge Companion to Plato's Republic, Cambridge University Press, Cambridge, 386-414.
- Patterson R. 1982, The Platonic Art of Comedy and Tragedy, «Philosophy and Literature» 6: 76-93.
- Pecorella Longo C. 2008, Νίκη καὶ κάρτος in Tirteo 14 G.-P. e la *rhetra*, «Prometheus» 34: 115-128.
- Pedrick V. 1982, Supplication in the Iliad and the Odyssey, «TAPA» 112: 125-40.
- Pellegrino M. 2000, Utopie e immagini gastronomiche nei frammenti dell'Archaia, Pàtron, Bologna.
- Pelling C. 1997, Aeschylus' Persae and History, in C. Pelling (a cura di), Greek Tragedy and the Historian, Oxford University Press, Oxford, 1-19.
- Pender E.E. 2007, Poetic Allusion in Plato's Timaeus and Phaedrus, «GFA» 10: 51-87.
- Peretti A. 1939, Epirrema e tragedia, Le Monnier, Firenze.
- Perlman S. 1961, The Historical Example, Its Use and Importance as Political Propaganda in the Attic Orators, «SH» 7; 150-166.
- Petre Z. 2009, Revenants et sauveurs. Le Ménexène de Platon et le drame attique, in M. Neamtu, B. Tataru-Cazaban (a cura di), Memory, Humanity, and Meaning. Essays in honor of Andrei Pleșu's Sixtieth Anniversary, Zeta Books, Bucharest, 149-162.
- Piccirilli L. 1975, Carone di Lampsaco e Erodoto, «ASNS» 5, 4: 1239-1254.
- 1997, Il primo caso di autodafé letterario: il rogo dei libri di Protagora, «SIFC» 15: 17-23.
- Pickard-Cambridge A.W. 1962<sup>2</sup>, Dithyramb, Tragedy, and Comedy, Clarendon Press, Oxford (1927<sup>1</sup>).
- 1968<sup>2</sup>, The Dramatic Festival of Athens, Oxford (1953<sup>1</sup>), trad. it. Scandicci 1996.
- Podlecki A.J. 1966, The Political Background of Aeschylean Tragedy, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- 1975, The Life of Themistocles. A Critical Survey of the Literary and Archaeological Evidence, McGill-Queen's University Press, Montreal-London.
- 1979, Simonides in Sicily, «PP» 34: 5-16.
- 2009, Aiskhylos the Forerunner, in J. Jouanna, F. Montanari (a cura di), Eschyle à l'aube du théâtre occidental: neuf exposés suivis de discussion par M. Griffith, J. Jouanna, R. Parker, G. Avezzi, B. Seidensticker, P. Judet de La Combe, A.J. Podlecki, F. Montanari, F. Macintosh. Vandoeuvres-Genève 25-29 août 2008, Fondation Hardt, Genève, 319-377.
- Pohlenz M. 1913, Aus Platos Werdezeit. Philologische Untersuchungen, Weidmann, Berlin.
- 1920, Die Anfänge der griechischen Poetik, «Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse» 2: 142-178, ora in Id., Kleine Schriften, 2, Olms, Hildesheim 1965, 436-472.
- Poli-Palladini L. 2001, Some Reflections on Aeschylus' Aetnae(ae), «RhM» 144: 287-325.
- Porciani L. 2001, Prime forme della storiografia greca: prospettiva locale e generale nella narrazione storica, Steiner, Stuttgart.
- Porter J.R. 1994, Studies in Euripides' Orestes, Brill, Leiden-New York.

- Powell A. 1994, Plato and Sparta: modes of rule and of non-rational persuasion in the Laws, in A. Powell, S. Hodkinson, *The Shadow of Sparta* (a cura di), Routledge for The Classical Press of Wales, London-New York, 273-321.
- Power T. 2010, *The Culture of Kitharōidia*, Harvard University Press, Cambridge.
- Pownall F. 2004, *Lessons from the Past. The Moral Use of History in Fourth-Century Prose*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Prato C. 1968, *Tirteo. Introduzione, testo critico, testimonianze e commento*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Price J.J. 2001, *Thucydides and Internal War*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Prinz F. 1979, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, Beck, München.
- Race W.H. 1982, *The Classical Priamel from Homer to Boethius*, Brill, Leiden.
- Raaflaub K.A. 2006, Athenian and Spartan Eunomia, Or: What to do with Solon's Timocracy?, in J.H. Blok, A.P.M.H. Lardinois (a cura di), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Brill, Leiden-Boston.
- Radt S. 1985, *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*, III. Aeschylus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Regali M. 2011, Socrate giudice nel Timeo di Platone, «SCO» 57: 73-96.
- 2012, Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Critia di Platone, *Academia*, Sankt Augustin.
- 2013, Il palazzo di Odisseo e la città di Socrate: la sezione sull'ἀλήθεια nel III libro della Repubblica (389b-d), in N. Notomi, L. Brisson (a cura di), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, *Academia*, Sankt Augustin, 325-329.
- Reshotko N. 2012, EXCELLENCE (VIRTUE) (ARETÉ), in G.A. Press (a cura di), *The Continuum Companion to Plato*, Continuum, New York, 171-173.
- Ribichini S. 1982, Kinyras di Cipro, in V. Lanternari, M. Massenzio, D. Sabbatucci (a cura di), *Religioni e civiltà*, III. Scritti in memoria di Angelo Brelich, Dedalo, Bari.
- Robb K. 1994, *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, Oxford University Press, New York.
- Rodríguez-Noriega Guillén L. 1996, *Epicarmo de Siracusa. Testimonios y fragmentos*, Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, Oviedo.
- Rohr G. 1932, *Platons Stellung zur Geschichte: eine methodologische Interpretationsstudie*, Junker & Dünhaupt, Berlin.
- Roisman J. 1988, On Phrynichos' Sack of Miletos and Phoinissai, «Eranos» 86: 15-23.
- de Romilly J. 1947, *Thucydide et l'imperialisme athénienne*, Les Belles Lettres, Paris.
- 1971<sup>2</sup>, *Le temps dans la tragédie grecque*, J. Vrin, Paris (1968<sup>1</sup>).
- Rose H.J. 1950, Ghost Ritual in Aeschylus, «HThR» 43: 257-280.
- Rosenbloom D. 1993, Shouting "Fire" in a Crowded Theater: Phrynichos' Capture of Miletos and the Politics of Fear in Early Attic Tragedy, «Philologus» 137, 2: 159-196.
- Rosenmeyer T.G. 1982, *The Art of Aeschylus*, University of California Press, Berkeley.
- Rosenstock B. 1994, Socrates as Revenant: a Reading of the Menexenus, «Phoenix» 48: 331-347.
- Rossi L.E. 1971, I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche, «BICS» 18: 69-94, ora in F. Ferrari, M. Fantuzzi, M.C. Martinelli, M.S. Mirto (a cura di), *Dizionario della civiltà classica*, BUR, Milano 1994, 47-84.

- Roussel L. 1960, *Aeschylus. Les Perses*, Presses Universitaires de France, Montpellier.
- Rowe C.J. 1998, *Plato. Symposium*, Aris & Phillips, Warminster.
- 1999, *Myth, History and Dialectic in Plato's Republic and Timaeus-Critias*, in R. Buxton (a cura di), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford, 263-278.
- 2002, *Zwei oder drei Phasen? Der Mythos im Politikos*, in M. Janka, C. Schäfer (a cura di), *Platon als Mythologe: neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 160-175.
- 2007, *Plato and the Persian Wars*, in E. Bridges, E. Hall, P.J. Rhodes (a cura di), *Cultural Responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millennium*, Oxford University Press, Oxford, 85-104.
- Russell D.A., Wilson N.G. 1981, *Menander Rhetor*, Oxford University Press, Oxford.
- Rutherford R.B. 2012, *Greek Tragic Style. Form, Language, and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ryan F.X. 2006, *Phrynicos beim Gewährsmann und beim Abschreiber Ammians*, «SHT» 7, A, 1: 1-4.
- Ryle G. 1966, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sahlin M. 2011, *Twin-born with greatness. The dual kingship of Sparta*, «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 1, 1: 63-101.
- Saïd S. 1981, *Darius et Xerxès dans les Perses d'Eschyle*, «Ktéma» 6: 17-38.
- 1992-1993, *Pourquoi Psyttalie ou comment transformer un combat naval en défaite terrestre*, «GITA» 7: 53-69.
- Salomone S. 1981, *L'altra faccia di Epicarmo*, «Sandalion» 4: 59-69.
- Sánchez-Mañas C. 2013, *Excellence: Tyrtaeus' own View. A literary Analysis of Fragment 9*, «Erga-Logoi» 1: 107-122.
- Sauvé Meyer S. 2011, *Legislation as a Tragedy: on Plato's Laws VII, 817b-d*, in P. Destré, F.-G. Hermann (a cura di), *Plato and the Poets*, Brill, Leiden-Boston.
- Seidensticker B. 1982, *Palintonos Harmonia. Studien zu den komischen Elementen in der griechischen Tragödie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Samaras T. 2010, *Family and the Question of Women in the Laws*, in C. Bobonich (a cura di), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sansone D. 1975, *Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity*, Steiner, Wiesbaden.
- Scazzoso P. 1952, *Il rito regale dell'evocazione di Dario nei Persiani di Eschilo*, «Dioniso» 15: 287-295.
- Schaerer R. 1953, *L'itinéraire dialectique des Lois de Platon et sa signification philosophique*, «RPhilos» 143: 379-412.
- Schmalzriedt E. 1970, *Peri Physeos. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, Fink, München.
- Schmid W., Stählin O. 1929-1948, *Geschichte der griechischen Literatur. Erster Teil. Die klassische Periode der griechischen Literatur, I-V*, Beck, München.
- Schofield M. 1999, *Saving the City. Philosophers Kings and Others Classical Paradigms*, Routledge, London-New York.
- 2006, *Plato. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- 2007, *The Noble Lie*, in G.R.F. Ferrari (a cura di), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.



- Schöpsdau K. 1994, *Platon. Nomoi (Gesetze)*. Buch I-III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- 2003, *Platon. Nomoi (Gesetze)*. Buch IV-VII, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Schwartz E. 1900, *Kallisthenes' Hellenica*, «Hermes» 35: 123-126.
- Scholl N. 1959, *Der Platonische Menexenos*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.
- Sciacca S. 2012, *La conoscenza del persiano achemenide nell'Atene classica*, «RCCM» 54, 1: 57-65.
- Scott D. 2000, *Socrates and Alcibiades in the Symposium*, «Hermathena» 168: 25-37.
- Scott G. 2003, *Purging the Poetics*, «OSAPH» 25: 233-263.
- Seaford R. 2003, *Aeschylus and the Unity of Opposites*, «JHS» 123: 141-163.
- Sedley D. N. 1998, *The Proems of Empedocles and Lucretius*, «GRBS» 30, 2: 269-296.
- 2003, *Plato's Cratylus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2004, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford University Press, Oxford.
- Segal C. 1971, *The Theme of Mutilation of the Corpse in the Iliad*, Brill, Leiden.
- Seminara A.M. 2009, *Eschilo tra democrazia e tirannide: dai Persiani alle Etnee*, «Sileno» 35: 69-86.
- Sevieri R. 2011, *Timoteo. I Persiani, La vita felice*, Milano.
- Sheffield F.C.C. 2006, *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*, Oxford University press, Oxford.
- Sider D. 1982, *Empedocles' Persika*, «AncPhil» 2, 2: 76-78.
- 2006, *The New Simonides and the Question of Historical Elegy*, «AJPh» 127, 327-346.
- Sideras A. 1971, *Aeschylus Homericus. Untersuchungen zu den Homerismen der aischyloischen Sprache*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Snell B. 1928, *Aischylos und das Handeln im Drama*, Dieterich, Leipzig, trad. it. Milano 1969.
- 1931, *Sapphos Gedicht FAINETAI MOI KHNOS*, «Hermes» 66: 71-90.
- Sofia A. 2003, *Influssi egizi in Sicilia e Magna Grecia: testimonianze nella commedia dorica, nel mimo e nella farsa fliacica*, «Aegyptus» 83: 133-161.
- Solmsen F. 1980, *Empedocles' Hymn to Apollo*, «Phronesis» 25: 219-227.
- Sommerstein A.H. 1989, *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2008, *Aeschylus*, Harvard University Press, Cambridge.
- 2010, *La tetralogia di Eschilo sulla guerra persiana*, «DeM» 1: 4-20.
- Sordi M. 1994, *La svolta del 465/4 e la data della battaglia dell'Eurimedonte*, «Gerión» 12: 63-68.
- Sourvinou-Inwood C. 1974, *The Votum of 477/6 and the Foundation Legend of Locri Epizephyrii*, «CQ» 24: 186-198.
- Spinelli E. 2002, *Socratismo, platonismo e arte della vita: ancora sulla digressione del Teeteto (172c-177c)*, in G. Casertano (a cura di), *Il Teeteto di Platone: strutture e problematiche*, Loffredo, Napoli, 201-215.
- Spineto N. 2005, *Dioniso a Teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- Stadter P.A. 1991, *Fictional Narrative in the Cyropaideia*, «AJPh» 112, 4: 461-491.
- Stallbaum G. 1859, *Platonis Opera Omnia*, X 1, sumptibus Hennings, Gotha-Erfurt.

- Stanford W.B. 1942, *Aeschylus and his Style: a Study in Language and Personality*, The University press, Dublin.
- Stanley T. 1832, *Apparatus criticus et exegeticus in Aeschyli tragoedias*. Volumen I continens Stanleii commentarium in Aeschyli tragoedias, in *Bibliopolio Gebauerio, Halis Saxonum*.
- Starr C.G. 1965, *The Credibility of Early Spartan History*, «*Historia*» 14, 3: 257-272.
- Stoessel F. 1945, *Die Phoinissen des Phrynichos und die Perser des Aischylos*, «*MH*» 2: 148-165.
- Strauss L. 1975, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago-London 1975.
- Strauss Clay J. 1980, *Goat Island: Od. 9.116-141*, «*CQ*» 30: 261-4.
- Sunseri G.B. 1987, *Lotte intestine e politica matrimoniale dei Dinomenidi*, «*Kokalos*» 33: 47-62.
- Susemihl F. 1863, *Studien zur aristotelischen Poetik*, «*RhM*» 18: 366-380.
- Süss W. 1910, *Ethos: Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Teubner, Leipzig-Berlin.
- 1969, *Lachen, Komik und Witz in der Antike*, Artemis, Zürich-Stuttgart.
- Swidereck A. 1961, *Hellénion de Memphis. La rancontre de deux mondes*, «*Eos*» 51: 55-63.
- Swidereck A. 1975, *Sarapis et les hellénomemphites*, in J. Bingen, G. Cambier, G. Nachtergaele (a cura di), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 670-675.
- Taplin O. 1977, *The Stagecraft of Aeschylus: the Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Clarendon Press, Oxford 1977.
- 2006, *Aeschylus' Persae: the Entry of Tragedy into the Celebration Culture of the 470s?*, in D. Cairns, V. Liapis (a cura di), *Dionysalexandros: Essays on Aeschylus and his Fellow Tragedians in Honour of Alexander F. Garvie*, The Classical Press of Wales, Swansea, 1-10.
- Tarán L., Gutas D. 2012, *Aristotle Poetics. Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*, Brill, Leiden-Boston.
- Tarditi G. 1982, *Parenesi e arête nel corpus tirtaico*, «*RFIC*» 110: 257-276, ora in L. Belloni, G. Milanese, A. Porro (a cura di), *Giovanni Tarditi. Studi di poesia greca e latina*, Vita e pensiero, Milano 1998, 149-166.
- Tarkow T.A. 1983, *Tyrtaeus 9D: the Role of Poetry in the New Sparta*, «*AC*» 52: 48-69.
- Thesleff H. 1981, *Man and Locus Amoenus in Early Greek Poetry*, in G. Kurz, D. Müller, W. Nicolai (a cura di), *Gnomosyne. Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur*, Beck, München, 31-45.
- 1997, *The Early Version of Plato's Republic*, «*Arctos*» 31: 149-174, ora in Id., *Platonic Patterns. A Collection of Studies*, Parmenides Pub., Las Vegas 2009, 519-540.
- Thompson J.D. 1988, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton University Press, Princeton.
- Thommen L. 2000, *Spartas Umgang mit der Vergangenheit*, «*Historia*» 49, 1: 40-53.
- Totaro P. 2006, *Eschilo in Aristofane (Rane 1026-1029, 1431a-1432)*, «*Lexis*» 24: 95-125.
- 2011, *La fondazione di Etna e le reliquie delle Etnee*, in A. Beltrametti (a cura di), *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*, Carocci, Roma, 149-168.
- Trépanier S. 2004, *Empedocles. An Interpretation*, Routledge, New York.
- Trivigno F. 2009, *The Rhetoric of Parody in Plato's Menexenus*, «*Philosophy and Rhetoric*» 42, 1: 29-58.
- Tsitsiridis S. 1998, *Platons Menexenos*, Teubner, Stuttgart-Leibniz.

- Tuci P.A. 2002, La boulé nel processo agli strateghi della battaglia delle Arginuse: questioni procedurali e tentativi di manipolazione, in D. Ambaglio (a cura di), *Syngraphé: materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica*, III, New Press, Como, 51-85.
- Tulli M. 1990, Età di Crono e ricerca sulla natura nel Politico di Platone, «SCO» 40: 97-115.
- 1994a, La storia impossibile nel Politico di Platone, «Elenchos» 15: 5-23.
- 1994b, Il 'Crizia' e la famiglia di Platone, «SCO» 44: 95-107.
- 2003a, Omero nel III libro delle Leggi, in S. Scolnicov, L. Brisson (a cura di), *Plato's Laws: from Theory into Practice*, Academia, Sankt Augustin, 227-231.
- 2003b, 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, 91-106.
- 2007a, Il Gorgia e la lira di Anfione, in M. Erler, L. Brisson (a cura di), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin, 72-77.
- 2007b, Epitafio e malia dell'anima: Gorgia nel Menesseno, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), *La psychè in Platone. Atti del Convegno Internazionale della International Plato Society (Como 2006)*, V&P, Milano, 321-329.
- 2007c, Filosofia e commedia nella biografia di Aspasia, in M. Erler, S. Schorn (a cura di), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.-29. Juli 2006 in Würzburg*, De Gruyter, Berlin-New York, 303-317.
- 2008, Platone, il ΓΕΛΟΙΟΝ e le Nuvole di Aristofane, in P. Arduini, S. Audano, A. Borghini et al. (a cura di), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli, II*, Aracne, Roma, 533-542.
- 2010, Weak Ignorance: the Geloion From the Scenes of Aristophanes to the Dialogue of Plato, in J. Dillon, L. Brisson (a cura di), *Plato's Philebus*, Academia, Sankt Augustin, 237-242.
- Usener H., Radermacher L. 1965, *Dionysii Halicarnasei quae exstant. Opuscula*, VI, Teubner, Stuttgart.
- Vallet G. 1980, Note sur la 'maison' des Dinoménides, in M.J. Fontana, M.T. Piraino, F.P. Rizzo (a cura di), *Φιλίας χάριν. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, VI, Bretschneider, Roma, 2139-2156.
- van Wees H. 1999, Tyrtaeus Eunomia: Notting to do with the Great Rhetra, in S. Hodkinson, A. Powell (a cura di), *Sparta: New Perspectives*, Duckworth, London, 1-41.
- 2002, Gute Ordnung ohne Große Rhetra – Noch einmal zu Tyrtaios' Eunomia, «GFA» 5: 89-103.
- Vasiliou I. 1999, Conditional Irony in the Socratic Dialogues, «CQ» 49: 456-472.
- 2013, Socratic Irony, in J. Bussanich, N.D. Smith (a cura di), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, Bloomsbury, London-New York.
- Vegetti M. 1999, L'autocritica di Platone: «Timeo» e «Leggi», in M. Vegetti, M. Abbate (a cura di), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Bibliopolis, Napoli, 13-27.
- 2000, Beltista eiper dunata. Lo statuto dell'utopia nella Repubblica, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica. Vol. IV. Libro V*, Bibliopolis, Napoli, 107-147.
- Veloso C. 2007, Aristotle's Poetics without Katharsis, Fear or Pity, «OSAPH» 33: 255-284.

- Vidal-Naquet P. 1978, Plato's Myth of the Statesman, the Ambiguities of the Golden Age and of History, «JHS» 98: 132-141, ora in Id., *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Editori Riuniti, Roma 1988, 257-275.
- Vitali R. 2000, *Senofane di Colofone e la scuola eleatica*, Il Ponte Vecchio, Cesena.
- Vlastos G. 1991, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca.
- Voegelin E. 1966<sup>2</sup>, *Plato*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, tr. it. Bologna 1986.
- Wade-Gery H.T. 1944, The Spartan Rhetra in Plutarch Lycurgus VI: B. The Eynomia of Tyrtaios, «CQ» 38, 1/2: 1-9.
- 1958, *Essays in Greek History*, Blackwell, Oxford.
- Wallace P.W. 1969, Psyttaleia and the Trophies of the Battle of Salamis, «AJA» 73: 293-303.
- Wallace R.W. 1991a, Musica e filosofia nell'antichità, in R.W. Wallace, B. MacLachlan, G.M. Rispoli, J. Thorp, (a cura di), *Harmonia mundi*, Roma, 1-6.
- 1991b, Damone di Oa e i suoi successori: un'analisi delle fonti, in R.W. Wallace, B. MacLachlan, G.M. Rispoli, J. Thorp, (a cura di), *Harmonia mundi*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 30-53.
- Walsh G.B. 1984, *The Varieties of Enchantment. Early Greek Views of the Nature and Function of Poetry*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Walters K.R. 1981, 'We Fought Alone at Marathon'. Historical Falsification in the Attic Funeral Oration, «RhM» 24: 206-211.
- Weber G. 1992, Poesie und Poeten an den Höfen vorhellenistischer Monarchen, «Klio» 74: 25-77.
- Weil 1959, *L'Archéologie de Platon*, Klincksieck, Paris.
- Wendland P. 1990, Die Tendenz des platonischen Menexenos, «Hermes» 25: 171.
- Wersinger A.G. 1999, La Charis des Muses (le plaisir musical dans les Dialogues de Platon), in M. Dixsaut (a cura di), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, 2. Contextes, Vrin, Paris, 61-81.
- West M.L. 1968, Two Passages of Aristophanes, «CR» 18, 1: 5-8.
- 1971, Stesichorus, «CQ» 21: 302-314.
- 1974, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, de Gruyter, Berlin-New York.
- 1982, Metrical analyses: Timotheus and Others, «ZPE» 45: 1-13.
- 1990, *Studies in Aeschylus*, Teubner, Stuttgart.
- 1992, *Ancient Greek Music*, Oxford University Press, Oxford.
- West S. 2003, Croesus' Second Reprive and Other Tales of Persian Court, «CQ» 53, 2: 416-437.
- Whitehead D. 1986, *Demes of Attica, 508/7-Ca. 250 B.C.: a Political and Social Study*, Princeton University Press, Princeton.
- Whitehorne J. 2005, "O City of Kranaos!" Athenian Identity in Aristophanes' Acharnians, «G&R» 52, 1: 34-44.
- Wider K. 1986, Women philosophers in the Ancient Greek World: Donning the Mantle, «Hypatia» 1, 1: 21-62.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von 1877, Die Thukydidislegende, «Hermes» 12, 3 (1877), 326-367, ora in Id., *Kleine Schriften*, III, Akademie-Verlag, Berlin 1969, 1-40.
- 1903, *Timotheos. Die Perser*, Hinrichs, Leipzig.
- 1921, *Griechische Verskunst*, Weidmann, Berlin.

- 1969<sup>3</sup>, Plato. Beilagen und Textkritik, Weidmann, Dublin-Zürich (1919<sup>1</sup>).
- Wilcken U. 1917, Die griechischen Denkmäler vom Dromos des Serapeum von Memphis, «JDAI» 32: 149-203.
- Willi A. 2008, Sikelismos. Sprache, Literatur und Gesellschaft im griechischen Sizilien (8.-5. Jh. v. Chr.), Schwabe Verlag, Basel.
- Willink C.W. 1986, Euripides. Orestes, Clarendon Press, Oxford.
- Winnington-Ingram R.P. 1983, Studies in Aeschylus, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wilson P. 2000, The Athenian Institution of Khoregia: the Chorus, the City and the Stage, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2007, Sicilian Choruses, in Id. (a cura di), The Greek Theatre and Festival: documentary Studies, Oxford University Press, Oxford, 351-377.
- Woerther F. 2008, Music and the Education of the Soul in Plato and Aristotle: Homeopathy and the Formation of Character, «CQ» 58, 1: 89-103.
- Wood J.L. 2007, Comedy, Malice, and Philosophy in Plato's Philebus, «AncPhil» 27: 77-94.
- Woodbury L. 1978, The Gratitude of the Locrian Maiden: Pindar, Pyth. 2. 18-20, «TAPhA» 108: 285-299.
- Wüst E. 1950, Epicharmos und die alte attische Komödie, «RhM» 93: 337-364.
- Yunis H. 2011, Plato. Phaedrus, Cambridge University Press, Cambridge.
- Zanatta M. 2004, Aristotele. Retorica e Poetica, UTET, Torino.
- Zeller E. 1839, Platonische Studien, Osiander, Tübingen.
- Zieliński T. 1885, Die Gliederung der altattischen Komödie, Teubner, Leipzig.
- Zimmermann B. 2011, Handbuch der griechischen Literatur der Antike, I, Beck, München.
- Zhmud L. 2006, The Origin of the History of Science in Classical Antiquity, De Gruyter, Berlin-New York.
- Zuckert C.H. 2009, Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues, University of Chicago Press, Chicago.
- Zuntz G. 1971, Persephone. Three essays on religion and thought in Magna Grecia, Clarendon Press, Oxford.



## Indice dei passi

AELIANUS	176: 49
	182: 138 n. 105
VH	187: 54 n. 35
XIII	188-200: 49
17: 13 n. 13	254: 138 n. 109
	255: 54, 55
AESCHYLUS	269: 138 n. 111
	286-289: 137 n. 100
Ag.	299: 49
1050-1051: 150 n. 148	302-330: 117
1101-1102: 83 n. 138	302-514: 69, 117
1335-1337: 107 n. 231	333-432: 52
1382-1383: 150 n. 145	337-347: 117
Choe.	350-352: 51
50: 130 n. 114	353-432: 51
825: 135-136 n. 90	353-356: 76
832: 132 n. 69	353-360: 117
Eum.	354: 57 n. 52, 76
185-190: 57 n. 49	361-362: 57 n. 52
328-333: 150 n. 149	361-385: 118
794: 87 n. 150	369-371: 57 n. 49
885-887: 87 n. 150	386-394: 118
Pers.	395-413: 118
1: 12	396: 118 n. 29
8-11: 49	396-398: 119
45-52: 134	399-405: 119
65-71: 153 n. 157	401-405: 113 n. 4
73: 142	409-411: 121
96-100: 150 n. 145	412-421: 119
133-137: 127 n. 100	413-432: 118
161-167: 141	415: 119 n. 30

## Produzione poetica e storia

424-432: 118	728: 55
429: 123	739-752: 71
433: 123	745-750: 83 n. 140
435: 118, 140	749-750: 57 n. 52
441-444: 54, 118, 140	749-755: 57 n. 52
447-464: 118	753-754: 85 n. 146
447-471: 52	753-758: 58, 75, 76
454: 55, 57 n. 52	759-760: 69, 83
465-471: 118	759-786: 49
468-470: 141	759-781: 83 n. 139
472-473: 76	759-761: 59
472-477: 57 n. 52	767-772: 71
480-514: 118	773: 72
517-520: 55	774-775: 72, 75
517-526: 69	775-781: 72
527-531: 69, 69 n. 87	782: 57 n. 52
532-534: 76, 139 n. 116	782-783: 58, 74, 83
532-536: 57 n. 52	782-786: 198
532-547: 137	783: 76, 85 n. 146
532-597: 70	784-786: 59, 71 n. 94, 73
537-545: 137 n. 100	787-789: 73
546-549: 12	787-792: 85
546-547: 143	790-792: 73
550-554: 57	816-822: 51, 200
584-590: 56	824-831: 200
584-596: 77, 139 n. 114	827-828: 201
686-687: 70 n. 90	839: 200
598-680: 70	840-842: 200
660-661: 138 n. 105	845-851: 58
666: 133 n. 75	1017: 138 n. 105
681: 139 n. 115	1030: 138 n. 105
681-693: 70	1044: 140
694-696: 70	1060: 138 n. 105
700-702: 70	1054: 133
703-715: 70	<i>Prom.</i>
713-719: 83	399: 132 n. 68
715-738: 70	577-58: 150 n. 149
718-754: 142	1078-1079: 150 n. 145
723: 151 n. 152	<i>Sept.</i>



328: 154 n. 164	III 6-7: 32 n. 112
585-586: 73 n. 108	<i>Proleg. de com.</i> (Koster)
897: 150 n. 148	III
<i>Suppl.</i>	32: 22 n. 50
57-68: 150 n. 148	14-16: 26 n. 79
113: 132 n. 68	
134-135: 120 n. 33	ANTIPHANES (Kassel-Austin)
573: 152 n. 154	
682: 132 n. 68	66-68: 29
909: 154 n. 164	
<i>Test.</i> (Radt)	APOLLODORUS (Ps.-)
1, 48-49: 17 n. 28	II
56a: 25 n. 71	116, 1-117, 5: 28
AËTIUS	169, 1-176, 5: 102 n. 214
I (Diels)	ARISTOPHANES
30, 1: 41 n. 145	
	<i>Ach.</i>
ALEXANDER APHRODISIENSIS	100: 155, 155 n. 173
	<i>Av.</i>
<i>in Meteor.</i>	1083: 149
199, 6: 41 n. 150	1087: 149
	1393: 122 n. 41
AMMIANUS MARCELLINUS	1573: 156
	1575-1693: 29 n. 100
XXVIII	1596-1602: 156
1, 3-4: 16	1615: 156
1, 4: 16	1628-1629: 156
	1678-1679: 156
AMMONIUS PHILOSOPHUS	<i>Ec.</i>
	768: 158 n. 184
<i>in Int.</i> (Busse)	<i>Eq.</i>
249, 1: 40	989
249, 3-4: 40	<i>Nub.</i>
	961-983
ANONYMI	1201: 158 n. 184
	1354: 18
<i>Prolegomena</i> (Westerink)	1354-1379: 18

Produzione poetica e storia

<i>Pax</i>			1449b24-28: 19 n. 38
34: 151n. 150			1449b27-28: 49
741: 29 n. 100			1450a4-39: 46
<i>Ran.</i>			1450a21-24: 58
503-533: 29 n. 100			1450b16-35: 47
594: 150 n. 148			1450b21-34: 56
681: 150 n. 148			1450b23-25: 46
989: 158 n. 184			1450b26-32: 46
1006-1097: 145 n. 131			1450b34-1451a14: 56
1026-1027: 86 n. 148			1451a937: 50
<i>Thesm.</i>			1451a17-35: 47 n. 6
290: 159 n. 184			1451b6-8: 87
325: 152 n. 154			1451b9-10: 81 n. 130
1001-1135: 156			1451b27-32: 117
			1452b28-30: 49
ARISTOTELES	ET	CORPUS	1452b28-34: 143
ARISTOTELICUM			1451b29-32: 50-51, 190
			1452b30-33: 19 n. 38
<i>Ath. Pol.</i>			1452b34-1453a12: 143
23, 1: 15 n. 21			1453a30-39: 34 n. 121
40: 173 n. 27			1453b1-3: 19 n. 38
<i>De poet.</i> (Janko)			1453b15-22: 48
73: 37			1459a25-30: 26 n. 77
<i>EN</i>			<i>Pol.</i>
II			II
1108b1-7: 160 n. 194			1266a1-30
fr. 73: 37			V
<i>Meteor.</i>			1304a20: 15 n. 21
IV 382: 42			1307a1: 101 n. 208
<i>Poet.</i>			1313a26-33: 98 n. 193
1447a13-19: 43			VIII
1447a13-b20: 38			1341b27-1342a28: 45-46 n. 2
1447b16-20: 43			<i>Pr.</i>
1448a19-b3: 33			929a11-13: 13 n.13
1448a19-24: 130 n. 63			929b15-17: 42
1449a32-37: 34			<i>Rhet.</i>
1449a37-b9: 35			
1449b10-20			I
1449b22-29: 45, 143			1367b8-9: 170 n. 20, 175 n. 37

Emilia Cucinotta

II	I
1386b34-1387a3: 160 n. 194	23, 63: 37
III	CLEMENS ALEXANDRINUS
1404b1-3: 43	
1407a19-b10: 39	<i>Strom.</i>
1407a30-38: 39	V
1407a32-38: 43	140: 40
1415b30: 170 n. 20, 175 n. 37	VI
1451b30: 169 n. 16	22: 173 n. 27
ATHENAEUS	CLIDEMUS ( <i>FGrHist</i> 323)
X	F
411a: 29	21: 15 n. 21
XI	CRATINUS (Kassel-Austin)
504f-505a: 79 n. 121	
XIV	23: 29
652a5	DEMOSTHENES
XV	IX
698c: 26 n. 80	36-40: 114
BACCHYLIDES	54: 160 n. 194
<i>Ep.</i>	DIODORUS SICULUS
IV: 24 n. 65, 25 n. 72	
<i>Fragm.</i> (Maehler)	XI
20c: 24 n. 65, 25 n. 72	18: 124
CHOERILUS SAMIUS (Bernabé)	24: 26 n. 77
	38, 3: 21 n. 47
1-2: 9	XIII
CICERO	45, 9: 123
<i>De leg.</i>	46, 2: 124
II	IX
59: 173 n. 28	19, 2: 149 n. 143
64-65: 173 n. 28	XVII
<i>De nat. deor.</i>	92, 3: 151n. 150

Produzione poetica e storia

XX	
96, 4: 122	<i>Fragm.</i>
XXI	18: 29, 151n. 150
49, 1-3: 25 n. 73	19: 29
	96: 27 n. 87
DIOGENES LAERTIUS	161: 32
	299: 121 n. 40
I	<i>Test.</i>
55-56: 173 n. 28	6a: 26
II	
26: 170 n. 18	EURIPIDES
VIII	
3: 26 n. 80	<i>Alc.</i>
57: 37	66-67: 140 n. 119
	136-137: 136 n. 91
DIONYSIUS HALICARNASSENSIS	756-760: 29 n. 100 e n. 101
	<i>Andr.</i>
<i>Comp.</i> (Aujac-Lebel)	710: 154 n. 164
17. 13: 114	1016: 136 n. 92
<i>Dem.</i>	<i>Bac.</i>
23-30: 170 n. 20	32-34: 150 n. 149
30: 192 n. 94	999-1000: 150 n. 149
	<i>El.</i>
EMPEDOCLES (Diels-Kranz 31)	150: 138 n. 104
	<i>Hec.</i>
A	710: 135-136 n. 90
23: 41	1166: 154 n. 164
B	<i>Hel.</i>
34: 41	116: 154 n. 164
115, 48: 149 n. 145	242: 152 n. 155
131-134: 40, 41	1149: 135-136 n. 90
	<i>Herc.</i>
EPHIPPIUS (Kassel-Austin)	1190: 135-136 n. 90
	1192: 135-136 n. 90
2: 29, 30	<i>Hip.</i>
16: 30	236-238: 150 n. 149
16: 30 n. 104	<i>IA</i>
	790: 154 n. 164
EPICHARMUS (Kassel-Austin)	1366: 154 n. 164

<i>Ion</i>	65, 2-5: 101 n. 208
783: 150 n. 148	65, 3: 98 n. 192
<i>Med.</i>	65, 5: 98 n. 193
1-2: 133	86, 2: 24
383: 161 n. 196	86-87: 24
797: 161 n. 196	107-108: 71 n. 96
982: 199 n. 117	192, 3: 155 n. 172
1121-1123: 114 n. 10	II
<i>Or.</i>	57, 1-2: 150 n. 148
319: 150 n. 146	156, 2: 149 n. 141
447-448: 134	III
620-621: 150 n. 146	30, 1: 80 n. 125
1397: 154 n. 165	33-34: 80 n. 125
1453: 134 n. 83	37: 121 n. 39
1469: 154 n. 164	61: 72 n. 101
<i>Phoen.</i>	61-67: 64 n. 74, 65 n. 76, 80 n. 126
1532-1533: 136 n. 91	68-79: 65 n. 78
1634: 137 n. 98	70: 66 n. 79
<i>Suppl.</i>	70, 2: 72 n. 102
87-91: 132 n. 69	78: 72 n. 102
603-606: 132 n. 69	89: 66 n. 79
<i>Tro.</i>	159, 1: 57 n. 49
217: 136 n. 92	VI
436: 136	21: 13
757: 152 n. 155	44, 2: 152
882: 154 n. 164	52: 98 n. 191
GORGAS (Diels-Kranz 82)	52, 1-8: 102 n. 214
B	VII
5-6: 169 n. 13	26-27: 154 n. 163
6: 188 n. 84	45: 138 n. 103
11, 9: 45 n. 2	80: 149 n. 142
HERODOTUS	90, 4: 52 n. 30
I	95: 149 n. 142
53, 3: 39 n. 140	119: 42
54, 1: 39 n. 140	140-141: 15 n. 21
	143: 15 n. 21
	166: 26 n. 77
	189: 136 n. 94
	204: 102 n. 214

Produzione poetica e storia

VIII	53-62: 204
21, 5: 149 n. 143	79: 40 n. 144
31: 102 n. 210	209-210: 83 n. 138
40-41: 15 n. 21	243: 148 n. 139
68, γ: 55 n. 42	252-254: 148 n. 139
75: 52 n. 25	
77: 71 n. 93, 83 n. 141	HIPPOLYTUS
77, 9-10: 123 n. 45	
83: 113	<i>Ref.</i>
84: 113 n. 4	VII
89, 1-2: 152	31: 40
96, 2: 71 n. 93, 83 n. 141	
95: 53	HOMERUS
97: 53 n. 32	
98-99: 53 n. 32	<i>Il.</i>
105: 57 n. 49	I
113, 1: 140 n. 118	4-5: 136
IX	599-600: 160 n. 195
28: 186 n. 70	II
42-43: 71 n. 93, 83 n. 141	404: 107 n. 232
120, 4: 57 n. 49	196-197: 107 n. 231
	484-493
HESYCHIUS (Latte-Hansen)	III
	125-128: 203
γ 805: 151 n. 150	VI
π 166: 149 n. 143	45-50: 154 n. 162
	343-358: 203 n. 130
HESIODUS	476-481: 194
	VIII
<i>Op.</i>	281-285: 194
7: 107 n. 234	XI
109-120: 90	17-23: 24
221: 107 n. 234	XIV
235: 65 n. 76	270-276: 148 n. 138
250: 107 n. 234	XIX
262: 107 n. 234	91-133: 102 n. 211
504-563: 136 n. 95	XX
507-508: 136 n. 95	213-243: 93
<i>Th.</i>	216-218: 61, 88, 94

XXI	578-600: 197
71-96: 154 n. 162	X
XXIV	516-540: 82 n. 136
214: 199 n. 117	XI
275: 141 n. 120	20-33: 82 n. 136
761-776: 203 n. 130	272: 69 n. 86, 83 n. 138
<i>Od.</i>	333-334: 174
I	336-369: 174
134: 89-90 n. 161	368-369: 175
337-344: 19 n. 37	457-461: 70 n. 91
II	492-503: 70 n. 91
270-280: 195	XII
III	60: 148 n. 139
91: 148 n. 139	373: 69 n. 86, 83 n. 138
275: 69 n. 86, 83 n. 138	XIII
IV	1-2: 174
240-243: 203	XV
503: 89 n. 161	153: 150 n. 148
VI	XVI
274: 89 n. 161	279: 150 n. 148
VII	346: 69 n. 86
112-132: 90 n. 163	XVII
VIII	513-521: 175 n. 34
487-498: 175 n. 34	XVIII
IX	178: 150 n. 148
90-151: 197	XIX
101-117: 197	92: 69 n. 86, 83 n. 138
152-224: 197	XXI
105-111: 89	289: 89-90 n. 161
112-115: 61, 88, 90	XXII
187-192: 89 n. 160	310-329: 154 n. 162
225-334: 197	330-356: 154 n. 162
273-278: 89 n. 160	XXIV
287-293: 89 n. 160	426: 69 n. 86, 83 n. 138
310-311: 89 n. 160	458: 69 n. 86, 83 n. 138
343-344: 89 n. 160	606-509: 195
385-464: 197	511-512: 196
471-540: 197	513-515: 196
543-567: 197	

Produzione poetica e storia

HYPERIDES	308: 152 n. 155
VI	LYSIAS
26-29: 193 n. 98	
40: 193 n. 98	II
INSCRIPTIONES GRAECAE	48: 186 n. 75
	48-53: 186 n. 74
II <sup>2</sup>	III
2318: 18	9:160 n.194
XIV	LYRICI (PMG)
645: 29	
ISOCRATES	1018: 113 n. 2
	1027f: 114
IV	MAXIMUS TYRIUS
175-186: 169 n.13	
VI	XV 7: 91 n. 169
17-21: 108	
IUSTINUS	MENANDER RHETOR (Spengel)
<i>Epit. Hist. Phil.</i>	I
XXI	336.25-337.32: 41
3, 2: 23 n. 57	METHODIUS OLYMPIUS
LUCIANUS	<i>Symp.</i>
<i>Somn.</i>	2, 2: 132 n. 68
14: 151n. 150	MNESIMACHUS (Kassel-Austin)
LUCIANUS (Ps.-)	2: 29
<i>Am.</i>	7-10: 30
14, 10: 152	7: 30 n. 105
LYCOPHRON	NONNUS
<i>Alex.</i>	I



282: 151 n. 154	
OLYMPIODORUS	PHRYNICHUS COMICUS (Kassel-Austin)
<i>in Alc. I</i> (Westerink)	<i>Test.</i>
2, 65-66: 32 n. 112	2: 22
<i>in Gorg.</i> (Westerink)	
34, 13: 32	PHRYNICHUS TRAGICUS (Snell-Kannicht)
<i>in Meteor.</i> (Stüve)	
297, 19: 41 no. 150	<i>Test.</i>
OVIDIUS	1: 12
	4: 11
<i>Met.</i>	6: 22
IV	9: 13
11: 134 n. 84	
PANYASIS (Bernabé)	PINDARUS
12: 28	<i>Nem.</i>
PAPYRI	X
	64: 83 n. 138
<i>Berol.</i>	<i>Pyth.</i>
9875: 114	I
<i>Oxy.</i>	71-80: 22
2256, fr. 8-9ab: 25 n. 76	II
2257, fr. 1: 25 n. 76	18-20: 23, 27 n. 88
2426: 27	X
2824: 107	65: 140 n. 119
PAUSANIAS PERIEGETA	PLATO
I	<i>Alc. I</i>
36, 2: 55 n. 36	120e6-124b6: 80 n. 126
III	<i>Ap.</i>
5-6: 102 n. 214	17a1-4: 176
VIII	17a-35d: 189
	20e3-21a8: 177
50, 3: 113 n. 1	22e1-5: 177, 181

- 23b8-9: 166 n. 5  
 29d2-e3: 198 n. 115  
 35e-38b: 189  
 38c-42a: 189  
 41e1-42a5: 189  
*Charm.*  
 161b57: 109 n. 241  
 161c5-6: 109 n. 241  
 167a9: 98 n. 193  
*Crat.*  
 411b3-c10: 80  
*Crit.*  
 50a6-54d1: 192 n. 94  
*Criti.*  
 108e4: 100 n. 203  
 109d2-110a6: 59  
*Epist.*  
 VII  
 326b4-d6: 67 n. 84  
 332a3-b4: 80 n. 126  
 332a5-b4: 66 n. 79  
 334d7: 98 n. 193  
 340a3-4: 98 n. 193  
 354b1-c2: 98 n. 193  
*Euthyph.*  
 3b9-d2: 160 n. 194  
*Gorg.*  
 462b1-466a8: 177  
 470e4-7: 79 n. 124  
 473e6: 166 n. 5  
 473e6-474a1: 166 n. 5  
 474a1: 166 n. 5  
 484c4-5: 172 n. 25  
 484d2-e3: 172 n. 25  
 504c10-506b3: 32  
 505e1: 31 n. 108  
 505e1-509c4: 32  
 506b-c: 32 n. 114  
 521a5-b1: 166  
 521d6-e2: 166, 172 n. 25  
*Hipp. Mai.*  
 285d7-e2: 101 n. 205  
*Leg.*  
 I  
 624a3-5: 98 n. 189  
 626e2-5: 103  
 626e6-627a2: 103  
 627c3-6: 95 n. 183  
 628a9-b4: 97, 103  
 628c6-7: 97  
 628c9-d1: 97  
 628c9-e1: 103  
 629a1-632d7: 103  
 629b3: 104  
 629d7-e7: 104  
 629e2-3: 104  
 630a1-b3: 104  
 630b3-4: 101 n. 206, 104  
 630b3-8: 104  
 630d4-7: 104, 109 n. 239  
 630d9-e4: 103, 104  
 631b3-d2: 103  
 631c1-5: 104 n. 220  
 631c5-d1: 104 n. 220  
 632d1-7: 109 n. 239  
 632d2-4: 109 n. 239  
 634e7-635a3: 80  
 643a4-644b4: 146  
 643b-c: 60 n. 61  
 II  
 653a1: 146  
 653b6: 60 n. 61  
 653b6-c4: 146  
 653d7-654a7: 146  
 654d1-4: 146  
 657d8-658a2: 146  
 658a4-d8: 147  
 659a1-4: 147

660d11-661a4: 104 n. 218  
660d11-664b2: 146 n. 135  
672e1-673d9: 162 n. 198  
III  
676a1: 95 n. 178  
676a1-6: 60, 78  
676a5-6: 91 n. 167, 97  
676a1-677a9: 59  
676b9-c8: 91 n. 167  
676c6-8: 95 n. 178  
677a1-2: 91n. 167  
677a1-7: 91  
678c2-3: 93, 93 n. 175  
678c2-679c4: 89 n. 157  
678e9: 89  
678e10: 89  
679a1-4: 90  
679b7-c1: 90  
680a3-7: 89  
680b1-e5: 61  
680d1-5: 91  
680e6-681a3: 92  
681a7-b7: 92  
681c4-d5: 92  
681c7-682e6: 61  
681d7-10: 92  
681e1-5: 94  
682a1-5: 94  
682b10: 93  
682d5-e4: 100  
682d5-e6: 99, 103  
682e2-4: 102  
682e4-6: 100, 108  
682e8-9: 103  
683a2-8: 97  
683a7-8: 95  
683a7-684e5: 61  
683c4-d4: 99  
683d6-8: 102  
683e8-6: 103  
683e8-684a1: 99  
684a2-b3: 95, 96, 108  
684b5-11: 96  
684e10: 85 n. 182  
685b7-c1: 96  
685b7-e4: 100  
685d4: 102  
685e1-686a5: 108 n. 236  
685e6-686a5: 98 n. 189  
686a3-5: 108  
686b6-c3: 61  
686b8-c3: 97  
689a5-c3: 97  
689d3: 152  
690d5-691d6: 61  
691a1-8: 98  
691a1-d5: 187 n. 81  
691a3-8: 109 n. 238  
691d8-692b7: 61, 98  
691c1-d5: 99  
691d8-692b1: 108  
691d8-692b7: 108  
691e1-692a6: 111  
691e2: 98 n. 192  
692a3-b7: 66 n. 80  
692a6-b1: 107, 109  
692a7-8: 109 n. 238  
692b1-2: 109  
692b1-6: 111  
692b2-3: 102-103 n. 214  
692b6-7: 110  
693d2: 77  
693d2-e3: 60  
693d5-7: 62  
693d7-e3: 61, 68  
693e5-8: 62  
693e8-694a1: 62  
695a2-b2: 75

Produzione poetica e storia

694a2-b6: 62	817e1-3: 163
694a3-4: 68, 78	IX
694a3-695e5: 62	858e1-859a1: 109 n. 239
694a4: 62 n. 68	<i>Lys.</i>
694b7: 82	203a1-204a4: 171
694c1-3: 78	209c3-210a8: 79 n. 122
694c5-8: 78-79, 82	211b6-c9: 172
694d1: 82	212a7: 172
694d1-7: 64, 79	<i>Menex.</i>
694d8: 82	234a1-b10: 172
694e5: 82	234b4-10: 173
694e1-4: 64, 79	334c1-2: 173
695a2-5: 64	234c1-235c5: 173
695a5-b2: 79	235a7: 176 n. 41
695b2-8: 80	235b2-c5: 175
695b5-6: 65	235c6: 178
695c1-2: 82	235c9: 178
695c6-d6: 65	235d1-7: 178, 179
695c6-e5: 84	235d3-6: 175 n. 37
695d7: 66	236d4-237b3: 183
695d7-e2: 84	237a1-b2: 202
695d7-e3: 67	237b-238a: 98 n. 190
695e3: 69	237b1-c4: 183
695e4-5: 67, 69	237b2-c4: 98 n. 190
695e5-696a1, 76	237b2-238b6: 127, 185
695e5-696a3: 69	237c5-e1: 183
696b5-8: 75	238b1-6: 183
701e: 62 n. 68	238b1-239b3: 165
V	238b7-239a4: 183
728a6: 198 n. 114	239a5-b3: 183, 185
732d8-734e2: 146 n. 135	239b3-d1: 184
VII	239b3-c1: 201
769b1: 102 n. 214	239b7-8: 184-185 n. 68
793a9-b1: 89 n. 159	239c2-7: 202
814d3-e5: 162	239d1-241a2: 185
814d7-816d2: 162	241a2-c3: 185-186
816d5-9: 162	241c4-d1: 186
816e5-817a1: 162	241d1-242a2: 186
817b1-c1: 86 n. 147	242a2-c3: 186

- 242c3-d1: 186  
242c3-e5: 187 n. 77  
242e5-243d8: 187  
243a1-8: 187  
243a6: 187 n. 79  
243c1-d2: 187  
243c1-d8: 170  
243d1-7: 187 n. 80  
243d8-246a4: 187  
244a1-b3: 187  
244a8-b3: 188  
244c5-245e6: 188  
244e1-4: 187, 188  
246b5-c2: 192  
246c2-8: 192  
246d1-8: 193  
246d1-248d6: 192  
246d1-247c4: 192  
246d2-3: 193 n. 97  
246d8-e2: 198  
246e2-247a2: 198  
247a2-6: 193  
247a6-b4: 199  
247b4-7: 199  
247c1-4: 199  
247c5-248d2: 193, 200  
247d7-e1: 200  
247e5-248a7: 200  
248d3-7: 193  
*Phaed.*  
63b5-64a9: 144 n. 128  
59a4-7: 157 n. 179  
59b5-10: 171  
78d3: 201 n. 121  
97d1-5: 162 n. 199  
*Phaedr.*  
259e1-262c4: 178  
261a7-b2: 178 n. 46  
274c1-3: 109-110 n. 241  
274c5-275b2: 89 n. 158  
275c1-2: 109-110 n. 241  
276b1-8: 182  
*Phil.*  
18b-d: 89 n. 158  
46a2-50e4: 157  
46b8-c4: 158  
47d5-48a9: 158  
47e1-3: 158 n. 180  
48b1-2: 158  
48b8-12: 157  
48c2-d2: 158  
48d1-8: 159  
48d8-49a6: 159  
49a7-9: 158  
49b1-c5: 159  
49c6-8: 159  
50b1-4: 160  
66d4: 98 n. 193  
*Pol.*  
257a-c: 66 n. 81  
268d5-274e1  
268d5-276e13: 206  
270c11-d4: 59  
284b: 66 n. 81  
305e: 66 n. 81  
*Prot.*  
320c8-322d5: 165  
*Rep.*  
I  
351a2-b3: 97-98 n. 188  
II  
369b5-373e8: 165  
376c8-377a9: 124  
376d9: 124  
376d9-10: 205 n. 136  
376d9-10: 92 n. 170  
376e8-10: 124  
377a1-6: 125

Produzione poetica e storia

377d3-5: 125	571b-573a: 67 n. 83
377d7-e3: 125	583b2: 98 n. 193
377e6-378e4: 125	X
380b3-c4: 125	595b5-7: 145 n. 131
381c10-e11: 161 n. 196	604d8-9: 144
382a4-c5: 126	604e1-3: 144
382c7-d4: 126	604e1-6: 161
382d1-4: 95 n. 179	604e3-6: 145
383a2-5: 161 n. 196	605a2-c3: 161
III	605a4-5: 145, 161
388e4-6: 161 n. 196	605c1-3: 161
388e8-389a5: 160	605c5-8: 145
392c7-9: 130	605c9-10: 161
392d5-6: 33 n. 115, 130	606a3-b8: 145
394e1-395b8: 130	606b1-c3: 145
395b9-396a7: 130	606c2: 161
396c6-e1: 131, 161	606c2-9: 161,
397b6-400d4: 164	606d1-7: 146
401d5-402a6: 60 n. 61	<i>Soph.</i>
414d1-e5: 127	249a1-2: 176 n. 38
414e2: 127	<i>Symp.</i>
415b-415d: 126 n. 52	208b4-e1: 194 n. 101
VI	215a4-b3: 181
428b1-9: 97-98 n. 188	216c7-8: 180
443c9-444b8: 97-98 n. 188	216e4-5: 181
499b1-c5: 30-31 n. 107	217a2-6: 180
499c7: 30 n. 107	218d6: 181
499c7-d6: 30-31 n. 107	218d6-219a4: 179 n. 51
501e3-4: 205 n. 139	219a1-4: 180
502a10: 165-166 n. 3	221c4-5: 181
VII	221d7-9: 181
522a3-9: 127 n. 55	221e1: 181
535d9-e5: 125 n. 51	223d2-5: 130 n. 64
VIII	<i>Theaet.</i>
546a1-547c4: 192 n. 94	151e1-3: 30
556e4-10: 187 n. 81	151e8-152a4: 30
557a2-d7: 93	152d2-153a3: 30
557d4-9: 93	152e1: 30
IX	152e2-5: 30-31

169a7: 150 n. 148  
172c2-177c5: 207  
174b8-c6: 166 n. 5  
*Tim.*  
19c2-3: 203  
20a4-5: 30-31 n. 107  
20d8-e1: 202  
21b2-7: 202-203 n. 124  
22c1-23d1: 59  
21c4-d3: 203  
25a6d6: 165  
26c7-d1: 205  
26e2-5: 205  
48a-c: 87 n. 150  
86b1-87b9: 97 n. 188  
87a7-b9: 97-98 n. 188

PLAUTUS

*Asin.*  
11: 54 n. 35  
*Trin.*  
19: 54 n. 35

PLINIUS

*NH*  
32, 3: 121 n. 38

PLUTARCHUS

*Ages.*  
XIV: 113 n. 5  
*Arist.*  
IX 324, 1-3: 53  
*Aud. poet.*  
32d5: 113 n. 3  
*Inst. Lac.*  
329a: 162 n. 199

*Lyc.*  
VI: 108 n. 232  
VII 1: 98 n. 193  
VIII: 107-108 n. 234  
*Phil.*  
XI: 113 n. 1  
*Praec. ger. reip.*  
814b: 13 n. 13  
*Sol.*  
12, 8: 173 n. 28  
21, 1: 173 n. 28  
21, 6: 173 n. 28  
*Tem.*  
V 4: 11 n. 4  
X: 15 n. 21  
XII: 52 n. 25

POLLUX

IV  
66: 115 n. 19

PORPHYRIUS

*Plot.*  
24: 27 n. 90

QUINTILIANUS

*Inst.*  
IX  
2, 44-46: 179

SHAKESPEARE

*Ham.*  
II 2: 21 n. 45

SCHOLIA

Produzione poetica e storia

	1355: 161 n. 196
<i>in Eur. Or.</i> (Schwartz)	1362: 161 n. 196
1521: 156 n. 176	<i>Ant.</i>
<i>in Aristoph. Ran.</i> (Chantry)	29-30: 136 n. 98
1028	<i>Trach.</i>
<i>in Pind. Ol.</i> (Drachmann)	540: 152 n. 155
II	
29d: 21 n. 47	STOBAEUS
<i>in Pind. Pyth.</i> (Drachmann)	
I	I (Wachsmuth)
99a: 23 n. 57, 27 n. 87	5, 10-12: 113 n. 2
II	
Inscr.: 23	STRABO
36c: 23 n. 57, n. 60	
30: 23 n. 57	VIII
	4, 10: 101 n. 208
SIMONIDES (Poltera)	XI
	4, 3: 91 n. 169
333: 121	XII
	8, 15: 154 n. 163
SIMPLICIUS	XIV
	1, 7: 13 n. 13
<i>in Phys.</i>	
157, 25: 41	SUIDA (Adler)
300, 19: 41	
381, 29: 41	ε
	2766: 26 n. 80
SOPHOCLES	φ
	762: 11, 12 n. 9
<i>Ai.</i>	
367: 161 n. 196	THEMISTIUS
382: 161 n. 196	
454: 161 n. 196	<i>Or.</i>
479-480: 193 n. 97	XXVII
548-549: 194	337b: 35-36 n. 128, 36 n. 129
550-557: 194	
830: 136 n. 98	THEOCRITUS
961: 160 n. 194	
1049: 161 n. 196	<i>Epigr.</i>



18: 26 n. 80	21: 23
<i>Id.</i>	93b: 21 n. 47
XVIII	
35-37: 203 n. 130	TIMON PHLIASIUS (Di Marco)
THEOGNIS	5: 37 n. 135
77-78: 104	TIMOTHEUS LYRICUS ( <i>PMG</i> )
THUCYDIDES	<i>Pers.</i>
	788: 113
I	789: 113
1-22: 61 n. 63	791: 114
129, 3: 155 n. 173	791, 1: 118
II	791, 1-39: 118
35-36: 169 n. 14	791, 2: 119
43, 1-3: 193 n. 98	791, 3: 119
44, 1-4: 193 n. 96	791, 4: 120
45, 1: 193 n. 96	791, 4-5: 120
45, 2: 193 n. 96	791, 5: 119
75, 5: 122	791, 9-10: 120
III	791, 14-16: 120
114, 1: 149 n. 141	791, 17: 121
IV	791, 17-18: 121
8, 7: 151 n. 152	791, 19-20: 121
V	791, 21-28: 121
26, 2: 187 n. 78	791, 22: 122
VI	791, 28-33: 123
22: 42	791, 35-39: 148
VII	791, 39: 118
30, 1-8: 152	791, 40: 149 n. 142
41: 121 n. 35	791, 40-42: 153
59, 3: 151 n. 152	791, 40-51: 148
VIII	791, 40-45: 148
81-109: 123	791, 48: 150 n. 145
TIMAEUS ( <i>FGrHist</i> 566)	791, 49-51: 149
	791, 52-59: 149
	791, 55: 149 n. 145
F	791, 57: 149 n. 145

Produzione poetica e storia

791, 58: 150 n. 145	12: 104, 104 n. 218, 104-105 n.
791, 60-65: 150	220
791, 60-71: 153	
791, 65a-71: 151	TZETZES
791, 72-81: 135 n. 90, 149 n. 142,	
151	<i>Chil.</i>
791, 76: 133 n. 75, 135 n. 90	VII 522: 40 n. 143, 41 n. 145 e 146
791, 76-78: 153	<i>Exeg. in Il.</i>
791, 82-85: 153	53, 20: 41 n. 145
791, 86-87: 132, 137 n. 102	
791, 98-104: 132	VERGILIUS
791, 98-139: 132	
791, 99: 136 n. 95	<i>Aen.</i>
791, 104: 132	IV
791, 105-109: 132	58: 135 n. 84
791, 114-118: 133	
791, 119-126: 134	VITRUVIUS
791, 127: 132-133 n. 72	
791, 127-138: 135, 154 n. 162	X
791, 128: 135	15, 6: 121 n. 38
791, 129: 134 n. 81	
791, 140-149: 154	XENOPHANES (Diels-Kranz 21)
791, 146-147: 154	
791, 150-161: 154	B
791, 162-172: 137	1-2: 22 n. 49
791, 171: 138	
791, 171-174: 133 n. 75	XENOPHON
791, 173-177: 138	
791, 178-189: 138	<i>Ag.</i>
791, 189-195: 140	VIII
791, 196-201: 142	7: 102 n. 214
	<i>An.</i>
TYRTAEUS (West)	I
	2, 5-9: 154 n. 163
2: 101, 105, 106, 107 n. 229, 110 n.	9, 13: 57 n. 49
243	<i>Cyr.</i>
4: 105, 106, 107 n. 229, 110 n. 243	I
11: 101, 101 n. 206, 104, 105, 105	3, 16-18: 63 n. 69
n. 221	4, 25-26: 64 n. 75

Emilia Cucinotta

5, 2: 75 n. 116

VIII

6, 17-18: 53 n. 32

I

1: 123 n. 46

V

1, 30-35: 169 n. 13

*Lac.*

XV 7: 96 n. 184

*Mem.*

IV

2, 14-18: 126 n. 53

6, 12: 63 n. 69

*Hell.*

I

1: 123 n. 46

V

1, 30-35: 169 n. 13



## PREMIO TESI DI DOTTORATO

### ANNO 2007

- Bracardi M., *La Materia e lo Spirito. Mario Ridolfi nel paesaggio umbro*  
Coppi E., *Purines as Transmitter Molecules. Electrophysiological Studies on Purinergic Signalling in Different Cell Systems*  
Mannini M., *Molecular Magnetic Materials on Solid Surfaces*  
Natali I., *The Ur-Portrait. Stephen Hero ed il processo di creazione artistica in A Portrait of the Artist as a Young Man*  
Petretto L., *Imprenditore ed Università nello start-up di impresa. Ruoli e relazioni critiche*

### ANNO 2008

- Bemporad F., *Folding and Aggregation Studies in the Acylphosphatase-Like Family*  
Buono A., *Esercito, istituzioni, territorio. Alloggiamenti militari e «case Herme» nello Stato di Milano (secoli XVI e XVII)*  
Castenasi S., *La finanza di progetto tra interesse pubblico e interessi privati*  
Colica G., *Use of Microorganisms in the Removal of Pollutants from the Wastewater*  
Gabbiani C., *Proteins as Possible Targets for Antitumor Metal Complexes: Biophysical Studies of their Interactions*

### ANNO 2009

- Decorosi F., *Studio di ceppi batterici per il biorisanamento di suoli contaminati da Cr(VI)*  
Di Carlo P., *I Kalasha del Hindu Kush: ricerche linguistiche e antropologiche*  
Di Patti F., *Finite-Size Effects in Stochastic Models of Population Dynamics: Applications to Biomedicine and Biology*  
Inzitari M., *Determinants of Mobility Disability in Older Adults: Evidence from Population-Based Epidemiologic Studies*  
Macrì F., *Verso un nuovo diritto penale sessuale. Diritto vivente, diritto comparato e prospettive di riforma della disciplina dei reati sessuali in Italia*  
Pace R., *Identità e diritti delle donne. Per una cittadinanza di genere nella formazione*  
Vignolini S., *Sub-Wavelength Probing and Modification of Complex Photonic Structures*

### ANNO 2010

- Fedi M., *«Tuo lumine». L'accademia dei Risvegliati e lo spettacolo a Pistoia tra Sei e Settecento*  
Fondi M., *Bioinformatics of genome evolution: from ancestral to modern metabolism. Phylogenomics and comparative genomics to understand microbial evolution*  
Marino E., *An Integrated Nonlinear Wind-Waves Model for Offshore Wind Turbines*  
Orsi V., *Crisi e Rigenerazione nella valle dell'Alto Khabur (Siria). La produzione ceramica nel passaggio dal Bronzo Antico al Bronzo Medio*  
Polito C., *Molecular imaging in Parkinson's disease*  
Romano R., *Smart Skin Envelope. Integrazione architettonica di tecnologie dinamiche e innovative per il risparmio energetico*

### ANNO 2011

- Acciaioli S., *Il trompe-l'œil letterario, ovvero il sorriso ironico nell'opera di Wilhelm Hauff*  
Bernacchioni C., *Sfingolipidi bioattivi e loro ruolo nell'azione biologica di fattori di crescita e citochine*  
Fabbri N., *Bragg spectroscopy of quantum gases: Exploring physics in one dimension*  
Gordillo Hervás R., *La construcción religiosa de la Hélade imperial: El Panhelenion*  
Mugelli C., *Indipendenza e professionalità del giudice in Cina*  
Pollastri S., *Il ruolo di TAF12B e UVR3 nel ciclo circadiano dei vegetali*  
Salizzoni E., *Paesaggi Protetti. Laboratori di sperimentazione per il paesaggio costiero euro-mediterraneo*

ANNO 2012

- Adessi A., *Hydrogen production using Purple Non-Sulfur Bacteria (PNSB) cultivated under natural or artificial light conditions with synthetic or fermentation derived substrates*
- Alberti M., *La 'scoperta' dei disoccupati. Alle origini dell'indagine statistica sulla disoccupazione nell'Italia liberale (1893-1915)*
- Bondi D., *Filosofia e storiografia nel dibattito anglo-americano sulla svolta linguistica*
- Evangelisti E., *Structural and functional aspects of membranes: the involvement of lipid rafts in Alzheimer's disease pathogenesis. The interplay between protein oligomers and plasma membrane physicochemical features in determining cytotoxicity*
- Gualdani R., *Using the Patch-Clamp technique to shed light on ion channels structure, function and pharmacology*
- Petrucci F., *Petri Candidi Decembrii Epistolarum iuveniliium libri octo. A cura di Federico Petrucci*
- Ramalli A., *Development of novel ultrasound techniques for imaging and elastography. From simulation to real-time implementation*

ANNO 2013

- Bacci M., *Coarse-grained molecular dynamics and continuum models for the transport of protein molecules*
- Brancasi I., *Architettura e Illuminismo. Filosofia e progetti di città nel tardo Settecento francese*
- Cucinotta E., *Produzione poetica e storia nella prassi e nella teoria greca di età classica*
- Locatelli M., *Mid infrared digital holography and terahertz imaging*
- Lunghi C., *Early cross-modal interactions and adult human visual cortical plasticity revealed by binocular rivalry*
- Martelli R., *Characteristics of raw and cooked fillets in species of actual and potential interest for Italian aquaculture. Rainbow trout (*Oncorhynchus mykiss*) and meagre (*Argyrosomus regius*)*
- Muniz Miranda F., *Modelling of spectroscopic and structural properties using molecular dynamics*
- Pellegrini L., *Circostanze del reato: trasformazioni in atto e prospettive di riforma*



